La revolución estaba ahí, al alcance de la mano, a la vuelta de la esquina. Estaba ahí; no precisaba ser para existir: sucedería.

La revolución, aún sin ser, era más real que tantas cosas que se creían que eran. Hablar de una revolución, pensar una revolución, trabajar para una revolución era vivir en el futuro.

¿Qué precisa un futuro

para ser verdadero?

En esos días muchos —muchos millones, en todos los lugares— vivíamos en la esperanza de un futuro: vivíamos para construir ese futuro, vivíamos en él. Ese futuro nos justificaba: era deseable, compartido.

Todo lo era, en principio, en esa construcción: nos juntábamos con otros, confiábamos en otros, cuidábamos a otros para preparar un momento que solo nos importaba porque todos estaríamos mejor. Ese futuro era de muchos todos juntos, tan opuesto al sálvese quien pueda, al ande yo caliente que querían enseñarnos y que ahora, por momentos, nos presentan como el único posible. «Hijo, tenés que pensar en tu propio futuro». Aquel futuro era porque no era propiamente propio: armaba algo distinto, algo con otros.

Recuerdo incluso alguna discusión adolescente: «¿Y a vos qué te importa todo eso? Lo que tiene que importarte es estar bien». Y el placer erótico autoerótico de encontrar una respuesta a ese lugar que parecía común, incontestable: «Es que yo no sé si puedo estar bien sabiendo que mucha gente está mal», dije, poco más o menos, empecé a decir, con la esperanza de creérmelo, de que fuera cierto.

Fue precioso vivir en el futuro. Fue curioso, furioso, fue duro, fue vivir en serio: tan fascinante que ahora me pregunto por qué hay tantos que ni siquiera lo intentan, que lo descalifican, que lo creen imposible de antemano, que no se les ocurre, que no osan. De verdad me pregunto si saben lo que se están perdiendo.

(Y decía que un futuro solo lo es en el presente, donde sigue siéndolo).

La revolución estaba ahí, alcance de las manos, la vuelta de la esquina. Estaba ahí: existía. No precisaba ser para existir: sucedería. Durante todo el siglo XX, para millones y millones de personas de todos los géneros y todos los colores y todos los lugares, su inminencia nos marcaba el pulso. Era un proyecto pero era real: vivíamos en él y su realización era cuestión de tiempo —y de esfuerzo y determinación. Su promesa era vital en nuestras vidas, lo que justificaba nuestras vidas: les daba sentido, las cargaba de sentidos —y tenía un sentido muy preciso. Era eso: pensar un mundo donde se compartiera.

Ahora no. Hubo errores, crueldades, derrotas, ignorancia. Hace mucho que dejamos de saber de qué hablamos cuando hablamos de revolución —si es que hablamos de revolución.

Nos preguntamos, entre otras cosas, si tiene algún sentido.

(Si ya rompimos todos sus sentidos, si hay alguno que podamos reconstruir o construir, si conviene, si vale la pena, si no está condenada. Y una constatación tardía: necesitamos un futuro. Solo la construcción de un futuro le da al presente su sentido. Durante muchos años, para muchos, la palabra que sintetizaba ese futuro era revolución. Ahora no. Pero necesitamos una, que puede ser otra, que puede ser la

misma con distinto sentido. Por eso, creo, vale la pena discutirla. Repensarla, digo, o —incluso— intentar entenderla).

II

Ahora la palabra revolución está por todas partes y en ninguna. La decimos como decimos casi todas: sin pensar demasiado qué decimos, sin saber demasiado qué hemos dicho. Nuestra relación con el lenguaje suele ser tentativa: queremos expresar una idea, sensaciones, una orden, un pedido, un sucedido, algún recuerdo, y usamos para eso las palabras que se nos van apareciendo. A menudo esas palabras no dicen exactamente lo que habríamos querido. No es grave: es, más bien, la forma en que nos entendemos —o no nos entendemos. No importa: en general no importa demasiado, pero cada quien tiene una pequeña panoplia de palabras que le importan más, que le resultan más cargadas, que querría que se usaran con algún cuidado. Para mí, por diversas razones, la palabra revolución es una de esas.

Lo cual no me impide comprobar que, con el tiempo, se convirtió en uno de los lugares comunes más comunes, más inanes. Puede haber una revolución en la moda cuando una diseñadora corta siete centímetros de faldas, una revolución en el fútbol cuando el Cagliari sale a jugar con dos marcadores de punta izquierda, una revolución en la cocina cuando un señor hace postres con sesos. Parece como si el mundo hubiera asumido la nimiedad en que ha caído la palabra revolución: la usa para todo y para nada.

Por eso —y no solo por eso— muchas páginas de este libro tratarán de revisar la idea de revolución. Pero no podríamos entrar en materia sin intentar una descripción provisoria; digamos, por ahora, que una revolución es «un movimiento político y social que produce o intenta producir un cambio radical y definido en las estructuras de una sociedad». Insisto: lo exploraremos, lo reconoceremos. Pero, por el momento, alcanza para hacernos esa pregunta preliminar —boba pero necesaria—: ¿cuánto hace que no hay una revolución? ¿Cuál fue la última que podríamos considerar como tal? Y, por lo tanto: ¿todavía existen las revoluciones?

Es curioso pensar que, durante milenios, la palabra revolución existió pero se pronunció tan poco. Hasta el fin de la Edad Media no solo fue escasa; además fue contraria, significaba lo opuesto de aquello que finalmente la llenó de sentido.

En el bajo latín de donde viene, una revolutio era un ciclo que se cumplía, un círculo que se cerraba, un retorno en el tiempo, algo que no establecía un corte sino una continuidad o una completud. Se hablaba de la revolutio de una estrella o un planeta que consumaban su órbita o de un proceso cualquiera que empezaba de nuevo o, incluso, de la supuesta metempsicosis por la cual un alma se buscaba otro cuerpo para intentarlo una vez más. Con sentidos semejantes la palabra describía procesos diversos, pero en los siglos XIII y XIV se usaba sobre todo para las sólidas órbitas que trazaban, en aquel entonces, los demás cuerpos celestes en torno de la Tierra. Los hombres tardarían muchos años en entender que la enorme mayoría de esos cuerpos no giraba a su alrededor. La palabra revolutio, entonces, en su origen, era un error: describía algo que solo sucedía en la percepción de aquellos soberbios.

La paradoja extraordinaria es que aquella palabra revolución, inocente de toda voluntad de cambio, encabezó sin querer uno de los grandes cambios de la historia: lo hizo desde el título de la obra única de Nicolás Copérnico, De revolutionibus orbium coelestium, Sobre las revoluciones de los orbes celestes.

Niklas Koppernigk había nacido en 1473 en la ciudad polaca de Torun, hijo de una familia de grandes burgueses, mercaderes poderosos, jefes municipales y eclesiásticos; el tío que lo formó antes de mandarlo a la universidad de Cracovia era un obispo. Él mismo fue canónigo pero también médico, diplomático, filósofo, economista, poeta —en griego—, traductor —del griego al latín—, doctor en derecho canónico y, por supuesto, astrónomo. Tras sus años de estudios en Roma, Padua, Ferrara, volvió a la corte de su tío en Varmia y allí pasó el resto de su vida, afinando, entre otras cosas, su teoría heliocéntrica.

Y la fue documentando en notas que se convirtieron en un libro que no quiso publicar. Solo aceptó hacerlo, ante el pedido de sus discípulos, ya moribundo, en 1543. De revolutionibus tuvo una tirada de 400 ejemplares y unos cuantos quedaron sin venderse: cargado de fórmulas y disquisiciones, rompía con mil quinientos años de necedad cristiana al demostrar que la Tierra era un planeta que giraba alrededor del Sol. La idea era tan audaz y tan contraria que el religioso que se encargó de la publicación, un tal Andreas Osiander, incluyó un largo prólogo anónimo para aclarar que Copérnico no hablaba de la realidad, que lo suyo eran puras metáforas. Y el gran reformador Martín Lutero escribió que «la gente le prestó la oreja a un astrólogo advenedizo que buscó demostrar que la Tierra se mueve, no los Cielos en el Firmamento, el Sol y la Luna (…). Este loco desea revertir toda la ciencia completa de la astronomía; pero la Escritura Sagrada nos dice que Josué comandó al Sol quedarse quieto, y no a la Tierra».

Sobre las revoluciones fue despreciado, condenado, prohibido por todo tipo de autoridades religiosas. Solo mucho tiempo después empezó a ser considerado el inicio de un cambio radical que culminaría Isaac Newton. Y ya en el siglo XIX empezaron a hablar de una «revolución científica» e incluso una «revolución copernicana». Para entonces, la palabra revolución ya era claramente otra.

No se sabe cómo fue sucediendo su metamorfosis. Sí, que hacia mediados del siglo XVII unos cuantos nobles ingleses se habían empeñado en unas maniobras políticas tan habituales —derrocar a su rey, reemplazarlo por otro— que quisieron presentarlas como extraordinarias y buscaron una palabra nueva para denominarlas. Algunos las llamaron la «primera gran revolución»: está claro que no solo no tenían palabra, tampoco debían tener abuela. Otros hablaban, más razonablemente, de «guerras civiles», pero parece probado que en esos años la palabra «revolución» fue usada por primera vez para describir un ataque contra el sistema que imperaba en un país. Fue el término preciso que precisaba algo que, poco a poco, empezaría a suceder con más y más frecuencia: ese cambio súbito y radical, ese dar vuelta lo que es y convertirlo en su contrario o en sí mismo empezó a llamarse, desde entonces, revolución.

