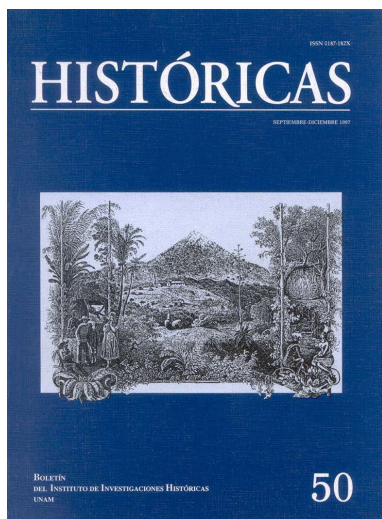




Artículo: Entrevista a François-Xavier Guerra
Autor(es): Salmeron, Alicia | | Speckman Guerra, Elisa
Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
Número: 50
Año: 1997
ISSN edición impresa: 0187-182X
ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Salmeron, Alicia y Elisa Speckman Guerra. "Entrevista a François-Xavier Guerra" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 50 (1997): p. 27-34. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3897>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es/>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución:
departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

○ ENTREVISTAS

Entrevista a François-Xavier Guerra*

Alicia Salmerón

Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora

Elisa Speckman

Instituto de Investigaciones Históricas

François-Xavier Guerra, historiador de nacionalidad francesa y profesor de la Universidad de la Sorbona, ha estudiado el origen y génesis de las instituciones y de las ideas modernas en América Latina. Entre sus obras principales se cuentan Modernidad e independencias y México: del Antiguo Régimen a la revolución, ambas publicadas por el Fondo de Cultura Económica. Asimismo, ha participado en diversas obras colectivas, entre las cuales pueden mencionarse De los imperios a las naciones (que todavía no se traduce al español) y Espacios públicos en Iberoamérica, que está por publicar el Fondo de Cultura Económica.

El doctor Guerra ha visitado México en varias ocasiones, la última de ellas, en septiembre de este año, con el objeto de impartir un ciclo de conferencias dentro de la Cátedra Marcel Bataillon, auspiciada por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Fue justamente durante este ciclo que tuvimos la oportunidad de entrevistarlo.

Habíamos pensado iniciar esta entrevista con algunas preguntas de tema historiográfico. Parece que el historiador mexicano tiene una gran inclinación por la historiografía y que la ha convertido en introducción a todo tema. Sin embargo, entendemos que los historiadores franceses no comparten esta tendencia.

Bueno, efectivamente, con eso estoy de acuerdo. Creo que una característica de la historia que se hace en Francia es que se le da, para bien o para mal —todo tiene sus ventajas y sus inconvenientes—, menos importancia a averiguar lo que todo el mundo ha dicho sobre cierto problema; eso se va haciendo en la medida en que la investigación avanza. Y también se le da

mucho menor importancia a la metodología. Esto tal vez se deba a que durante los estudios de historia los alumnos aprenden a examinar textos, comentarlos, criticarlos; entonces veo que la gente empieza la investigación —claro, esto es un poco de biografía— yendo directamente a las fuentes. Después, en función de las fuentes de las que dispone, va complementando tanto su bibliografía como constituyendo en gran parte su propia metodología, pero siempre en función de las fuentes.

¿Cómo se han acercado a la historia del siglo XIX en México los historiadores franceses que han escrito en las últimas décadas?

* Agradecemos a Patricia González Hernández la transcripción de esta entrevista.

