

LA REVOLUCION Y SU DOBLE *

ANDRÉ DECOUFLÉ

PROPONER que "la revolución" tiene, en las sociedades contemporáneas, una "función" susceptible de ser analizada con algún rigor depende *a priori* de una convención de lenguaje: muchos la juzgarán por lo demás anticuada en tanto que remite a disputas sin fin sobre el funcionalismo en sociología. Esta primera dificultad se refuerza con el embarazo que caracteriza todo comentario sobre una noción tan confusa como la de revolución, desgarrada más que nunca por disputas ideológicas.

He aquí, pues, algunas cuestiones preliminares:

a) ¿A qué categoría de fenómenos sociales relacionar la revolución con el fin de precisar su función? La revolución no es, evidentemente, ni un conjunto de normas, ni un sistema de valores, ni un conjunto de representaciones, ni un grupo de individuos (los "revolucionarios"). Ella no se reduce nunca a un fenómeno de "efervescencia colectiva",² o a un modelo de huida fuera de lo cotidiano, ni tampoco a un conjunto de conductas o de comportamientos.³

b) ¿Cómo demostrar que la revolución tenga por "funciones" ya sea "cambiar la vida", ya sea, para una sociedad dada, tomar posesión de su "ser colectivo", ya sea sustituir u oponerse a cualquier cosa (¿qué?)? A un funcionalismo rudimentario que procediese por preguntas y respuestas del tipo de las que acaban de ser enunciadas, le sería fácil acumular aproximaciones tales que se eliminen a sí mismas.⁴

* Traducido de *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLVI (1969), 27-36, por Jesús Cambre Mariño.

¹ La presente nota reanuda y desarrolla algunos puntos indicados por el autor en una intervención oral presentada al VIIe Congrès de l'Association internationale des Sociologues de Langue française.

² G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 1963, t. I, p. 101.

³ Cf. A. Decouflé, *Sociologie des révolutions*, 1968, *passim*.

⁴ Cf. Lévi-Strauss hace resaltar a propósito de Malinowski, "ese peligro de truísmo que acecha la interpretación funcionalista" (*Anthropologie structurale*, 1961, p. 18). Recordemos, para memoria, las páginas clásicas de Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, trad. franc., 1965, p. 75-139.

Cuando Saint-Simon anuncia que "es imposible que la Revolución⁵ se termine de otro modo que por el establecimiento del gobierno más favorable a la industria", formula sin embargo una proposición de un interés evidente, que resalta sobre la masa de las consideraciones causales que caracterizan lo esencial de los comentarios corrientes sobre las revoluciones. Parece, pues, indispensable,³ tomar partido brevemente sobre el funcionalismo como método de análisis, antes de intentar aplicarlo, bajo una de sus formas menos criticadas, a la revolución.

Subrayemos para comenzar que cuando se habla de "función", es el sociólogo (o el etnólogo) quien habla: es *él* quien atribuye tal "función" a tal institución o a tal "fenómeno social total", y no —como escribe Durkheim por un abuso de los términos, a propósito de las "fuerzas religiosas"— "los hombres".⁶ Hay ahí una confusión, madre de muchos equívocos. La *función* en sociología es un tipo de explicación (entre otras) de un fenómeno dado, no de una modalidad de éste. Un momento de su interpretación, no un elemento de su naturaleza. Un episodio analítico de su elucidación, no un atributo, de su substancia.⁷

Es bastante notable comprobar que los discursos funcionalistas más sólidos están obligados, en un estadio u otro de su enunciado, a recurrir a su propia fuerza de convicción para triunfar: admiten sin rodeos que ellos son, según la expresión popular, para tomar o dejar. "La función de un uso social particular, escribe Radcliffe-Brown,⁸ es la contribución que aporta a la vida social considerada como el conjunto del funcionamiento de un sistema social." Esta definición supone que un sistema social tiene una cierta unidad que podemos llamar unidad funcional, etc.", y Louis Dumont mismo, quien hace, sin embargo, de la noción de función un uso infinitamente más parsimonioso: "Se percibe desde el comienzo⁹ que se trata de funciones, de una suerte de necesidad de la organización social que domina, etc." Se infiere, tal como lo indica muy explícitamente Cl. Lévi-Strauss a propósito de los totemismos funcionalistas, y ante todo del de Malinowski,¹⁰ que la explicación funcionalista supone, de comienzo, que el fenómeno

⁵ Se trata, naturalmente, de la Revolución de 1789 (*Letres à un Américain*, reeditadas por G. Gurvitch, *C. H. de Saint-Simon. La physiologie sociale, œuvres choisies*, 1965, p. 75).

⁶ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1960, p. 39.

⁷ Jamás ningún sociólogo, y sin duda tampoco ningún etnólogo, ha recibido respuesta directa a la pregunta: ¿Para qué sirve "eso"? Incluso y sobre todo si con evidencia "eso" debe servir para alguna cosa.

⁸ Citado por R. K. Merton, *op. cit.*, p. 73.