(La historia del mundo está llena de revoluciones que deberían haber sido y no lo fueron, y situaciones que no suelen pensarse como tales y sin embargo podrían serlo. Deberíamos, para sostener esta idea, revisar sus definiciones; la más común —la formulada por la Real Academia, la que opera en la conciencia colectiva— dice que una revolución es un «cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional». No es fácil reunir tantos prejuicios en una docena de palabras —aunque para eso están los diccionarios—: el cambio debe ser profundo, generalmente violento, actúa sobre las estructuras políticas y sucede en un país o «comunidad nacional». Para compensar, una segunda definición dice que puede ser un «levantamiento o sublevación popular»: se mantiene la idea de violencia y de pelea por el poder. La tercera, en cambio, es un intento de abarcar muchísimo que aprieta casi nada: «cambio rápido y profundo en cualquier

cosa», dice, y me da ganas de provocar una revolución en este huevo echándolo a la sartén con aceite caliente).

Lo cierto es que pocas palabras irrumpieron así, como si de la nada, con tanta fuerza en la cultura occidental y, desde allí, en las lenguas del mundo. En los dos primeros siglos de la Edad Occidental las «revoluciones» resonaron por doquier. Desde la Americana y la Francesa, las madres fundadoras, prácticamente no hubo país o territorio del planeta que no practicara y presentara por lo menos una revolución —y habitualmente más. De hecho, nos acostumbramos a llamar «revolución» a sucesos tan radicalmente diferentes que es extraño aceptar que compartan un nombre.

Lo cierto es que muchos tienden a llamar revolución a cualquier movimiento —social, militar, partidista— que modifique en algún grado la composición del poder político en su lugar. Lo cual no toma en cuenta un hecho evidente: que la gran mayoría de las «revoluciones» de la Edad Occidental no revolucionaron nada y fueron, en el mejor de los casos, un recambio de cúpulas dirigentes que cambió poco las vidas de todos los demás.

Para el análisis, por supuesto, hay que armarse una idea clara de los hechos —que es lo que este trabajo intenta. En este caso, además, los hechos son la historia fascinante de cómo fue cambiando nuestra civilización en los últimos siglos, de cómo pequeños descubrimientos produjeron grandes terremotos, de cómo intenciones magníficas se quedaron en nada —o en menos que nada.

Pero debemos empezar por esa pregunta decisiva: ¿todavía existen las revoluciones?

La casuística es pobre. Quizá la última revolución digna de ese nombre haya sido la larga guerra civil que permitió a los rebeldes sureños separarse del antiguo Sudán y proclamar el país más nuevo del planeta, Sudán del Sur, en 2011. La separación era inevitable —porque el viejo Sudán, invento inglés, contenía dos poblaciones y dos culturas radicalmente diferentes— pero los indepes tardaron tres décadas en imponerla en el campo de batalla: hasta que varias potencias extranjeras, atraídas por el hallazgo de petróleo y otros minerales, intervinieron con armas y pertrechos y permitieron que los subversivos dejaran de serlo para convertirse en las legítimas autoridades del nuevo país.

Sí, se podría definir la proclamación de Sudán del Sur como una «revolución independentista»; no es fácil. Lo complica, por un lado, la intervención decisiva de esos estados extranjeros, así como el hecho de que, una vez más, esa revolución no produjo cambios favorables en las vidas de la mayoría de sus habitantes. Más bien, al contrario, abrió la puerta a otra larga guerra civil, que todavía dura, entre dos etnias enemigas.

Antes, en 2002, un pequeño archipiélago de un millón y medio de habitantes llamado Timor Oriental se había independizado de Indonesia: ni siquiera hubo algo parecido a una revolución sino una resolución de la ONU que se cumplió sin grandes alharacas. Y diez años antes la caída del régimen soviético permitió la fundación de Estonia, Lituania, Letonia, Bielorrusia, Azerbaiyán, Kirguistán, Ucrania, Armenia y varios más. Pero en ninguno de ellos se dieron procesos parecidos a lo que llamaríamos revolución: simplemente un estado gigantesco que se desarmó y a partir de sus restos se formaron varios.

Esto en cuanto al formato revolución independentista «a la americana», uno de los más clásicos. Pero tampoco se registran, en las últimas décadas, revoluciones

políticas «a la francesa», de cambio radical de régimen. Hubo, sí, en varios países africanos, algún asiático, algún sudaca, golpes de estado conducidos por sectores militares: estas maniobras tienen una larga tradición de llamarse a sí mismas «revoluciones» pero nada en ellas las asemeja a una. Fuera de eso, los últimos procesos clásicos que lo consiguieron podrían ser el triunfo del Frente Sandinista en Nicaragua y el de los ayatolas en Irán, 1979 ambos, y, con mucha voluntad, las insurrecciones callejeras que favorecieron el establecimiento de autoridades palestinas en Gaza y Cisjordania en 1994. Lo demás, cuando lo hubo, fueron revueltas sin planes ni programas que se agotaron en sí mismas.

(Llamemos por ahora revueltas a esos momentos extra ordinarios en que un grupo de personas que comparten algún tipo de deseo o de rencor pero no logran expresarlo demasiado pasan inesperadamente a una acción que suele consistir en marchas callejeras, ocupación de lugares, enfrentamientos con las policías y otras alteraciones del orden que pueden provocar, a su vez, reacciones semejantes en otros grupos y otros lugares y conseguir incluso algo de lo que querían, pero que no construyen ninguna forma de poder sostenido: China en 1989, Argentina en 2001, Madagascar en 2008, Egipto en 2011, Chile en 2019, Nepal en 2025 y tantos más).

Así que, más allá de esos intentos tímidos de adaptación de la realidad a un concepto, está claro que no ha habido, en el último medio siglo, revoluciones dignas de ese nombre. De donde dos opciones básicas: o damos las revoluciones por perdidas/superadas, una forma del pasado que no volverá, o suponemos que lo que no volverá es esta forma de revolución que inauguraron Washington y Robespierre y clausuraron si acaso el sandinismo y el islam iraní. Pero que, en tal caso, reaparecerá con formas distintas, casi inesperadas —como apareció la Revolución Francesa hace doscientos cincuenta años— para canalizar los apetitos de cambio que toda sociedad siempre contiene, aquellos que hacen que la historia de la humanidad no sea ese cómic de diez páginas que muchas veces intentan contarnos.

III

Aquí es donde debo resumir someramente lo que antaño llamaban «mis condiciones de producción»: desde dónde hablo, por qué digo lo que digo. Asomé a la vida semiadulta en uno de los momentos más agitados de la agitada vida de la República Argentina: los años sesenta. Golpes de estado militares se sucedían cada dos o tres años y se hacían llamar revoluciones: la Revolución Libertadora, la Revolución Argentina, la Recontravolución, un bombardeo de mayúsculas y marchas militares que nunca descansaba.

Yo, pequeño de mí, suponía que la vida era eso. Tardaría en descubrir que allí pasaba otra cosa que se parecía muchísimo a lo que pasaba en buena parte del resto del mundo: una agitación sostenida por la esperanza de una revolución popular, centro y foco del clima de época. Yo no supe ni quise sustraerme a ese clima. Al contrario, lo asumí con mis escasas fuerzas: estaba, como tantos, convencido de que más temprano que tarde conseguiríamos construir sociedades más justas, más igualitarias, más felices, todo eso que esperábamos del socialismo —en sus distintas formas.

Los fracasos de los años setenta nos obligaron a un «repliegue táctico»: creíamos que era una pequeña derrota en una larga guerra y que pronto la retomaríamos. Recuerdo que admiraba a mi abuelo Antonio que, cuarenta años después de su propia derrota en la Guerra Civil española, seguía sintiéndose un republicano en el exilio dispuesto a

recuperar su puesto en cuanto pudiera. Y lo envidiaba un poco: él seguía seguro de su causa, yo tenía muchas críticas frente a los derroteros de la mía.

Con el tiempo entendimos que aquel clima de época se iba disolviendo. Primero, en el alivio del fin de las dictaduras y las expectativas del principio de las democracias; más tarde, en el fracaso relativo de esas democracias —más o menos progresistas, más o menos conservadoras—, que dejó paso a corrientes cada vez más vigorosas de extrema derecha o de derechismo nacionalista.

Tomo prestada esta definición de «derechismo nacionalista» a un trabajo poco conocido del poco reconocido Carlos Montana, que etiqueta a la mayoría de los gobiernos de la llamada «ola rosa latinoamericana» —o, peor aún, «socialismo del siglo XXI»— con ese nombre: nacionalistas, dice, por su reivindicación de supuestas gestas nacionales contra los diversos imperios, y derechistas porque la otra pata del bípedo cojo consistió en otorgar a sectores habitualmente relegados —mujeres, homosexuales, poblaciones originarias, desocupados— algunos de los derechos que reclamaban. El derechismo sería una enfermedad infantil de un supuesto izquierdismo timorato que no se atreve a la redistribución y la suple con asistencialismo y aspavientos.