Pues yo diría que, en gran medida, lo han hecho de una manera muy aleatoria. No conozco la biografía personal de cada uno, pero por lo que sé, tanto François Chevalier, como Jean Meyer, Serge Gruzinsky, Solange Alberro, Nicole Giron, Anick Lempérière, como yo mismo, hemos llegado a estudiar México por vías muy diversas: no porque hubiera una escuela de mexicanistas en la que estuviéramos todos incluidos y estuviéramos preparados desde nuestra juventud para eso, sino por circunstancias muy aleatorias. Yo diría —hablo en mi caso personal pero creo que el caso de Chevalier, que conozco bastante y, quizá, también el de Meyer fueron similares— que no es que estuviéramos decididos en un principio a estudiar México. Más bien habíamos resuelto estudiar una serie de problemas y nos pareció que México era un campo donde esas cuestiones se podían ver bien o un campo que podía ser esclarecedor para otras áreas geográficas. Entonces nuestro gusto y nuestro amor por México se originó, más que en una selección *a priori* del país como objeto de nuestro estudio, en función de sus posibilidades para concretar nuestras inquietudes, en mi caso particular, las que me despertaba la revolución. De modo que llegué a México porque me interesaba el fenómeno revolucionario en general y consideré que la revolución mexicana podía ser apasionante. Pienso que a Chevalier, por ejemplo, le pasó un poco lo mismo. Él es discípulo de Marc Bloch, quien se interesaba mucho por el tema del señorío y las haciendas, y tal vez le dijo: “¿por qué no vas a estudiar las haciendas a México?” Así Chevalier siguió ese camino, que fue parecido al mío.

¿Considera que este grupo de historiadores franceses se ha acercado al pasado mexicano bajo la misma óptica o ha adoptado una misma forma de hacer historia?

No, en absoluto. Hay que decir una cosa: es evidente que Chevalier desempeñó un papel muy importante en la formación de muchos historiadores después de la segunda guerra mundial. Fue el primero que hizo una gran tesis sobre México después de la guerra (la tesis de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* fue anterior a la gran guerra) y, por tanto, directa o indirectamente, todos hemos sido discípulos de Chevalier: yo mismo, Gruzinski y, en parte, Jean Meyer y Anick Lempérière. Pero no por eso hacemos todos historia mexicana de la misma manera. No tenemos una especie de escuela de interpretación ni recibimos una visión específica de lo que era México porque, repito, las problemáticas que abordamos unos y otros eran muy diferentes: yo estudiaba la revolución mexicana; Chevalier había estudiado las haciendas, la gran propiedad; Lempérière estudió a los intelectuales; Gruzinski se ocupó de la aculturación de los indígenas en la época colonial; Meyer investigó sobre los cristeros... Son temas totalmente distintos. No creo que haya una manera de hacer historia que nos sea común a todos. Aunque, quizá, yo diría que lo que es común a todos es que hemos hecho historia mexicana como hubiéramos hecho historia europea. Me parece que todos nosotros hemos considerado que lo que pasaba en México era parte de lo que pasaba en esta vasta área del mundo, la occidental, y que en México presentaba ciertas características muy peculiares, pero que no era separable del resto.

Consideramos muy interesante su respuesta, porque un elemento que ha empobrecido mucho la historiografía mexicana ha sido considerar a México como un país atípico, como resultado de un proceso peculiar y diferente al experimentado en cualquier lugar del resto del mundo. Es muy reciente, y todavía poco fre-

cuenta, el interés por comparar la historia mexicana con los procesos latinoamericanos.

Precisamente de eso quería hablar en esta entrevista. Yo creo que es fundamental hacer historia comparada. Estamos en el área hispanoamericana, de modo que primero hay que comparar con otros países de Hispanoamérica. Pero México pertenece también a otra área más vasta que es la latina, y su historia tiene una serie de semejanzas con lo que pasó por ejemplo en Francia o en España; por tanto, tenemos que comparar con otros países del área latina. Y después, más globalmente, también habría que comparar con otras naciones del mundo occidental y quizá, luego, hasta habría que hacerlo con otras fuera del área occidental. Pero, en fin, con esa primera empresa comparativa ya tenemos para mucho.

¿Y por qué historia comparativa? En primer lugar, porque todos estos países tienen en común muchísimos puntos. Lo que es muy interesante de la historia comparativa es que permite localizar las variables que no cambian de un país a otro, las que son muy parecidas y las que son diferentes. Pongamos un ejemplo: si se compara la revolución de independencia en México, en Caracas y en Buenos Aires, encontramos similitudes y diferencias. Entre estas últimas podemos referir el radicalismo ideológico: que fue mayor en Caracas y en Buenos Aires que en México. Por su parte, México tiene una gran riqueza cultural —una cultura de Antiguo Régimen, pero que ya incluye una importante alfabetización moderna. La cultura mexicana es mucho mayor que la de Caracas o Buenos Aires. Entonces podemos comparar y preguntar: ¿cómo puede ser que la revolución sea más radical ideológicamente en los lugares de cultura más atrasada? La comparación permite ver cómo se desempeñan diferentes variables y plantear problemas más globales y sistémicos.

