

Mundialización y diversidad cultural

Territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano

María Tarrío García
Sonia Comboni Salinas
Roberto Diego Quintana
(coordinadores)



Colección Teoría y Análisis



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Lema Labadie

Secretario general, Luis Javier Melgoza Valdivia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector, Cuauhtémoc V. Pérez Llanas

Secretaria, Hilda Rosario Dávila Ibáñez

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Arturo Anguiano Orozco

Secretaria académica, Gabriela Contreras Pérez

Coordinador editorial, Gerardo Vázquez Hernández

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Concheiro Bórquez

Jaime Aboites Aguilar / Gerardo Ávalos Tenorio

Nicolás Cárdenas García / Gisela Espinosa Damián

Sofía de la Mora Campos / Arturo Gálvez Medrano

Salvador García de León C. / José Manuel Juárez Núñez

Elsi Mc Phail Fanger / Maricela Adriana Soto Martínez

Ana Ma. Amuchástegui Herrera

Primera edición, enero de 2007

DR © 2007 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Colonia Villa Quietud, Coyoacán

04960, México, D.F.

ISBN: 970-31-0551-3

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

De la modernidad a la globalización	9
I. La construcción social en la historia	
Necesidades, derechos y desarrollo social	
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	39
Historia y hermenéutica	
<i>Samuel Arriarán</i>	59
El resurgimiento del Romanticismo	
<i>Jacques Gabayet Jacqueton</i>	71
Las aventuras de lo imaginario: notas en torno al mito y la utopía en la historia de México	
<i>Claudio Albertani</i>	87
Los ciclos del indigenismo en México: la política indigenista del siglo xx	
<i>Andrés Medina H.</i>	113
Pluralidad cultural, educación y derechos humanos	
<i>Sonia Comboni Salinas, José Manuel Juárez Núñez</i> y <i>María Tarrío García</i>	133
II. Diversidad cultural, globalización y respuestas desde lo local	
Conflicto cultural y diversidad	
<i>Héctor Díaz-Polanco</i>	155
Identidades agredidas: poder, negación y despojo de los saberes de los pueblos indígenas de Chiapas, México: perspectiva histórica	
<i>María Tarrío García, Sonia Comboni Salinas, Roberto Diego Quintana</i> y <i>Luciano Concheiro Bórquez</i>	173
Los laberintos de Chiapas: entre la aldea local y la aldea global	
<i>Daniel Villafruerte Solís</i>	213

HISTORIA Y HERMENÉUTICA

Samuel Arriarán *

¿Tiene sentido la historia? En los últimos libros del filósofo Jürgen Habermas se advierte una notable preocupación por aclarar el doble problema del pasado nazi y estalinista. Frente al resurgimiento de teorías historiográficas de origen heideggeriano, que pretenden ignorar o pasar por alto dicho problema postulando la continuidad de la tradición, Habermas señala que después del derrumbe del muro de Berlín el futuro de Alemania dependerá de cómo se reconstruya el saber histórico: ¿hay que enfatizar la continuidad o la ruptura?, ¿se deben subrayar más los elementos positivos del pasado o los negativos? Destacar únicamente lo positivo significa acentuar la continuidad, por tanto, legitimar una ideología conservadora; de esa manera se justifica el que sólo se entiendan los valores en su contexto y no juzgarlos desde nuestro presente. No obstante, Habermas se opone a este enfoque y propone esclarecer los elementos negativos de la historia. Por esa razón señala que la construcción del saber histórico debe apoyarse en un enfoque histórico valorativo, crítico, ilustrado. Más que defender la continuidad de una tradición o un espíritu nacional, se trataría de establecer un vínculo del saber histórico con la práctica política contemporánea, es decir, con una especie de defensa de la Constitución, antes que una defensa abstracta del Estado nacional.

Esto tiene mucha importancia, ya que actualmente en Alemania y muchos otros países vemos el resurgimiento del nazismo tal como se expresa en los movimientos de los *skinheads* o “cabezas rapadas” y los *hooligans*. La pregunta de si tiene sentido la historia, presupone entonces una tarea de esclarecimiento sobre el pasado. Considerando una perspectiva ilustrada, los planteamientos de Habermas apuntan antes que nada a afirmar la posibilidad de romper con el pasado, pero mediante un cuestionamiento radical de los elementos autoritarios; por esta razón defiende el rescate de la modernidad frente a la tradición.