En síntesis: muchos de los principios que dábamos por sentados hace cincuenta años quedaron en cuestión. Entre ellos, sobre todo, la idea de «revolución». Para muchos de nosotros no había otro concepto más prestigioso: la revolución era la clase obrera o el pueblo —según las distintas corrientes— sublevados para acabar con las injusticias que siempre habían regido nuestras sociedades. Esa idea ha perdido su lugar. Seguramente, sobre todo, porque los escasos procesos donde esa ilusión se concretó produjeron resultados catastróficos: ¿qué persona sensible a las desigualdades podría reivindicar, digamos, la famosa Revolución Cubana cuando su resultado fue un régimen único, autoritario y desigual, que, tras sesenta y cinco años de poder absoluto, no consigue siquiera que sus diez millones de ciudadanos coman suficiente?

Está claro que hubo algo grave, muy errado en la forma en que pensamos en aquel entonces las revoluciones, que terminó por descalificar esa forma de acción política o, por lo menos, descartar su uso durante las últimas décadas.

Es necesario, ahora más que nunca —como siempre—, descubrir formas de cambiar un mundo que, más allá de proclamas y palabrotas, ha vuelto a caer en un nivel de desigualdad profunda, intolerable, que parecía superado y, sobre todo, ha dado con maneras de justificar esa barbarie. Para eso urge encontrar ideas, cambiar ideas, construir mecanismos para volver a ponernos en marcha.

Por eso la voluntad de repensar la idea de revolución. Queremos revolver y remover —quizá recuperar— una palabra que fue tanto más que una palabra. Queremos recorrer la Edad Occidental para discutir y confirmar cuándo, dónde y, sobre todo, cómo se produjeron, a lo largo de estos dos largos siglos, esos cambios que podremos llamar revoluciones —y todos los demás. Unos pocos tienen origen político; muchos, no. Quizás allí haya una clave.

Nos preguntaremos si la instalación del agua corriente, la invención de la juventud o del coche a motor, la liberación de los esclavos y de las mujeres —entre varios otros hitos— no revolucionaron mucho más las vidas de miles de millones que un cambio de partido aquí, un derrocamiento allá, la constitución de un régimen repleto de proclamas acullá. Quizá no, pero vale la pena revisarlo: todo será, por supuesto, materia de debate. Si no, no estaríamos hablando de revoluciones.

(Sabrán —o no sabrán, quién sabe— disculpar el uso reiterado del concepto «Edad Occidental». Las reyertas y querellas que han atravesado últimamente nuestro gremio a propósito del nombre de nuestra Edad evidencian que no está plenamente aceptado todavía. En este debate la comunidad global de historiadores se ha dividido como nunca; la causa tal vez lo merece. Al principio todo fluyó sin dificultades: cuando algunos de los historiadores más reputados lo plantearon en el famoso Congreso de Patmos, fue casi fácil ponerse de acuerdo en que era muy necio llamar «Edad Contemporánea» a los doscientos cincuenta años anteriores, como pretendía entonces la división cuatripartita tradicional de nuestra historia. Las razones estaban claras: los primeros doscientos años ya no eran contemporáneos ni por asomo y los últimos cincuenta, los que sí lo eran, lo eran de la misma forma redundante en que toda época es contemporánea de sí misma. O sea que esa definición, que podría aplicarse a cualquier presente, no definía nada. Una ola de melancolía epistemológica invadió las aulas, los museos.

Tras aquel acuerdo vino, como suele, el tremendo desacuerdo: ¿para qué sirven, si no, las coincidencias? Nadie dudaba de que urgía reemplazar esa denominación absurda; nadie acordaba sobre cuál poner en su lugar. Las propuestas llovieron: es curioso ver cómo un colectivo de personas dedicadas a establecer la verdad de ciertos hechos enloquece de placer cuando le piden que, en lugar de rebuscar y certificar, invente algo. Varios hablaron de Edad Tecnológica, otros de Edad Nuclear, otro de Edad Bélica, algunos incluso de Edad de los Países o Edad Republicana o Edad Americana. Pero, tras multitud de escritos, encuentros motos y remotos, diatribas y disputas y hasta algún amague físico, dos propuestas se hicieron con el campo y dividieron sin piedad las aguas: la etapa histórica transcurrida entre 1776 y nuestros días podía llamarse «Edad Occidental», decían los unos, o «Edad de las Revoluciones», decían los otros.

No vamos a entrar aquí en los dimes y diretes que ocuparon, durante un lapso demasiado largo, los mentideros de la historia. En síntesis: los que defendían la etiqueta «revoluciones» argumentaban que el período había empezado con dos de ellas —la Americana y la Francesa, por supuesto— y que todo su desarrollo había estado marcado por otras. Y que llamar «occidental» a un largo segmento de la vida mundial era la consagración de ese espíritu colonial que había impuesto a todo el globo las reglas europeas. Obviamente se inscribían en esta corriente el grueso de los historiadores africanos, asiáticos, latinoamericanos; los chinos, como suelen, se mantuvieron en silencio.

Los «occidentalistas» les contestaban que no había, en su nominación, ningún espíritu colonial; que se trataba simplemente de un reconocimiento de la realidad y que era necio dejarla de lado para someterse a los caprichos de la corrección política. Un «revolucionista» angoleño, Manoel Utrombe, les respondió famosamente que la corrección política también era una lacra occidental, y que la idea de «realidad» no le andaba muy lejos.

Levantó polvareda. Los «occidentalistas» insistían en que nunca había habido, en la estirada historia del mundo, otra situación en la cual un pequeño sector del planeta impusiera, imperialismo y globalización mediante, sus modos y maneras —políticos, económicos, sociales, religiosos, culturales— a todos los demás y que eso, aunque criticable por sus métodos, había traído consigo un período de una prosperidad desconocida. Argüían también, para atacar a sus rivales, que sería un error grave bautizar toda una Edad a partir de unos eventos tan escasos: las revoluciones son, por

definición, algo que sucede muy cada tanto y por ende, decían, no son una característica sino una anomalía de este o de cualquier período.

Y el debate seguía, pero últimamente los «occidentalistas» han dado con un argumento cínico que puede inclinar la balanza a favor de su etiqueta: que, más allá o más acá de su nombre, nuestra edad ha sido sin duda la más mortífera de la historia de la humanidad; cientos de millones de víctimas de guerras y genocidios lo atestiguan. Por eso, arguyen, los «revolucionistas» antioccidentales deberían agradecer que Occidente esté dispuesto a cargar con el peso de estos siglos siniestros. El argumento es astuto y parece estar a punto de resolver el entuerto. Se esperan novedades muy pronto, en los próximos años).

IV

No sabemos, pero muchos suponen que sí.

No sabemos, y algunos

lo sabemos.

No sabemos. Y es casi un lujo, si no fuera por lo desesperante, pero estamos en uno de esos atardeceres revueltos que esconden sus cartas, las mezclan, te confunden incluso cada tanto sobre el nombre del juego. No sabemos y es justo incluir en ese plural a los que lo sabemos y a los que no lo saben. Mejor dicho: nadie sabe, pero algunos creen que sí. Los que sabemos que no sabemos hemos dado un pequeño paso hacia adelante —a menos que sea, claro está, un paso hacia un costado o hacia atrás, cómo saberlo.

No sabemos. Vivimos tiempos de extrema confusión: uno de esos cambios de ciclo que logran que muchas de las cosas que dábamos por establecidas estén dejando de serlo so pretexto, paradójico, de que debemos volver a un supuesto pasado donde supuestamente todo fue mejor. Esto, en la política actual, tiene un nombre: se llama reaccionario. No es conservador, porque conservadores son los que quieren que las cosas sigan siendo como son, estando como están; conservadores somos, lamentablemente, en estos días los progres y otras izquierdas que tratamos de conservar los derechos luchados y adquiridos —la igualdad ante la ley, la libre circulación de las personas, la presunción de inocencia, la igualdad de sexos y géneros, la salud pública, la democracia, esas cositas. No, todos estos señores y señoras de las ultraderechas no son conservadores; son reaccionarios. O sea: tratan de encabezar una reacción que lleve a nuestras sociedades a adoptar muchas de las reglas y características que supuestamente tenían en ese tiempo ido.

Es un tiempo cuya primera calidad, por supuesto, es no haber existido. Nos lo cuentan, nos lo inventan. La democracia, últimamente, sirve para que se rían de nosotros y nuestras ignorancias: para mostrarnos lo caro que pagamos no saber.

Un tiempo cuya segunda calidad —contradictoria y complementaria de la primera— es que resulta muy creíble: ¿por qué no podríamos hacerlo, si ya lo hemos hecho? Si nuestros abuelos vivieron así, nosotros nos merecemos vivir como ellos, como se vivía antes de que los corruptores arruinaran todo —insiste la ignorancia.

Un tiempo cuya tercera calidad es su hipocresía: te ofrece, so pretexto de que «entonces todos vivían mejor», volver a sociedades donde, para empezar, la desigualdad era tan bestia que ni siquiera se podía nombrar.

Todo esto para ocultar la característica principal, definitoria de nuestro tiempo: que hacía mucho que la fuerza pura y dura del dinero no se imponía tan descaradamente. Vivimos bajo el poder de unos pocos señores que están entre los más ricos de la historia y no se privan de mostrarlo ni ejercerlo. Hacía mucho que los dueños de las grandes fortunas —«plutócratas», los llamaban los viejos revolucionarios— intentaban disimular sus influencias en las decisiones políticas importantes: había cierto consenso para creer que no debían meterse y ellos, de algún modo, lo asumían e intentaban hacerlo entre las sombras. Las sociedades ya no lo exigen y ellos lo saben, lo aprovechan. Son obscenamente pocos, manejan obscenamente mucho, y la palabra obscenamente no es ningún desliz: quiere subrayar que lo hacen con una desvergüenza y una impunidad que no habíamos visto en mucho tiempo. Fue otra de esas cosas que nos tomaron por sorpresa.