En segundo lugar, también muy importante, está el problema de las coyunturas.

Por ejemplo, ustedes que hacen más o menos historia politicocultural, como yo, saben muy bien que si, al estar estudiando un problema mexicano, se remiten a Europa encuentran en los autores europeos las mismas modas intelectuales o corrientes de pensamiento, así como una visión del hombre muy similar. Efectivamente, se presentan coyunturas culturales parecidas en toda el área occidental. No entenderíamos nada si, por ejemplo, interpretáramos el positivismo en México solamente como un fenómeno mexicano: no es un fenómeno puramente mexicano, es un fenómeno francés, brasileño, chileno, etcétera.

En conclusión, la comparación permite, primero, jugar con las variables que se presentan y definir su desempeño en los diferentes países y, segundo, situar ciertos temas en coyunturas culturales y políticas parecidas.

Ahora que menciona usted el radicalismo, nos interesa mucho su opinión acerca del siguiente problema. A lo largo del siglo XIX y especialmente en el porfiriato nos encontramos con un modelo liberal, que se plasma en la legislación, y una práctica política que se aparta de él, lo que nos sugiere un par de preguntas. En primer lugar: ¿hubiera resultado más plausible la implantación de un modelo liberal menos radical, lo cual quizá hubiera acortado la distancia entre la propuesta legislativa y los intereses, las ideas o la mentalidad tradicionales? En segundo lugar: ¿cómo explicar que México haya optado por una legislación más radical incluso que la adoptada por Europa en momentos equivalentes, por ejemplo, en lo tocante al sufragio universal o la tolerancia de cultos?

Bueno, el problema de la distancia que media entre el liberalismo como referencia de las elites y de la legislación y la práctica política es propio de todo el mundo occidental. En Francia pasa exactamente lo mismo. Un historiador español ha dicho



que en el tránsito representado por las revoluciones de finales del XVIII o principios del XIX se sustituye una república de Antiguo Régimen o una sociedad de Antiguo Régimen —para que se entienda más fácilmente— por la idea de una nueva sociedad. Y se preguntaba: ¿cómo se puede sustituir una sociedad por una idea? Esto es lo que pasa: se sustituye una sociedad por una idea. Dicho de otra manera, hay una mutación en las elites de todo el mundo occidental, y sobre todo del latino, que adoptan como ideal una nueva sociedad. Esa nueva sociedad no existe, es un arquetipo, un modelo que hay que alcanzar, pero no tienen alternativa, culturalmente no tienen otro modelo de sociedad. De ahí esa distancia que existe en todos estos países entre lo que dicen las leyes y las prácticas políticas, entre el individualismo ideal y el corporativismo que muchas veces sigue existiendo en la sociedad.

Su segunda pregunta es ¿porqué el radicalismo mexicano? La contestaré haciendo, al mismo tiempo, referencia a otra cuestión: ¿qué ha pasado con el concepto de revolución en este siglo? El concepto de revolución no cambia en esta centuria respecto del pasado. Tanto la revolución francesa como la revolución bolchevique son proposiciones para transformar radicalmente

la sociedad de su momento, y sus dirigentes tenían en la cabeza un modelo de sociedad ideal. En las dos se presenta una especie de utopía revolucionaria, pues ambas tienen la intención de cambiar radicalmente la sociedad. Es en este sentido que el proyecto bolchevique está, en cierta manera, en continuidad con la revolución francesa. En ambos movimientos revolucionarios se pensaba que la lucha permitiría que emergiera la verdadera esencia del hombre. En la revolución francesa se consideraba que el hombre era naturalmente individualista o naturalmente ciudadano y en la bolchevique que era naturalmente revolucionario. En los dos procesos se pensó que bastaba con eliminar una serie de obstáculos sociales para que el hombre fuera capaz de crear la sociedad perfecta. Es el escándalo ante la antigua sociedad lo que provoca el fenómeno revolucionario, visto como una forma de lograr que triunfara lo que el hombre es realmente o que se impusiera la esencia humana.