* Profesor-investigador de la Universidad Pedagógica Nacional.

Eso significa que defiende un saber histórico ligado con los valores del universalismo, es decir, una opción por los valores de Occidente frente a las tradiciones orientales y provincianas, conectadas con valores antidemocráticos premodernos.

LA RELACIÓN ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

Si, como dice Habermas, el sentido del pasado tiene relación con el presente y el futuro, “el problema que habrá que examinar entonces es: ¿qué significa el pasado?, ¿cuál es la relación entre pasado y presente en la historia reciente?” (Habermas, 1997). Para examinar este problema podemos apoyarnos en dos autores, Reinhart Koselleck y Agnes Heller, quienes desde diferentes posiciones políticas definen el pasado de la misma manera. Según ellos, éste no se refiere al pasado en general, sino a nuestro pasado, es decir, a la modernidad. Para Koselleck, esta última ha operado con una clara conciencia histórica que determina la historiografía y los hechos. La reflexión sobre el saber histórico no puede excluir la circularidad. Se requieren entonces categorías metahistóricas o filosóficas que han de orientar necesariamente la construcción del saber histórico (Koselleck, 1998).

Más adelante volveremos sobre la necesidad de rescatar dichas categorías metahistóricas cuando examinemos el papel de la filosofía en la historia. No se trata de postular una filosofía binarista de la historia, es decir, un planteamiento de los problemas de América Latina a partir de una oposición binaria entre identidades. Sin embargo, tampoco se trata de postular una concepción de la historia en términos de una multiplicidad de identidades. Eso significaría caer en el relativismo extremo (como la teoría de la hibridación cultural de Néstor García Canclini). Antes de dejarnos guiar por los “datos duros” de las ciencias sociales empíricas, convendría aclarar el problema a partir de una reflexión propiamente filosófica. En este sentido cabe subrayar la tesis propuesta por Koselleck respecto de que existe una heterogeneidad de los tiempos históricos que determinan el modo de construcción del saber histórico. Eso significa que la comprensión de la historia está determinada social y culturalmente. La forma en que los sujetos viven la historia y la cuentan depende de la manera en que comprenden el tiempo. Dicho en otras palabras, el hilo de la experiencia ha cambiado pasando de una comprensión cíclica o clásica del mundo hasta la aceleración de la contemporaneidad (la modernidad propiamente dicha).¹ Es interesante considerar cómo al

¹ Con toda razón autores como José Luis Villacañas y Faustino Oncina han advertido que, por esa manera de comprender la lentitud o la velocidad del tiempo, la semántica

insistir tanto en el carácter circular de la modernidad, Koselleck recoge uno de los motivos típicos del conservadurismo posmoderno.

Desde una perspectiva ilustrada, Agnes Heller intenta relacionar el pasado con el presente, de la misma manera que Koselleck, pero evitando el conservadurismo. Al identificar el pasado como la historia de nuestro presente (y no de un pasado en abstracto), Heller subraya más bien que la historia puede y debe volver a recuperar la posibilidad de enseñar algo. El progreso modifica la asimetría que daba prioridad al futuro incierto y juega con el rico pasado frente a un presente lleno de peligros. El recuerdo de lo pasado es siempre una interpretación; reconstruimos nuestro pasado dependiendo siempre de nuestro interés:

La época presente pasada es el pasado histórico comprendido por el presente (o eventualmente, la historia pasada comprendida por el presente). Es una época cuyos símbolos y valores se han hecho significativos para nosotros. Puede que nos amenace o nos llene de esperanza, aun cuando el cambiarla esté más allá de nuestras posibilidades. Es identidad, aunque al mismo tiempo sea no-identidad [Heller, 1989:47].

En verdad, la construcción del saber histórico depende de nuestros problemas, intereses, esperanzas y temores del presente. Podemos recuperar el conocimiento del pasado para liberarnos o evadirnos (como hacen los filósofos posmodernos al proclamar el "fin de la historia").