No sabemos. De pronto

pasó un viento

que nos dio vuelta las cabezas

y los pelos. No sabemos

qué fue y ya nos toca

saber cómo enfrentarlo.

El sacudón brutal fue hace justo diez años, cuando de pronto vimos que no habíamos visto nada. En 2016 tres hechos distintos y muy parecidos nos atacaron a traición: primero el Brexit, la confirmación de que el viejo provincianismo británico tenía más votos que la nueva Inglaterra «global y moderna»; después el referéndum en Colombia, donde muy pocos imaginaban que alguien pudiera rechazar un acuerdo de paz y sin embargo el No ganó; por fin, el triunfo en las elecciones americanas de un señor que parecía encarnar todo lo que Estados Unidos no era y encarnó lo que Estados Unidos realmente es.

En los tres eventos pasó tres cuartos de lo mismo: las personas que trabajan de entender la sociedad —políticos, sociólogos, periodistas, cómicos y demás peritos con o sin carnet— no habían entendido un carajo. Imaginaban que sus países estaban hechos de gente muy parecida a ellos aunque un poco menos algo. Y en cambio esas votaciones les hicieron saber que había millones que los detestaban: que llevaban décadas sintiendo que sufrían las mentiras y manipulaciones y fracasos de los que hablan bonito, el desprecio de los que hablan bonito, el desinterés de los que hablan bonito, gente que se ocupaba mucho de cosas que les importaban poco y tan poco de las que les importaban mucho.

El resultado fue un fenómeno que no habíamos previsto: la condena de la inteligencia. Es muy difícil definir la inteligencia: rebaños de personas harto inteligentes lo intentaron sin éxito y yo recuerdo un niño muy repipi que cada vez que le decían que era inteligente preguntaba qué es ser inteligente —y parecía muy inteligente.

Pero, más allá de firuletes, podemos definir que la forma de la inteligencia que tantos repudiaron es esa que se manifiesta y consolida con la más pomposa educación formal, esa donde se aprende algo más y se conoce a más gente útil. Esa que te permite acceder a puestos de poder político y económico que te ofrecen una vida supuestamente mejor —viajes, casas bonitas, consumos culturales, cónyuges deseables, lujos varios— que las de los demás. O que, incluso, te abre las puertas de

su contraparte buenista: los necios que aprovechamos esa inteligencia y esa educación para explicar a los demás qué deberían hacer para renovar sus vidas, los que mantenemos la rara idea de que el mundo debería ser mejor.

Así que, aún sin terminar de saber qué es la inteligencia, sabíamos que era un bien bien cotizado y que, al menos desde la Ilustración, desde que el poder político y el poder económico dejaron de ser estrictamente hereditarios, sirvió para que sus portadores manejaran el mundo. Y que lo manejaran —suave perfidia de las democracias— por supuesta decisión de todas esas personas que se creían menos inteligentes y creían que esos inteligentes merecían gobernarlos o que, incluso, les convenía que los gobernaran porque sabrían hacer las cosas.

Pero se fueron acumulando agravios. Los inteligentes que gobernaban nunca hacían lo que habían prometido y, muy a menudo, aprovechaban su poder para quedarse con el dinero ajeno. Y los inteligentes que no gobernaban seguían explicando cómo debía ser el mundo y tratando de imponer reglas que a muchos les importaban poco. Desde el estado les decían qué debían hacer; desde los banquitos, cómo debían ser.

Millones y millones de personas empezaron a hincharse las pelotas. Esos señores y —menos— señoras tan inteligentes se creían con derecho a gobernarlos y, en general, los desdeñaban sin ningún disimulo; la reacción más amplia y más lógica fue el resentimiento. El clásico movimiento pendular: de pronto, todo lo que sonara educado sonaba sospechoso. Así tantos, en países distintos y distantes, se mostraron hartos, con una extrema voluntad de cambio: hubo tiempos en que una situación así era el escenario ideal para el «estallido» de una revolución.

Esta vez produjo reacciones.

V

No sabemos.

Y es casi un lujo, si no fuera por lo desesperante.

En todo caso —en todo paso— no sabemos, y no sabemos qué intentar para parar esta caída. Por eso creemos que es decisivo, en un momento como este, explorar cómo fue que nuestras sociedades produjeron, a partir del siglo XVIII, algunos de los cambios más extraordinarios que el mundo ha conocido. Pasar de vidas que duraban en promedio cuarenta años a vidas que duran setenta u ochenta, de sociedades regidas por reyes absolutos a otras donde las personas supuestamente eligen a quienes las gobiernan, de la esclavitud a las jornadas de ocho horas, de mujeres encerradas en sus casas bajo el poder completo de sus hombres a mujeres con derechos semejantes, de un analfabetismo casi total a una extendida alfabetización —y así de seguido. Por supuesto que las diferencias y las injusticias que sobreviven son enormes, pero las mejoras son pasmosas. Y todo esto sucedió en unos cuantos años llenos de energía. Por eso intentamos revisar los eventos que hicieron de nuestra Edad Occidental un período particularmente fascinante de la historia humana: recorrer esas instancias que cambian muchas vidas para ver qué pueden aprender de ellas los que estén interesados en que muchas vidas cambien.

Seré, por una vez, sincero: durante mucho tiempo imaginé que este trabajo consistiría básicamente en un recorrido y análisis de las revoluciones que se sucedieron en la Edad Occidental. Al fin y al cabo soy un viejo que nunca dejó de estudiar historia. Sin mayor cuestionamiento, por pura costumbre historicista, imaginaba que gran parte de

los cambios se forjaron en esos conflictos. Y, sin embargo, mientras más los recorría más decisiva aparecía la influencia de unos factores que la historia suele desdeñar.

Hablamos de esos procesos que, por oposición a la revolución, podríamos llamar evolución, evitando, por un lado, el matiz lisonjero de la palabra y, por otro, la referencia a su tradicional sentido darwinista. Así, deberíamos definir una evolución como aquello que sucede cuando un grupo o una persona descubre, inventa o propone un aparato, un proceso, una combinación distintos con la meta de conseguir dinero, fama, mejoras técnicas, soluciones a determinados problemas y, más allá de su intención, ese nuevo aparato o proceso o combinación producen, además del fin que perseguían —o no—, unas consecuencias que lo exceden por completo. Cuando el doctor John Leal decidió, 1908, purificar con cloro los depósitos de agua corriente de la empresa que lo empleaba en Jersey City, amenazada de sanciones por una inspección, no podía imaginar que su intervención química reduciría radicalmente la mortalidad infantil en todo el mundo, cambiaría la forma de la familia tipo y el lugar de los niños en nuestras sociedades. Aunque también es cierto que, para que su intervención se extendiera por el mundo, fue preciso que muchos pueblos se liberaran de los poderes que lo impedían o que, simplemente, no lo veían necesario.

(O, mucho más inaugural, casi inocente, tan definitorio: aquella chica temblorosa de frío, estremecida por los rayos, que ve florecer llamas en el arbusto donde ha caído uno y le gusta y se acerca y siente el calorcito, se acerca un poco más, extiende las palmas de las manos hacia esos bichos de color caliente, se siente confortada. Y al otro día se lo hace entender a otras hijas de su misma madre y ahora todas esperan más rayos para ver cómo era eso del fuego y varias veces caen y encienden llamas y ellas los disfrutan y una piensa si no podrá atraparlo de algún modo y varias veces más lo intentan hasta que al fin encuentran unas ramas que se queman despacio, que les guardan el fuego y les permiten llevarlo hasta otras ramas: hacer una fogata, manejar las llamas.

Pasaron miles de años, cada vez más llamas. Con ellas se calentaron, se iluminaron, se defendieron de las fieras, transformaron bosques impenetrables en planicies de caza, la noche en día, el frío en calorcito, cocinaron: transmutar sus alimentos con fuego les permitió comer tantas cosas que antes no, mejorar sus cuerpos, desarrollar sus cerebros, hacerse más hombres, más y más mujeres. El fuego fue una de las primeras herramientas; gracias a ella, los homos se distinguieron de los animales: pudieron hacer mucho más que lo que sus cuerpos les permitían, ser más que lo que eran, pensar cómo ser más, inventar, reinventarse. Multiplicar sus fuerzas y, así, multiplicarse.

Después, durante todo el tiempo, el fuego fue el centro de nuestras vidas. Por algo el hogar se llama hogar, el lugar de las llamas. Todo venía del fuego: la cocina, por supuesto, pero también la calefacción, la agricultura, las armas, los cultos, las historias, la luz, las maneras de transformar el metal y la madera y las demás materias. Con el tiempo, otras funciones fueron agregándose: las máquinas que crearon las grandes industrias funcionaban a vapor, los transportes que cambiaron el mundo también se movían por combustión de carbón o petróleo, todas formas del fuego: el fuego nos llevó a la Luna. Y así fue, hasta hace nada: diez, quince años, el principio del fin de la Era del Fuego, la evolución más larga y más total).