Así se explica el radicalismo de México en relación con otros países. La sociedad mexicana del siglo XIX era, quizá, la sociedad más de Antiguo Régimen de todo el mundo hispano. No digo que fuera más arcaica, por ejemplo, que la sociedad venezolana o argentina o que la del Río de la

Plata, me refiero a que era más de Antiguo Régimen, mucho más estructurada culturalmente, justamente porque era una sociedad más cultivada, más cristianizada; era una república —en el sentido antiguo de la palabra— mucho más potente que la que existía en Venezuela o en el Río de la Plata. Entonces, en México estábamos en una sociedad de Antiguo Régimen, una de las más espléndidas, perfectas, sólidas o, si no le gusta a uno eso, de las más terribles sociedades de Antiguo Régimen. De ahí viene el problema del radicalismo, del contraste.

Frente a esta primera generación de radicales mexicanos que intentaron, como usted propone, cambiar una comunidad de Antiguo Régimen por la idea de una nueva sociedad, surge una generación de dirigentes políticos más moderados en el porfiriato. ¿Por qué esta nueva generación no modifica la legislación heredada, la radical? ¿La mantiene por razones de legitimidad o por intereses?

Bueno, la respuesta está ahí, y las razones que ustedes proponen no son contradictorias. Por un lado, las nuevas elites no cambiaron la legislación porque no podían modificarla, porque no tenían otra legitimidad. No hay que olvidar que los personajes de que hablamos son liberales, son los que han vencido a los imperialistas y al partido conservador. No estamos entre conservadores, estamos entre liberales. Y las elites liberales no tienen otra referencia. Yo pienso incluso que suponían, de buena fe, que estaban trabajando para llegar a esa sociedad liberal, sólo que creían también que había que pasar por una serie de etapas intermedias, que había que ser realistas, porque no se podía cambiar todo de un solo golpe. Por otro lado, es evidente que se defendían intereses, los de una minoría compuesta tanto de la elite antigua como de una nueva que se había formado al calor de las Leyes de Reforma.

Una de las preocupaciones centrales de su trabajo, la principal quizá, ha sido el tema del tránsito del Antiguo Régimen a la modernidad. Éste es el tema de sus libros Modernidad e independencias y de México: del Antiguo Régimen a la revolución. En estas dos obras el hilo conductor es la tensión tradición-modernidad, pero entre los momentos de los que se ocupa cada una de estas obras media un siglo. Si es posible hablar del tránsito entre tradición y modernidad a lo largo de todo siglo, ¿no estamos hablando más bien de dos conceptos de tradición y dos de modernidad?

Bueno, primero debo hacer una pequeña observación acerca de esta idea de que el hilo conductor de mis trabajos es la tensión entre tradición y modernidad. Yo no uso la palabra tradición nunca. Algunas veces uso el término “sociedades tradicionales” para designar a las sociedades de Antiguo Régimen, pero no tradición. De hecho, hay múltiples tradiciones: una de Antiguo Régimen, una liberal, una positivista... También sabemos que las tradiciones se van fabricando y que todo modelo cultural humano se socializa por tradición, porque se va entregando a la generación siguiente. Yo no me puedo servir de este concepto así; no está en mi vocabulario la palabra tradición. No la he empleado nunca.

Pasemos al otro problema, al de las varias modernidades. ¿Es que hay una sola modernidad? Primero, digamos que el término modernidad es una etiqueta, un término sintético que nos hemos inventado; no existe. En las fuentes del siglo XIX no encontramos la palabra hasta muy tardíamente; pienso que “modernidad”, en este sentido, aparece con los poetas simbolistas franceses de finales del XIX. De manera que, para empezar, no es una palabra de ese siglo XIX. Esta noción la hemos fabricado nosotros para designar, al menos en mi caso, una serie de cambios en las referencias culturales: la manera de pensar al hombre, a

la sociedad, a la política, a la educación..., la manera de pensar teniendo al individuo como centro del nuevo sistema de referencias. En este sentido la modernidad es común a toda el área occidental y es progresiva; nadie puede decir cuándo surgió. Empezó en el siglo XVIII, cierto; en el XVII, también; en el XVI, seguramente... A lo mejor, incluso, podemos ir a buscar las raíces de ese individualismo moderno en Guillermo D'Occam, en la aparición del nominalismo a finales de la Edad Media. O sea que la modernidad es un proceso.