LA VERDAD HISTÓRICA

¿Existe la verdad en la historia?, si existe, ¿se trata de un conocimiento objetivo como el de las ciencias naturales?, ¿qué es lo que determina la validez del conocimiento histórico?, ¿hay que situar el saber histórico como un problema de epistemología o de ontología?, ¿la construcción del saber histórico corresponde a una problemática científica o moral?

En verdad, vivimos un momento especial de la historia de la humanidad. Vivimos en un mundo en peligro, amenazado por constantes guerras y una posible apocalipsis (como la que derivaría, por ejemplo, de una catástrofe nuclear o informática). Este sentimiento ante un posible desastre universal

histórica de Koselleck puede ser considerada como una definición precisa de la posmodernidad, pues ha pujado por alterar seriamente el sentido de los trascendentales del tiempo histórico propio de la modernidad. *Cfr.* Villacañas y F. Oncina (1997).

no sólo embarga a los historiadores sino también a muchos sectores sociales, en especial a los jóvenes, que la padecen intensamente. Los historiadores no sólo cuentan historias: ¿qué importancia tienen esas historias para la sociedad?, ¿por qué tanto esfuerzo por preservar el pasado o investigar? Por supuesto que los historiadores no buscan encumbrarse para el dominio de otros sujetos, tal como lo hacen los científicos naturales para hacer posible el dominio humano sobre los fenómenos naturales, ¿se trata entonces de investigar el pasado para ser más inteligentes? Ya decía Jacob Burkhart que el saber histórico no puede ayudarnos a ser más inteligentes. En mi opinión es necesario diferenciar la historia del tipo de saber de las ciencias naturales. Eso significa que se debe tratar de construir un saber histórico distinto de la racionalidad tecnocrática, positivista. Finalmente, habrá que fundamentar la necesidad de otra racionalidad que pueda guiar la construcción del saber histórico desde una perspectiva hermenéutica y moral. Eso significa subrayar el reconocimiento de lo *otro*, de lo *otro* del acontecer. Como dice Hans G. Gadamer:

Aunque no escuchamos simplemente historias, sino que preguntamos por su verdad histórica, resta el interés por el reconocimiento de lo que es humanamente posible y de lo que efectivamente ha acaecido. El mundo antiguo dio en el blanco al no equiparar la historiografía con la matemática de los matemáticos, sino con la poesía de los poetas. También nosotros, con nuestras historias (como con cada una de nuestras decisiones de la vida práctica), colaboramos en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros, en aquello que nos parece lo bueno, lo mejor, lo justo [1997:106].

Otros autores, como Paul Ricœur y H. Blumenberg, han señalado que el saber histórico puede abordarse desde una perspectiva moral. Para ello no hay que despreciar el valor de las metáforas y los mitos. Esta vía literario-poética es una metodología más convincente que el análisis puramente conceptual, logicista, positivista. Frente al ideal cartesiano de claridad y distinción, surgen hoy nuevos enfoques hermenéuticos interpretativos que se interrogan sobre las condiciones de posibilidad con las cuales las metáforas pueden tener legitimidad en el conocimiento histórico. Estamos ante otra forma de abordar el problema de la verdad. En vez de un acercamiento propiamente conceptual, racionalista, lógico, existe otra manera igualmente fértil de construir la verdad propia del símbolo. Así, a partir de Freud, se emprende el camino de regreso a la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer.²

² Cfr. Paul Ricœur (1998, 1995, 1980).

ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

Una de las cuestiones que conviene despejar es el estatus del saber histórico. ¿Este saber es epistemológico?, es decir ¿se discute únicamente en una comunidad de científicos?, ¿o es más un problema de la vida cotidiana, de la *doxa*, de sentido común? Si se toma como *episteme*, es claro que se trata de plantear la construcción de un saber científico. El problema se plantea así tanto en el campo de la comunidad científica como en el de la vida cotidiana. En ambos casos Agnes Heller señala que no se puede reducir el saber histórico a la pragmática y el empirismo. Esta reducción implica convertirlo en una mera ideología y significaría que los políticos pueden manipular la historia para justificar una política empírica del presente (Heller, 1989).