Evoluciones y revoluciones: de su interacción surgieron casi todos los rasgos —siempre mutantes— que nos definen en cada momento. Por apuntarlo de una forma bruta: a veces pareciera que hay revoluciones que no cambian nada y pequeños

eventos e inventos que lo revolucionan todo, a través de la evolución que desencadenan. O, dicho de otra manera: que quizá lo que llamamos revolución no siempre lo es y lo que llamamos de muchos otros modos —o ni siquiera llamamos— puede serlo.

Así que este trabajo, sin dejar su propósito de examinar las formas de la revolución, intentará revisar también esas interacciones. Para lo cual, de todos modos, es necesario tratar de repensar qué significa la palabra revolución, el concepto de revolución, el modelo de revolución —que no sabemos. A tal punto no lo sabemos que no sabemos con certeza si estamos hablando de un concepto pasado —un elemento histórico— o de uno presente —un elemento político— y, por lo tanto, futuro.

Vamos a intentarlo. Para empezar, una petición de principios: una revolución solía ser un momento cumbre de la solidaridad humana, ese en que miles de personas emprenden algo que puede llevarlos a la muerte, y no lo hacen por un apetito personal sino porque han decidido que pueden colaborar para que sus gentes —sus parientes, sus vecinos, sus compatriotas, sus compañeros de trabajos— no sigan viviendo como viven. Es un momento extremo: ese donde muchos arriesgan lo que no tienen y lo poco que tienen por ese fin confuso que supimos llamar el bien común. Mas allá de sus diversos efectos, hay pocas situaciones donde la generosidad ocupe tanto espacio.

Y ponga en marcha una ilusión: «Los desesperados no se rebelan, porque la revolución es un acto de esperanza», escribió hace más de un siglo el príncipe anarquista Piotr Kropotkin.

Durante mucho tiempo creímos que era cierto. Ahora querríamos creerlo: tenemos la esperanza.

M. C.

El Gasco, 2025

1

LOS PRINCIPIOS DE LA REVOLUCIÓN

Sé que hay un ser

en la lejana Besarabia

que sube las escaleras y las baja

y las vuelve a subir y también a bajarlas,

una vez y otra vez y todavía

como si alguna vez una escalera

hubiese ido a alguna parte.

(Y a veces he pensado

que ese ser era yo

pero yo nunca estuve en Besarabia).

Desde 1215, cuando un hato de nobles ingleses obligó a su rey Juan sin Tierra, el hermano bobo de Ricardo Corazón de León, a firmar la famosa Magna Carta y aceptar que no podría tomar ciertas decisiones sin consultarlos, Inglaterra había ido organizando un régimen más o menos mixto, fluctuante, donde la autoridad del rey era moderada por la de una asamblea de grandes señoros. Ese Parlamento comprendía una Cámara de los Lores —o nobles del reino— y una Cámara de los Comunes —o ricos del reino—; el rey tenía el derecho de convocarlo cuando le pluguiera, y no solía pluguirle salvo que lo necesitara mucho. Lo necesitaba, básicamente, cuando quería establecer un nuevo impuesto. El Parlamento había conseguido reservarse esa función aparentemente menor pero tan decisiva: los reyes siempre estaban en deudas —por su estilo de vida y, sobre todo, por lo caros que les costaban sus ejércitos de mercenarios— y necesitaban esos impuestos para mantenerse y mantenerse en el poder. Así que debían convocar a los parlamentarios mucho más que lo que habrían querido y hacerles concesiones que les pateaban el hígado, el orgullo, la nunca bien ponderada faltriquera.

A fines del siglo XVII muchas décadas de peleas internas, golpes palaciegos, disputas religiosas, magnicidios diversos parecieron resolverse con el derrocamiento de un rey católico, James II, el nombramiento de una pareja más o menos protestante, William & Mary, y, más que nada, la ampliación del poder del Parlamento que, a partir de ese momento, cogobernaría con los reyes ingleses. Aquel parlamento manifestaba una voluntad curiosa, olvidada durante muchos siglos: dirimir cuestiones políticas con la palabra. Así inauguró dos partidos, los whigs y los tories, que siguieron metamorfoseándose a través del tiempo en Inglaterra —y en muchos otros países.

Y fue entonces, decíamos, cuando algunos empezaron a decir revolución para hablar de un enfrentamiento entre facciones del poder —simplificando: nobles contra burgueses, terratenientes contra comerciantes— que produjo ciertos cambios en su estructura. La palabra estaba echada, aunque algunos sostienen que, aquella vez, los caballeros ingleses hablaron de revolución para describir la vuelta a un estado anterior, mejor por anterior; para decir que, como el planeta que completa su órbita, las cosas ya estaban otra vez en su lugar.

En cualquier caso, la palabra recién empezaría a circular con fuerza en dos de las tres lenguas poderosas de Occidente unos cien años más tarde: la Revolución Americana y la Revolución Francesa terminaron de imponer el término y la idea. Y es curioso porque, pese a las opiniones habituales, estos movimientos aparentemente semejantes arden de diferencias.

La Revolución Americana es un proceso relativamente breve: a principios del 1600 la monarquía inglesa vendió a varios empresarios el derecho de establecer colonias en las costas del norte de América, y sus compañías se lanzaron a la industria de ocupar. No los justificaban coronas ni cruces ni pendones: era puro business. No era pingüe: hacia 1625 habían llegado unas dos mil personas blancas, mayoría de hombres rudos que arrebataban tierras a sus dueños locales. Lentamente, las colonias fueron creciendo, sus pueblos también; siglo y medio después unos dos millones de europeos prosperaban sin grandes alardes gracias a la agricultura y al comercio. Seguían siendo pocos: en esos días Inglaterra tenía ocho millones de habitantes, Francia más de veintiséis. Representantes de la corona —y sus flacos batallones— gobernaban los territorios pero las vidas de estos colonos eran bastante autónomas. De hecho, sus primeros cabreos importantes aparecieron cuando el gobierno inglés quiso cobrarles nuevos impuestos. Los rebeldes decían que «No taxation without representation»: que

si querían ponerles impuestos les dieran la posibilidad de discutirlos en algún tipo de parlamento, como venía sucediendo desde hacía tanto en la Madre Isla.

Alguna vez querría leer una historia razonada del impuesto, sus formas y maneras, su influencia en el devenir de la humanidad. Pocos sistemas de poder han sido tan variados y tan constantes, tan decisivos en nuestras sociedades. También aquella vuelta: por esos impuestos empezaron los enfrentamientos, que se pusieron groseros una tarde de marzo de 1770, en Boston, cuando unos cuantos colonos rodearon a un grupo de soldados ingleses en una calle del centro. Los soldados se asustaron y dispararon sus mosquetes, mataron a cinco manifestantes y la jornada pasó a llamarse «la Masacre de Boston». La masacre fue módica pero sus culpables fueron absueltos y los ánimos se caldearon más y más.

Durante los seis años siguientes distintos encontronazos fueron radicalizando las posiciones, y hubo incluso un par de batallas menores entre los soldados ingleses y el flamante ejército «patriota», y aquel momento heroico en que unos cuantos colonos disfrazados de indios echaron a las aguas del puerto de Boston unas bolsas de té para rechazar otro impuesto inconsulto: el famoso Tea Party —y su uso de la ironía como un arma política.

Hasta que, en junio de 1776, representantes de las trece colonias se reunieron en Filadelfia para debatir su posible independencia de la corona inglesa. Dos hechos destacan: que esa superstición tan norteamericana que hace que sus edificios no tengan piso trece, por ejemplo, debió ser una adición posterior. Y, también, que no estaban del todo convencidos de liberarse, ya que debieron deliberar semanas. Mientras tanto, Thomas Jefferson y otros cinco delegados preparaban una declaración. Finalmente, tras idas y vueltas, la proclamaron el cuatro de julio, aseguraron larga vida y prosperidad a las fábricas de fuegos de artificio e inauguraron una forma de gobierno enteramente republicana, sin jefes por derecho divino o sanguíneo sino mandatarios elegidos en elecciones por una pequeña minoría de varones blancos ricos. Su primer presidente, George Washington, candidato único, consiguió veintiocho mil votos —alrededor del uno por ciento de la población de aquellos Estados Unidos. No es que los demás no quisieran votarlo: unos pocos vivían apartados o no conocían el mecanismo; la mayoría —pobres, mujeres, negros, indios, extranjeros— lo tenía prohibido.

Pero surgía, por primera vez en mucho tiempo, una nueva república, con gran despliegue de latinajos para subrayar su filiación con la vieja República romana —sin tener en cuenta, quizás, o quizá sí— que aquella república pronto se convirtió en imperio.

Antes tuvo que pelear por su supervivencia. Desde el principio el rey inglés, Jorge III, despachó un ejército numeroso para conservar sus territorios: la guerra duró varios años y terminó involucrando incluso a Francia, cuyo ejército monárquico se alió a los republicanos norteamericanos contra su enemigo más íntimo.

Fue curioso que las tropas de Luis XVI pelearan a favor de esa revolución que, con el tiempo, se identificaría tanto con aquella que terminó por arrancarle la cabeza; fue curioso que los enormes gastos de esa guerra en América contribuyeran tanto a la crisis que llevó a su caída. Pero la Revolución Francesa fue un proceso radicalmente distinto. Para empezar, la evidencia: una rompió lazos coloniales, la otra trató de romper un orden social. Y el 14 de Julio y la toma de la Bastilla y las guillotinas y la

Marsellesa y demás alonsanfán son el resultado de un largo proceso social y cultural que ya llevaba siglos corroyendo aquella monarquía feudal de derecho divino.