Bueno y ¿cómo entonces se pueden hacer cortes en esta modernidad? Yo creo que es muy difícil definir cortes cronológicamente; no es fácil decidir cuándo acaba tal tipo de modernidad y cuándo empieza tal otro. Por ejemplo, ¿es que hay un corte entre el liberalismo y el positivismo? En cierta manera sí y en otra no. Hay, sin embargo, características de la modernidad que permiten hacer distinciones. Por ejemplo, hay varias maneras de pasar a la modernidad, unas progresivas y otras rupturistas. Y ahí sí que hay una división muy neta entre países como Francia, España y los hispanoamericanos, frente al resto de Europa. Los países latinos hicieron un paso rupturista a la modernidad: de repente impusieron legalmente y como sistema de referencias un sistema moderno. Otros países, en cambio, lo fueron haciendo progresivamente, en etapas. Éste fue el caso del mundo anglosajón y del resto de Europa —exceptuando al mundo comunista o excomunista.

Yo empecé estudiando la revolución mexicana; ahora he dado un salto de un siglo hacia atrás y estoy estudiando la época de las revoluciones, la de las verdaderas revoluciones. Y es que me parecen mucho más importantes las primeras revoluciones: son las que marcaron una modificación profunda en las estructuras mentales, en las referencias culturales. Lo fundamental es lo que pasó a principios y no a finales del

siglo XIX. Incluso estamos viendo cómo la Rusia postbolchevique está volviendo a los problemas que se planteaban los liberales rusos de 1820: construir la nación, construir la democracia...

Usted acaba de presentar con claridad el significado del corte marcado por las revoluciones de independencia. Pero ¿en qué consiste el corte que marcó la revolución mexicana? Siguiendo su propuesta, ¿se podría pensar que, en algunos sentidos, el proceso revolucionario no representó un avance, sino un retroceso? En especial en lo que toca a esta idea individualista, en la participación individual en el plano político y, en general, en todo lo que sería el proyecto liberal, por llamarlo así.

Yo creo que sí. La revolución mexicana tiene dos aspectos. Uno de ellos representa una fase posterior a la modernidad, en razón de su insistencia en los derechos sociales. Ése es un aspecto muy importante y muy moderno de la revolución. Ahora, hay otro nada moderno. La revolución rompe precisamente con un orden constitucional ficticio, poco liberal en su funcionamiento durante el porfiriato, pero lo hace para dar cabida a qué: no a algo nuevo, ni más avanzado en el sentido individualista, sino a un renacimiento de vínculos de clientela, a los caudillajes, que van a estructurar durante mucho tiempo todavía a la sociedad y que están saliendo ahora a la vida política mexicana. La modernidad verdadera de la revolución estuvo en el maderismo; éste representó precisamente la preocupación por el individuo, el ciudadano, la democracia. Pero el maderismo se puso entre paréntesis, para rescatar sólo esa otra ala de la modernidad que eran los derechos sociales. Esto también lo hizo Rusia. Es decir que se sacrificó el aspecto de la democracia individualista de la modernidad en favor de su aspecto social, se sacrificó lo político a lo social, la modernidad política a la mo-

dernidad social. En ese sentido, para mí, el maderismo es verdaderamente el antecedente de lo que estamos viviendo ahora; estamos retomando el maderismo.

Sus palabras me han recordado el trabajo de Marshall en que propone la idea de que los derechos civiles, políticos y sociales en Inglaterra se fueron adquiriendo de manera sucesiva y en ese orden. Pero en Hispanoamérica parece que no hemos seguido el mismo proceso, menos si el tema de hoy en día es, de nueva cuenta, el de los derechos políticos.