En cambio, si el saber histórico no se reduce a la ideología y se defiende su estatus epistemológico, puede servir como una metateoría o filosofía de la historia. En ese sentido el saber histórico no es otra cosa que una historiografía que orienta el sentido de las sociedades. Más que diferencias culturales, se trataría de construir una perspectiva común. La ventaja de este planteamiento es que no se confunde con un enfoque positivista (como el de Ranke). No se estudia la historia a partir únicamente de los archivos de una época, sino que se trata de reflexionar sobre el significado del pasado (para todas las sociedades). Eso equivale a decir que se puede defender una historiografía como búsqueda de explicaciones sobre el sentido de las sociedades. Eso encaja con la tesis de Immanuel Wallerstein (1998) cuando señala que se debe repensar o "impensar" la historia y las ciencias sociales.

Según Wallerstein, la historia no es otra cosa que un saber construido apenas en el siglo XIX, un producto artificial institucionalizado en algunas universidades europeas. El "saber histórico" es una parte pequeña que surge de la especialización académica. Las otras partes son la ciencia política y la economía. Se supone que esa división artificial respondía a un afán de estudiar la conducta humana diferenciando la esfera pública de la privada. Se podía distinguir claramente el ámbito del mercado (la economía), el Estado (la política) y lo personal (psicología-sociología). Estos ámbitos se desarrollaron como disciplinas o ciencias universalizantes sustentadas en investigaciones empíricas; paralelamente, el nombre de "historia" se redefinió claramente. En esto influyó bastante Ranke, quien criticó que aquello que se conocía como "historia" era algo demasiado filosófico y poco histórico. La historia que ahora se había institucionalizado era "ideográfica" de modo riguroso. En paralelo a la división de la vida privada y la pública, durante el siglo XIX la institucionalización de las ciencias sociales intentó construir una base empírica del mundo social. No se trataba de construir pensamientos de individuos solitarios, sino de establecer grupos de personas dentro de estructuras sociales (o de sistemas de gobierno)

para alcanzar fines específicos. Lo que sucedió en algunas universidades europeas fue un proceso de creación de varias disciplinas (como división del trabajo intelectual-científico). En ese sentido se desarrollaron dos maneras fundamentales de concebir la historia: la ideografía y la nomotética.

- a) La ideografía. Según esta concepción, no se podía concebir la historia como un saber deductivo a partir de la comprensión de un mundo invariable: todo cambia, y si todo cambia, entonces, no se cumple ninguna regularidad y generalidad.
- b) El modo de análisis nomotético. Según este método, cualquier recuento de sucesos del pasado es por definición una selección de la realidad y, por tanto, implica criterios de selección y categorías de descripción. Estos últimos se sustentan en generalizaciones que se asemejan a leyes científicas.

Este dilema abarcó muchos años, hasta la aparición de nuevas escuelas, como la de los *Annales*, que provocó una revolución historiográfica. Desde entonces la solución no reside en elegir entre una u otra metodología, sino más bien en hallar un término medio entre las generalizaciones transhistóricas y los relatos particularistas.

LA REVOLUCIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LA ESCUELA DE LOS ANNALES

Tal como señala Peter Burke (1996), la importancia de la escuela de los *Annales* hay que explicarla a partir de su ruptura con las metodologías de la historia que imperaban a finales del siglo XIX y principios del XX. Desde la época de Heródoto y Tucídides, la historia se escribió como una crónica monástica, memoria política o tratado sobre las antigüedades. Sin embargo, lo predominante durante mucho tiempo fue la narración de sucesos políticos y militares presentados como la historia de las acciones de grandes hombres. Hasta principios del siglo XX lo común eran dos formas de entender la historia: la del saber como reconstrucción particular a partir de archivos (como Ranke) y la de las ciencias sociales que querían descubrir leyes en la historia. En este contexto se da la renovación radical de la historiografía francesa, sobre todo en la idea de que construir un saber histórico no necesariamente significa identificarlo con las categorías de las ciencias naturales. La escuela de los *Annales* encontró una tercera vía o término medio. Este movimiento se puede dividir en tres fases:

- a) De 1920 a 1945, con predominio de enfoques socioeconómicos, y bajo la dirección de Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel.
- b) De 1968 a 1980, aproximadamente, pasó de la historia socioeconómica a la historia sociocultural, periodo bajo la dirección de Jacques Le Goff.
- c) De 1980 a 1999, ciclo bajo el predominio de enfoques narrativos y de la historia política. A este periodo corresponden trabajos de autores como Le Roy Ladurie. En ese lapso se plantean nuevos problemas, como la historia de la infancia y de la muerte (Philippe Aries) o de la vida privada y de la mujer (G. Duby).