La Revolución Americana modificó muy poco el orden social de las colonias: la burguesía agraria y comercial que explotaba esos territorios bajo el control de una pequeña capa de burócratas británicos siguió haciéndolo sin esa capa, bajo su propio poder. Se ahorraron algún dinero, discusiones inútiles, ciertas humillaciones y se dieron el lujo de imaginar que habían inventado algo —porque habían inventado algo: un orden que les permitió ser, ya sin sus jefes colonizadores, levemente más libres y empezar a someter o aniquilar a sus propios colonizados, los naturales de la tierra y los blancos pobres.

En cambio la Revolución Francesa fue el intento de una burguesía en pleno ascenso de dejar de someterse a unos pocos miles de nobles que, a sus ojos, eran perfectamente parasitarios y superfluos. Eso sí suponía un cambio extenso e intenso en el orden social francés: fue lo que intentaron —y, provisoriamente, estaban concretando.

Para eso fue necesaria la movilización de muy distintas capas del país más poblado de Occidente entonces, una sociedad mucho más compleja que la norteamericana. Desde los grandes banqueros y comerciantes hasta los sirvientes y los artesanos y los campesinos semiesclavos, pasando por una clase media creciente de médicos, tenderos, orfebres, abogados y demás burgueses, muy pocos franceses quisieron mantener sus destinos ligados a su rey. La revolución fue —como suelen— una tromba surgida de muchas décadas de choques irresueltos. Esos choques —todas esas maneras en que grupos muy diversos sufrían el poder monárquico— llevaron a una alianza extremadamente amplia entre facciones con intereses tan distintos. Las revoluciones —supimos desde entonces— suelen suceder cuando el poder en el poder se labra demasiados enemigos y muchos de ellos, que pueden diferir en casi todo, coinciden en aliarse para enfrentar a ese enemigo insoportable.

Hubo entonces, verano del 89, una chispa —que podría haber sido cualquier otra—: en medio de las discusiones entre el rey y su asamblea por ver quién imponía tal o cual minucia, unas balas de más enfurecieron al bajo pueblo parisino y su toma de la prisión de la Bastilla llevó el enfrentamiento a otro nivel. La caída del fuerte fue el símbolo de que el poder que defendía estaba roto —y tan símbolo fue que, poco después, un empresario patriota y tramposito ofreció encargarse gratis de limpiar sus restos y se hizo de oro vendiendo sus pedazos como reliquias insolentes. No hay mayor consagración del peso de un evento que verlo transformado en souvenir. Por eso, seguramente, recordamos aquella revolución como un asunto parisino. Y, sin embargo, en casi todas las ciudades del reino —y los pueblos y los campos— hubo alzamientos, rebeliones, incendios de castillos, muertes de los odiados.

(Una razón central del inicio de la revolución fue el hartazgo de los burgueses frente al privilegio secular de los nobles y la iglesia católica, dueños de la gran mayoría de la tierra francesa, que no pagaban impuestos. Ahora, doscientos cincuenta años después, los grandes millonarios pagan una proporción de impuestos infinitamente menor que usted y que yo. Para eso contratan un ejército de abogados, contadores, diputados, presidentes, perros y demás expertos en el tema).

La Revolución Francesa inauguró ese modelo de pinzas o doble poder que muchas otras revoluciones políticas retomarían: por un lado, hombres y mujeres en la calle, movilizados de distintas maneras para expresar su voluntad de cambio; por otro, una

asamblea o congreso u otra instancia que ejerce un poder político sostenido por la movilización de aquellas personas en la calle que le permite tomar, en su nombre, decisiones —que a su vez, para concretarse, necesitan el apoyo de la calle.

La revolución seguía adelante cada día, la vorágine: el tiempo en las revoluciones dura tanto porque sus días están llenos de lo que nunca antes. «Cuando lo extraordinario se vuelve cotidiano, es la revolución», dicen que dijo uno que dejó todo por hacerla —y dejó todo por hacer. Un orden destinado a durar para siempre, uno que parecía en orden desde siempre, se caía a pedazos: es tan extraño ver que sucede lo que no podía suceder.

En los meses siguientes Luis XVI se siguió derrumbando. La Asamblea empezó a preparar una constitución donde él mandaba poco y, en unas semanas, decretó el fin del régimen feudal, la disolución de las órdenes religiosas, la incautación de los bienes de la iglesia y proclamó, famosamente, la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, esas pocas páginas que cambiaron la idea que nos hacíamos de nosotros mismos.

El proceso siguió, y siguió sentando precedentes: que una vez cumplida la tarea común de acabar con el tirano, la alianza se deshace en todo tipo de conflictos. Por eso la revolución duró lo que duró: historiadores dicen que cinco años, hasta la caída de Robespierre y sus jacobinos; otros dicen que diez, hasta que Bonaparte se quedó con todo. En cualquier caso, fueron cinco o diez años de agitación casi constante, llenos de marchas y contramarchas, represiones y guerras, cambios sorprendentes.

Fue su propia complejidad —la confluencia de tantos sectores— la que le permitió concretarse y terminar guillotinando al rey. Fue esa complejidad, también, la que prolongó y, al fin, desarmó el movimiento revolucionario. Las bandas políticas que fueron ocupando, una tras otra, el nuevo poder republicano, no duraban y su desalojo suponía torrentes de sangre y despilfarro de cabezas. En esos años se fue moldeando el modelo que tantos repetirían: un inicio en que muy distintas fuerzas se unen para derrocar al enemigo común y, en cuanto lo consiguen, se lanzan a combates despiadados entre ellas para ocupar el poder revolucionario y, por lo tanto, llevar el proceso en la dirección que pretenden. Con frecuencia lo más sangriento de una revolución no era ese primer momento, ese que llamaríamos «revolución» por excelencia, ese que ilustra los libros escolares, sino las luchas intestinas que empezaban a partir de la victoria, que duraban hasta que uno de los contendientes se imponía e inauguraba un largo período de poder autoritario: Napoleón en Francia, Stalin en la Unión Soviética, Boumedien en Argelia, Deng en China.

Siglo y medio después un judío ruso escribiría sobre la «revolución permanente» y décadas más tarde un intelectual francés propondría la «revolución en la revolución»: las dos nociones son tan apropiadas para describir lo que pasaba en Francia que aquella República nunca llegó a consolidarse —lo cual facilitó la restauración monárquica, primero con Napoleón y finalmente con Luis XVIII. Además, la identificación de la revolución con la inestabilidad extrema y su consecuencia directa, la guillotina en serie, no le hizo ningún bien.

A diferencia de la Francesa, en el legado de la Revolución Americana pesa más lo que construyó que lo que destruyó. Se podría postular que la sociedad que surgió de ella fue mucho más «moderna» que la francesa. Quizá porque las trece colonias tenían pocos años de historia desde que las fundaron inmigrantes sin diferencias sociales significativas: a lo largo de esos años, el poder político había sido la administración

británica, así que era fácil desarmar ese poder deshaciéndose de esa burocracia extranjera. Desechar poco, inventar mucho es un modelo posible de revolución —pero solo es posible en ciertas circunstancias.

Al construir un sistema político donde la expulsión del poder británico había dejado un espacio vacío, los «padres fundadores» americanos produjeron una estructura realmente nueva basada en la representación de los ciudadanos, la presencia de una justicia supuestamente imparcial y la elección de un jefe por períodos limitados. Aquellos padres rechazaron cualquier tentación monárquica y crearon un sistema de gobierno que no había funcionado hasta entonces y que, de ahí en más, se convirtió en un modelo que muchas nuevas repúblicas imitaron.

Y aun así, en lo social, la revolución norteamericana intentó muy poco. Lo muestran, por ejemplo, los tímidos intentos de redistribución de cada una. Si Francia decretó el fin de las posesiones feudales y la entrega de algunas tierras a sus antiguos siervos, Estados Unidos tenía tanta tierra vacía que entregaba a cada colono que quisiera arriesgarse a poblarla «dieciséis acres y una mula». Francisco de Miranda, caraqueño rico y educado, el primer gran intelectual de la independencia hispana, visitó aquellos Estados Unidos en 1783 y se sorprendió del maltrato a los indios y esclavos, de la pobreza de muchos campesinos blancos y, sobre todo, del peso y moralismo de su religión y el control extremo de los padres de aquella patria a sus mujeres, «recluidas en sus casas como en monasterios y tan sometidas a sus maridos como nunca antes lo había visto».

La Revolución Francesa, en cambio, pretendía desarmar una estructura antigua y sólida que sus precursores llevaban siglos criticando. Lo hizo con una audacia y una intensidad admirables: expulsó y ejecutó a reyes y satélites, acabó con las marcas del sistema feudal, expropió las tierras de la iglesia católica, creó su propia religión laica, inventó el ejército ciudadano y tuvo incluso el valor de hacer lo que ninguna otra intentaría siquiera: establecer su propia forma del tiempo. A partir de entonces se consolidó la idea de que la forma de cambiar las vidas de las personas era una «revolución», entendida como la conquista del poder político, a partir del cual se tomarían las medidas necesarias para esos cambios.