No es evidente que en el mundo latino se haya seguido la sucesión propuesta por Marshall. De hecho, los primeros derechos adquiridos en nuestra área fueron los políticos. Es a partir de los derechos políticos que se construirán los derechos civiles en Francia, España e Hispanoamérica. Estamos en otro mundo diferente al anglosajón.

Retomando nuestras preocupaciones historiográficas iniciales, quisieramos pedirle que nos hablara un poco de lo que usted considera como la tendencia más importante en torno a la interpretación del siglo XIX. ¿Es una tendencia compartida por los historiadores europeos, norteamericanos y mexicanos? ¿Habría algún tema especialmente polémico en este campo?

Yo diría que la gran novedad en la historiografía sobre el siglo XIX es el renacimiento de la historia política y cultural o político-cultural. Hemos pasado de una historia esencialmente social y económica a una historia predominantemente política y/o cultural, con los peligros que esto representa: el que la historia económica y social desaparezca de las preocupaciones de los jóvenes historiadores, que es lo que está pasando en Francia. Pero fuera de este peligro, el renacimiento de la historia político-cultural me parece una ganancia indis-

cutible, una cosa totalmente magnífica, y yo creo que ahí está lo importante. Me parece que ésta es una corriente historiográfica muy europea, más que norteamericana; en lo que toca a América Latina, esta novedad, esta manera de plantearse el trabajo histórico, ha venido de Europa. No sé mucha historiografía, pero creo que es así.

Acerca de su pregunta sobre algún tema polémico, yo diría que actualmente no hay muchos temas polémicos entre los historiadores. Tengo que reconocer que, en mi caso, cuando veo una serie de estudios que me parecen absurdos no los leo... Entonces para mí no hay polémica. Si alguien se dedica, por ejemplo, a buscar la nación entre campesinos de no sé donde, en función de un proyecto nacional propio, decido no leerlo *a priori*; no me interesa. Cuando una persona, claramente acostumbrada a un método de historia social o económica, se pone a hablar de nación e ignora todo el trasfondo cultural, que es lo que la problemática nacional lleva consigo, pues ni polemizo, ni me preocupo. Yo tengo mucha confianza en que las cosas que son pertinentes pasan y duran, y las que no lo son se olvidan pronto.

A la par del interés renovado por la historia política y cultural, cobran importancia algunos temas como las elites, cuando unas décadas atrás las investigaciones se ocupaban de manera preferente del estudio de amplios grupos sociales. ¿Qué piensa usted al respecto?

A mí me parece que las elites deberían haberse estudiado y tendrían que estudiarse como se está haciendo ahora. Durante treinta años los historiadores se ocuparon de grupos campesinos perdidos en la montaña o de cuatro obreros reunidos en una asociación obrera, pero, claro, no sabíamos —y no sabemos todavía— quiénes gobernaban el país en el siglo XIX: quiénes eran los ministros, los gobernadores, los prefec-

tos..., es decir, los que gobernaban a la sociedad. El estudio de las dos cosas me parece necesario, pero considero absurdo que, siguiendo esa moda de estudiar grupos marginales, se hubieran dejado de lado los grupos dirigentes.

Para cerrar esta entrevista quisiéramos pedirle un comentario sobre un tema de especial interés para nosotras y sobre el que existe algún debate. Me refiero al carácter más o menos tradicional de las relaciones sociales del México decimonónico.

Es que no debemos exagerar sobre este asunto de la sociedad de Antiguo Régimen. Cuando decimos que la sociedad del siglo

xix es de este tipo hay que poner comillas y decir "muy de Antiguo Régimen", con eso no se quiere expresar que lo sea, porque no lo es radicalmente. No lo es, primero, porque todo lo que estructuraba la sociedad de Antiguo Régimen —es decir, el reconocimiento legal de los derechos de los cuerpos— ya no existe; sin ese reconocimiento no puede haber una sociedad de Antiguo Régimen. No lo es, tampoco, porque la política moderna se extiende muy rápido y llega hasta la base de la sociedad; hay mezclas, ciertamente, con cosas antiguas, pero el lenguaje pasa, por lo cual yo no me atrevería a decir que la sociedad del siglo xix es de Antiguo Régimen: no lo es. Es una sociedad "muy de Antiguo Régimen", es decir, es de este tipo. □