Las tesis centrales de la escuela de los *Annales* (que prevalecieron a lo largo de sus fases) consisten en:

- a) Sustituir la narración tradicional de los acontecimientos por una historia analítica orientada a partir de un problema.
- b) Guiarse por las categorías de tiempo-espacio en el análisis histórico como "larga duración" (estructura que no varía), "corta duración" (lo que corresponde a la coyuntura o a los acontecimientos episódicos).
- c) Propiciar la historia de toda la gama de actividades humanas.
- d) Los historiadores se interesan y adoptan los métodos y conceptos de los sociólogos, psicólogos y antropólogos, entre otros.

Si bien muchos de los problemas que se plantearon posteriormente (como la historia de las mentalidades) ya estaban en los primeros planteamientos de Bloch y Febvre (*Los reyes taumaturgos* de M. Bloch, por ejemplo), otro de los rasgos que la caracteriza es que en ocasiones los autores acentúan la historia cuantitativa (como Le Roy, uno de los primeros en usar registros de la Inquisición para reconstruir la vida cotidiana y las actitudes de la época, o Michell Vovelle, quien intentó construir una historia de las mentalidades a partir de la búsqueda de archivos).

HERMENÉUTICA E HISTORIA

Cuando se trata de determinar y valorar con precisión la forma (o los modos) de la construcción del saber histórico, hay que examinar más sobre el uso de las categorías filosóficas. No se trata de reducir el saber a una filosofía de la historia. Lo que se debe ver es cómo relacionar la historia conceptual con la historia social. Eso es justamente lo que trataron de hacer varias corrientes de la historiografía alemana, como las de Koselleck y Gadamer.

A diferencia de la historia empírica, la “histórica” que Koselleck propone como ciencia teórica, no se ocupa de las historias mismas, cuyas realidades pasadas, presentes y futuras son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas. La “histórica” es más bien la teoría de las condiciones de posibilidad de historias. Inquieta aquellas pretensiones fundadas teóricamente que deben hacer inteligible por qué acontecen historias y por qué se las debe estudiar, representar o narrar.

Antes de Koselleck, Gadamer y Heidegger se habían planteado ya la posibilidad de una ontología fundamental. Eso significa que además de una epistemología de la historia, hace falta una perspectiva ontológica, es decir, la posibilidad de una historia a partir del análisis existencial.

Heidegger se planteó inicialmente esa ontología en términos de ser o no ser, es decir, de un “ser para la muerte”. Pero como dice Paul Ricœur en su monumental estudio *Tiempo y narración*, esa acentuación excesiva en la tesis del “ser para la muerte” constituyó el punto débil de la teoría heideggeriana. Sin embargo, eso no significa abandonar toda la filosofía de Heidegger, hay que recuperar algunas categorías que siguen siendo válidas; entre éstas Gadamer ha recuperado las que se plantean a continuación.

El concepto de “fusión de horizontes”

La hermenéutica gadameriana intentaría evitar que la comprensión se convirtiera en una posición etnocéntrica, en cuanto inclusión asimiladora de lo extraño en nuestro horizonte de interpretación. Desde el punto de vista de Gadamer (1977:377), la “fusión de horizontes” a la que tiende todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación de los “otros” a los valores y normas de “nosotros”, sino a la convergencia creativa y superior entre “nuestras” perspectivas y las de los “otros”.

Gadamer afirma que, para comprender o traducir la experiencia del otro, el intérprete requiere tener su propio horizonte histórico. Lo que la comprensión hermenéutica exige no es la introyección de una individualidad en la otra, ni el sometimiento de los criterios de uno al otro. Para comprender la tradición se requiere tomar conciencia de los prejuicios y juicios de nuestra época. La capacidad de comprensión, por tanto, depende en su fundamento de la capacidad de autocomprensión del intérprete. En ese sentido, la superación de las distancias horizontales y verticales depende de la capacidad de autocomprensión y comprensión de los múltiples actores en el tiempo y el espacio. Desde ese punto de vista, la objetividad de la interpretación sólo puede estar garantizada por la participación reflexiva del intérprete. El peligro de la interpretación reside ahí donde el intérprete se autocomprende

como "observador" (ilusión del objetivismo), inmune al mundo de vida que estudia.