Pero la energía y la violencia que —probablemente— necesitaban tantas transformaciones terminó por jugarle en contra y propiciar una vuelta a las formas anteriores. La Francesa inauguró esa tradición según la cual las revoluciones son Chronos que se comen a sus hijos —y, por supuesto, a tantos más. Quince años y quince mil guillotinados después de la toma de la Bastilla, Napoleón Bonaparte era coronado emperador y el orden monárquico tan laboriosamente destruido volvió a regir hasta 1870.

Cantemos paradojas. La Revolución Americana, que no quería ni necesitaba cambiar demasiado, produjo un cambio de modelo que sería imitado por docenas de naciones nuevas; la Revolución Francesa, que quería y debía cambiar todo, terminó abriendo paso a siete décadas de regímenes tan parecidos al Antiguo —aunque, al mismo tiempo, se instaló como el modelo más «puro» de revolución, ese que, de una manera u otra, voluntaria o involuntariamente, tantos imitaron durante los dos siglos siguientes.

Por fin, aunque una produjo un cambio radical y duradero en la estructura política de su país y la otra un fracaso estrepitoso, las dos se parecen en que las vidas de la mayoría de sus poblaciones siguieron siendo, tras las revoluciones, muy parecidas a sí mismas. La Revolución Americana no se planteó siquiera cambios importantes de las

conductas cotidianas. La Francesa los intentó todos, desde el calendario hasta el divorcio, desde la confiscación de las tierras feudales hasta la abolición de la esclavitud y, por encima de todo, la enorme fuerza simbólica de matar al rey —pero ninguna de estas transformaciones seguía vigente quince años después.

Una revolución cambió la cúpula del poder de una vez y para siempre, la otra lo hizo solo por unos años y, en ambos casos, a mediano plazo, la vida de millones no se vio particularmente modificada —o, diríamos, revolucionada.

(Es curioso topar, dentro de la furia renovadora de la Revolución Francesa, con el peso de la tradición. Se diría que aquellos iconoclastas, regicidas, constructores de una sociedad nueva necesitaban, para serlo, una base pasada que los legitimara. Aquella revolución se pensó —y por momentos se proclamó— como una recuperación de las mejores tradiciones romanas: la «república», el nombre del nuevo régimen, es absolutamente latino, y lo mismo son el «triunvirato» y el «consulado» que aparecieron poco después e incluso el «imperio» de Napoleón, 1804. Y los meses del nuevo calendario tenían raíces romanas igual que los discursos y lecturas y el Panthéon y la columna Vendôme y la famosa moda Imperio que cubrió a las señoras elegantes con túnicas de «sencillez republicana».

También en esto los franceses serían precursores: es muy difícil lanzarse al futuro sin pensar que el pasado te sostiene, que hay algo en él que garantiza que lo que quieres hacer ya ha sido hecho y puede, por lo tanto, volver a serlo).

Las dos revoluciones contribuyeron enormemente a organizar el papel del estado tal como lo conocemos. De distintas formas despojaron de sus prerrogativas a la vieja dupla de monarcas —Dios y el rey— y crearon instituciones que retomaron sus funciones: registro civil, educación, seguridad, milicia, después salud, justicia y otras. Aquellas «revoluciones burguesas» armaron el modelo de estado que todavía funciona: quizás esa sea su herencia más duradera. Ambas comparten, también, la enunciación de unos principios que ninguna nación había garantizado hasta entonces. Y ambas fueron proclamadas por asambleas: 56 hombres en Philadelphia, 1.145 hombres en París —y ninguna mujer en ninguna de las dos. Recordadas estas semejanzas, es interesante bucear en las diferencias.

En el preámbulo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, 1776, dice que «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness» —que «es evidente que todos los hombres fueron creados iguales y fueron dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre ellos la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad».

En cambio la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano que lanzó la Revolución Francesa el 26 de agosto de 1789 dice en su artículo uno que «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune» —«Los hombres nacen y se mantienen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden estar basadas en la utilidad común»— y, en su artículo dos, que «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression» —«La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión».

En Francia los hombres nacen iguales; en Estados Unidos son creados iguales, In God we trust. La declaración francesa es cuidadosamente laica; la americana, decididamente religiosa, tácitamente cristiana. Y sus derechos tampoco son los mismos. En Estados Unidos, «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»; en Francia, «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». La comparación es curiosa: la libertad es la única que aparece en las dos declaraciones —de dos países que, entonces, consideraban legal la esclavitud. En Estados Unidos la vida sería un derecho; en Francia, un movimiento que acabaría con tantas no lo declara como tal. En cambio en Francia la propiedad es un derecho; mientras tanto, el gran país capitalista no la incluye en su lista básica. El paralelo más curioso quizá sea que allí donde los Estados Unidos ofrecen como derecho inalienable «la búsqueda de la felicidad», en Francia ese lugar lo ocupa «la resistencia a la opresión». Se podría decir que el derecho americano es rabiosamente individual allí donde el francés es necesariamente social. Pero también se podrían decir tantas otras cosas.

Por ejemplo, que ambas declaraciones hablaban muy claramente de «los hombres». Era el fiel reflejo de una época en que la enorme mayoría —incluidos los más «ilustrados»— acordaba en que una mujer era un ser dominado por sus emociones e incapaz, por lo tanto, de ejercer la razón. Lo pensaban incluso muchas de estas mujeres, republicanas, revolucionarias, que no cuestionaban ese papel tradicional: creían que era lógico que el gobierno siguiese siendo cosa de hombres y que las mujeres intentaran ser buenas esposas, buenas madres.

Así que entre los cientos de delegados a la Asamblea Constituyente no había ninguna mujer y, en general, los hombres no les permitían tomar la palabra en los espacios políticos. Pero el 5 de octubre de 1789 fueron miles de mujeres del pueblo las que, hartas de pasar hambre, marcharon al palacio de Versalles, a treinta kilómetros de París, donde se había refugiado el rey, su corte y la Asamblea, para traerlos de vuelta a la ciudad y tenerlos cerca, para que respondieran. Las encabezaba una vendedora de frutas y verduras del mercado central, Marie-Reine Adou.

La participación de las mujeres se volvió costumbre. Muchas salían a la calle, se manifestaban cuando podían, las reprimían, las mataban incluso. Pero seguían sin tener un papel en los engranajes políticos. En 1792, cuando los ejércitos de las monarquías europeas marchaban sobre Francia para aplastar a los rebeldes, la Asamblea llamó a todos los hombres a integrar el primer ejército ciudadano desde los tiempos de los hoplitas griegos. Las mujeres no estaban incluidas en el llamado —porque no había nada más supuestamente masculino que portar un arma— pero cien o doscientas se colaron: se travistieron en hombres y adoptaron nombres de varón y se alistaron. Casi todas fueron descubiertas más o menos pronto; casi todas conservaron sus puestos, ya mujeres, sin mayores problemas —pero en las numerosas pinturas y grabados de aquellos combates nunca aparece una soldada.

Y sin embargo una de ellas, Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt consiguió hablar frente a la Asamblea para reclamar la creación de una «falange de amazonas»: «Francesas, alcémonos a la altura de nuestros destinos, rompamos nuestras cadenas. Ya es tiempo de que las mujeres salgan de la vergonzosa nulidad donde la ignorancia, el orgullo y la injusticia de los hombres las mantienen cautivas desde hace tanto tiempo (…) Ciudadanas, ¿por qué no competiríamos con los hombres? ¿Pretenden ser los únicos con derecho a la gloria? No, no… Nosotras también queremos merecer una corona cívica y ganarnos el honor de morir por una libertad que puede resultarnos más deseada que a ellos, ya que los grilletes del despotismo pesan aún más sobre nuestras cabezas que sobre las suyas».

La propuesta fue, por supuesto, rechazada y burlada, y pronto llegaría el contrataque machista: todas las soldadas fueron expulsadas del ejército republicano. Pero poco a poco, consecuencia sobre todo de la gran pérdida de poder de la iglesia católica, las mujeres francesas consiguieron el derecho al divorcio, la autonomía financiera, la independencia de padres y maridos. Y empezaron a poder hablar —poquito— en los «clubes» revolucionarios y otros lugares públicos. Una de ellas, Louise de Kéralio, publicó en el Mercure un artículo donde proponía suprimir el vous como una rémora del viejo feudalismo: «Si yo me dirijo a alguien de vous (segunda persona del plural, usted, vosotros), ¿qué le estoy diciendo, tú y tu dinero, tú y tu título, tú y tus tierras?». La propuesta fue aceptada y el tuteo generalizado se transformó en uno de los símbolos de la revolución.

Y había más mujeres militantes, todas muy convencidas, muy republicanas, incluida la famosa Charlotte Corday, aquella muchacha que sorprendió al ciudadano Marat, quizás el más sanguinario de los jacobinos, en su baño y lo mató a cuchilladas con la esperanza de que su muerte trajera cierta paz: «Una muerte puede evitar cien mil», dicen que dijo —y no se refería a la suya, inminente. Es seguramente un signo de la época que una pacifista pudiera creer honestamente que la mejor forma de evitar la violencia era ejerciéndola a golpes de puñal. La revolución ya empezaba a debatirse entre el fin y los medios.

Seguramente lo más nuevo de la Revolución Francesa fue ese ambiente de agitación y pertenencia. Ese descubrimiento, por un lado, de que si suficientes personas se reunían podían producir un hecho decisivo: nunca había estado tan claro. Y, por otro, la sensación intensa de que todo eso que sucedía les pertenecía, de que lo que pasara con su ciudad y su país y sus leyes y sus estructuras ya no era solamente cuestión de unos pocos. Para no darle vueltas: lo más importante que hizo la Revolución Francesa fue inventar la política tal como la conocemos. Fue lo mejor que hizo —y lo peor. Y lo más importante de la norteamericana fue diseñar las bases de la democracia actual.