Concepto de "preestructura de la comprensión"

Según Gadamer, la comprensión no es asunto de la subjetividad, sino de una penetración en el "acontecer de la tradición". Basándose en la idea de Heidegger sobre la temporalidad del ser, afirma que el ser en cuanto realidad existencial está siempre ahí, es decir, que el sujeto se encuentra ya de antemano en relación directa con el mundo. Por eso cuando el sujeto se propone interpretar algo, se encuentra en una situación de sometimiento a aquellos hábitos y costumbres que se han ido formando previamente en su persona. Se trata entonces de un acto previo a la comprensión del objeto del conocimiento que, por el hecho de ser anterior, no adquiere carácter verdadero de conocimiento, sino que sólo se materializa como un esbozo o bosquejo de comprensión. Con el desarrollo de ese esbozo de comprensión se puede conseguir que ese preconocimiento se revise y sustituya por una nueva comprensión a medida que se amplía el conocimiento.

El "círculo hermenéutico", formulado por Heidegger y desarrollado por Gadamer, da cuenta del camino de lo particular a lo general, del texto al contexto, de la parte al todo, y viceversa. El "círculo hermenéutico" permite establecer criterios históricos de validez intersubjetiva sujetos a una crítica objetiva y racional. Por ese camino se evitan los falsos problemas de objetividad planteados en términos de la "filosofía de la conciencia". Al mismo tiempo, esta estrategia establece parámetros mínimos de pertinencia de nuestra interpretación, en la medida en que contamos con un marco social de referencia.

El concepto de pluralidad de lenguas y tradiciones

En sus últimos libros Gadamer ha insistido en que la hermenéutica se plantea la pluralidad de las lenguas y las tradiciones. Esto es así porque la hermenéutica no es un monólogo, sino un diálogo, es decir, el reconocimiento del otro. Entenderse unos con otros no implica una cuestión de lógica, sino una intención moral.

Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político. No puedo en absoluto subrayar con suficiente seriedad cuán crucial es la necesidad de aprender a

conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso. Sin embargo, cuando hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo [Gadamer, 1997:121].

CONCLUSIÓN

La construcción del saber histórico implica, por un lado, una elaboración conceptual lógica y, por otro, atender un problema moral. Lo epistemológico y lo ontológico son complementarios. Para una buena construcción de dicho saber hay que pasar por dos niveles: la explicación científica y la comprensión filosófica. Para llegar a esta conclusión tenemos en cuenta la evolución de las historiografías francesa y alemana. Aunque algunos autores, como Peter Burke, señalan que la escuela de los *Annales* se encuentra actualmente agotada, mi opinión, por el contrario, es que apenas está empezando a generar sus frutos. Eso se debe a la crisis por la que pasan los paradigmas centrados en el modelo positivista. Hoy existe una desconfianza generalizada hacia los reduccionismos provocados por los métodos empíricos. De ahí que la escuela de los *Annales* adquiera vigencia al subrayar la importancia del carácter interpretativo de toda investigación histórica. Se puede concluir destacando también que la escuela de los *Annales* coincide con la revaloración de los enfoques hermenéuticos planteada por autores como Koselleck y Gadamer. El mismo Paul Ricœur indica que se ha beneficiado mucho de los hallazgos de las historiografías francesa y alemana.

En México y América Latina existen ya algunos trabajos importantes que han renovado la historiografía en nuestro medio (por ejemplo, los de Enrique Florescano). Están por verse todavía los resultados de las investigaciones basadas en la hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

- Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Gadamer, Hans G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- _____, "Historia y lenguaje: una respuesta", en R. Koselleck y H. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y posnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989.
- _____, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.
- Heller, Agnes, *Teoría de la historia*, Fontamara, México, 1989.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Ricœur, Paul, *Tiempo y narración*, 3 vols., Siglo XXI Editores, México, 1980.
- _____, *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1995.
- _____, *Freud; una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- Villacañas, José L. y F. Oncina, "Introducción a Reinhart Koselleck y Gadamer H.G.", en R. Koselleck y H. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México, 1998.