Desde entonces la inmensa mayoría de los movimientos sociales y/o políticos de cierto peso fueron llamados «revoluciones», y estas dos fueron los modelos más repetidos en la Edad Occidental. Los últimos grandes movimientos independentistas a la americana son la fundación de los países africanos hacia 1960; las rebeliones sociales a la francesa duraron algo más.

Y sin embargo, ya siguieran el modelo americano —descolonizador— o el francés —político—, se puede afirmar que muy pocas cambiaron las estructuras básicas de los sociedades donde sucedieron: que los pobres siguieron siendo pobres, los ricos siguieron siendo ricos, las desigualdades se mantuvieron o crecieron.

Aunque uno de los enunciados básicos de ambas revoluciones es la famosa «igualdad». Que no es económica o social. Es, a diferencia de lo que sucedía hasta entonces, la «igualdad ante la ley»: que ninguna persona tuviese privilegios legales por su nacimiento, por su sangre. Y, en principio, hasta allí llega; a partir de allí se establecen entre las personas todo tipo de desigualdades y, sobre todo, las basadas en su situación económica.

Se produce, entonces, una curiosidad semántica, una aberración social: que la igualdad sigue siendo un principio en las sociedades más desiguales; que, para grandes mayorías, la desigualdad no es lo contrario de la igualdad sino su complemento habitual.

A partir de allí la gran mayoría no piensa en condenar o recortar las diferencias sociales y económicas: al contrario, las sociedades surgidas de este ideario las han subrayado siempre. Pero lo curioso es que también los movimientos que se presentaron como grandes reformadores del orden social nunca llegaron a cambiarlo demasiado. El ejemplo más obvio es el de la revolución más conocida: Rusia, 1917. El gran país que debía empezar a construir el socialismo en el mundo fue una cárcel donde el poder absoluto de los zares fue reemplazado por el poder absoluto de la vanguardia esclarecida, donde la obediencia y la pobreza de millones y millones se mantuvo pese a los discursos, donde la falta de libertad siguió siendo tajante, donde setenta años de poder «comunista» dejaron, al derrumbarse, una sociedad tan estamentada como aquella que habían encontrado en sus inicios.

Habían cambiado, es cierto, las condiciones y justificaciones de esas diferencias.

Quizás uno de los grandes daños que hizo la Revolución Francesa fue establecer el ideal tipo de lo que debía ser una revolución y, de ahí en más, para legitimar cualquiera que intentara hacerlo había que compararla con el original —y el original fue, por lo menos, sangriento y autoritario.

Durante la Edad Occidental infinidad de movimientos se definieron como revoluciones. Sin embargo las más características, la revolución por antonomasia, fue la llamada «revolución socialista». Por eso vale la pena hacer una breve tipología de estos movimientos:

Hay unos principios teóricos: las sociedades están divididas en clases definidas por su lugar en la producción y la clase obrera o trabajadora debe tomar el poder para acabar con esta división. Hay un pequeño grupo de personas, generalmente más educadas que muchas, que se reúne alrededor de las ideas de organización social que corresponden a esos principios. Hay una convicción de que esos principios deben y pueden realizarse si se sostienen ciertas prácticas, cuyas varias opciones serán debatidas. Hay un sector social que es definido —por estas personas— como aquel que debe hacerlo. Hay un intento del pequeño grupo inicial de extender su influencia a ese sector social. Hay, a veces, la posibilidad de organizar una estructura colectiva que lleve adelante acciones destinadas a imponer esos principios teóricos. Hay, entonces, acciones que van desde la prédica de esos principios hasta el intento de imponerlos por la violencia —ya que su carácter redentor justifica cualquier medio que lleve a ese fin.

En un gran porcentaje —es imposible medirlo exactamente— la tentativa de toma del poder fracasa. Cuando no, pone en pie un gobierno muy excluyente, integrado por ese pequeño grupo que sigue definiendo los principios teóricos —y ahora prácticos— que deberían determinar la vida. Este grupo —de por sí reconcentrado y desconfiado— se considera el administrador de todas las verdades y se cree, por lo tanto, autorizado a hacer todo —todo— lo necesario para imponer su voluntad. Entonces, para sostener aquellos principios, que se basaban en la libertad y la igualdad, construyen una sociedad donde la libertad y la igualdad podrían ser un peligro para la concreción de sus principios, y son sistemáticamente desechados.

«Es indudable que no hay nada más autoritario que una revolución», escribió en 1873, en Sobre la autoridad, Friedrich Engels. «La revolución es un acto en que una parte de la población impone su voluntad a la otra mediante los fusiles, las bayonetas, los cañones, esto es, mediante elementos extraordinariamente autoritarios. El partido triunfante se ve obligado a mantener su dominación por medio del temor que dichas

armas infunden a los reaccionarios. Si la Comuna de París no se hubiera apoyado en la autoridad del pueblo armado contra la burguesía, ¿habría subsistido más de un día? ¿No podemos, por el contrario, reprocharle que no se haya servido de ella lo bastante?».

Desesperanza de las revoluciones: estoy convencido —me gustan estas afirmaciones imposibles de probar— de que, en la enorme mayoría de los casos, sus líderes las inician con las mejores intenciones. Suelen ser jóvenes dispuestos a perderlo todo para armar sociedades donde más personas vivan mejor. Sus intenciones, en general, son irreprochables. (Sí, la hubris, la convicción de que uno podrá hacer lo que tantos no pudieron. Es cierto, pero lo llamamos hubris cuando fracasa: si triunfa será genio o heroísmo o alguna cosa de esas. Sin hubris, supongo, viviríamos comodísimos acostados sobre pieles del oso más mullido en el mejor lugar de la caverna, esperando, con un poco de frío, que alguien descubra el fuego).

Jóvenes, digo, convencidos de que podrán lo que otros no y que, más o menos pronto, se topan con la evidencia de que solo conseguirán sus metas generosas peleando con toda violencia contra el viejo régimen —y, en general, matando a sus defensores más encarnizados. La respuesta parece lógica: si has destronado a un rey o a un tirano y su cohorte, ¿qué puedes hacer, digamos, con un militar conocido por haber torturado y asesinado a muchas personas? ¿Qué, con un gran empresario que, ya desde el principio, amenaza con utilizar sus recursos para pelear contra cualquier cambio? ¿Qué, con un zar, un rey, un dictador que han maltratado y oprimido a millones durante años y años? Los jóvenes idealistas se justifican o consuelan diciéndose que ordenar esas muertes es otro sacrificio que hacen por la causa. Pero esa dinámica se reproduce a sí misma y pronto esos jóvenes bienintencionados están convencidos de que cualquier compasión sería tomada como una muestra de debilidad que pondría en peligro las metas revolucionarias, por lo cual tienen que mantener un estándar de violencia —lo llamarán «de autoridad»— que los encierra cada vez más en su pequeño núcleo y culmina cuando aquellos que han actuado en nombre de millones —en el nombre del «pueblo»— suponen que ya no pueden confiar en nadie y concentran más y más el poder, hasta que llegan a creer que solo ellos —el jefe, su familia, sus laderos más fieles— pueden ejercerlo. La revolución, entonces, se ha transformado en una nueva tiranía.

Y aparece la Tentación del Yo: impresiona mucho ver cómo casi todos los grandes jefes «revolucionarios» del siglo XX se aferraron al poder con dientes y uñas. Cómo fueron incapaces —sistemáticamente incapaces— de creer que ese pueblo en cuyo nombre hacían todo lo que hacían fuera capaz de hacer nada por sí mismo: tenían que ser ellos, solo ellos sabrían mantener la «revolución» en su recto camino.

(Seguramente me equivoco, pero no creo que señores tan inteligentes y tan diversos como Mao Zedong, Evo Morales, Fidel Castro, Lula da Silva se aferraran al poder por apetito del poder; imagino que honestamente pensaron que eran los mejores para hacerlo y que debían evitar que otros traicionasen las ideas y los principios que los llevaron hasta allí. Lo creo, creo que lo creen: la patética cruz de ese que actúa por el bien de todos pero no cree en ninguno —o por lo menos no lo suficiente para cederle su lugar).

En estos años nos referimos a la revolución sobre todo para lamentar su imposibilidad —por las ideas y el panorama político dominantes— pero en general no se nos ocurre pensar que quizá sea una forma perimida, sino que estamos en un momento en que no la podemos aplicar y que ya volverá. ¿No se trata de pensar en cambiar el modelo

de transformación? ¿No es eso lo que hacemos —con mayor o menor deliberación— cuando buscamos formas de intervenir?

Insisto, sobre todo: separar revolución y poder. ¿Se puede separar revolución y poder? ¿Hay formas de revolucionar que no supongan controlar, manejar el poder?

Los ejemplos serían innumerables para mostrar que lo que el siglo XX llamó revoluciones fueron, en general, cambios en el poder político de un país so pretexto de producir cambios en su estructura económica y por ende social, que casi nunca se concretan.

Insisto: lo más notorio de las revoluciones sociales es que cambiaron muy poco las sociedades donde se producían, las vidas de sus integrantes.

Hay otros procesos, en cambio,