⁹ Se trata de los "varnas" en la India clásica (*Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes*, 1967, p. 95, n. 32 c).

¹⁰ *Le totémisme aujourd'hui*, 1962, p. 84 y sigs.

llamado funcional "vaya de suyo" esté completamente constituido en la existencia conceptual: ella rehúsa poner en cuestión el objeto mismo de su investigación.¹¹ Que la Revolución, como el totemismo ayer, sea un "dato" de la conciencia colectiva en tal o cual sociedad, y el problema de su función aparece enseguida, en toda legitimidad. Eso no es, sin duda, *tan simple*.

Estando supuestamente cualificado en sus tiempos y espacio sociales el proyecto revolucionario,¹² la cuestión de su función puede recibir, en primera aproximación, tres tipos de respuestas:

Una explicación, igualmente durkeimiana, por el recurso a una "ley natural de las cosas", como el que Durkeim asimila, sin citar a Montesquieu por lo demás, a un conjunto de "relaciones necesarias" o leyes, rigiendo las combinaciones de fenómenos.¹³ Se trata, desde luego, de asignar al proyecto revolucionario su lugar y su función en un sistema tal.

Una explicación, igualmente durheimiana, por el recurso a una "suerte de inmanencia" de la "función" de revolución en toda sociedad, en virtud de la cual la revolución tendría por objeto y por destino poner de tarde en tarde una sociedad particular en relación con una especie de "supersociedad", la revolución que habitase el grupo en cuestión siendo ella misma una "función" (en el sentido restringido del término) de una "super-revolución" que crece eternamente en la lejanía de los espacios sociales, como un misterioso satélite cargado de un arma social absoluta: esta explicación, seductora por más de un motivo, es igualmente la de Burckardt,¹⁴ y continúa inspirando trabajos contemporáneos.¹⁵ Ofrece sin embargo, como la primera, el inconveniente de referir a categorías muy generales y, sobre todo, supuestos implícitamente universales cuando, evidentemente, el conjunto de observaciones comparadas a disposición del analista es aquí extremadamente reducido.

¹¹ Se comprende así que la explicación funcionalista pertenece naturalmente al primer estadio del análisis de un fenómeno al cual ha tenido acceso recientemente la investigación científica. Así la explicación funcionalista domina hoy, por ejemplo, el estudio de los fenómenos de economía ostentatoria, llamada también de prestigio (cf. el número especial de *Tiers Monde*, t. IX, n° 33, enero-marzo 1968).

¹² A. Decouflé, *op. cit.*, p. 19-63.

¹³ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴ Considérations sur l'histoire universelle.

¹⁵ Cf. Wilhelm E. Mühlmann y div., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, trad. fran., 1968, prefacio. El mismo tipo de razonamiento nos ha guiado implícitamente en *Sociologie des révolutions*, *op. cit.* Es también lo que Mauss escribe de la magia, cuando evoca la existencia en toda sociedad de un "inagotable fondo de magia difusa, al cual el propio mago sorbe y explota conscientemente" (Teoría general de la magia, en *Sociologie et anthropologie*, 1966, p. 131. Igualmente el "revolucionario profesional" sorbería, en tiempos de confusión, en una suerte de inextinguible necesidad de "cambiar la vida" que obsesionaría toda colectividad instituida, y la empujaría a levantarse contra el orden que ella misma ha establecido: se sabe que los teóricos anarquistas llevan éste razonamiento hasta sus límites extremos.

Se puede luego pensar en un tercer tipo de explicación que se esforzaría en relativizar cada revolución reduciéndola a las dimensiones de la sociedad que afecta, en un tiempo y un espacio estrictamente determinados, y que, del mismo modo, no pondría la "sociedad en revolución" objeto del análisis más que en relación con ella misma: es este enfoque el que será puesto aquí a prueba muy sumariamente en algunos de sus principios elementales: se verá que se ciñe, en el límite (pero solamente en el límite), a la explicación por el recurso al "orden naturaleza de las cosas", debiendo más a Montesquieu que a Durkheim.

Esta concepción se funda sobre una comprobación preliminar según la cual la "revolución" como tal no existe antes de una fecha muy precisa de la historia universal: 1789.¹⁶ Sólo existen, más acá o más allá del acontecimiento francés del final del siglo XVIII, de una parte la larga historia de las revueltas de la pobreza contra la injusticia del mundo (y es en este sentido que las primeras cruzadas constituyen una cadena de acontecimientos "revolucionarios" de una importancia histórica y sociológica capital),¹⁷ de otra parte, la no menos abundante crónica de las guerras civiles, con sus diferentes figuras.¹⁸ La "revolución francesa", pasada a la historia por la magia de su denominación incluso antes que por la sucesión de los acontecimientos que la han constituido, es la primera guerra civil en haber hecho el cambio sobre sí misma: ella es, para siempre, *la revolución* que se ha designado como tal de su propia iniciativa. Caso de funcionalismo por pase al límite, y fenómeno único en la historia que las "revoluciones" posteriores ratificaron a su vez al situarse ritualmente en relación a su "revolución-madre".

Pondremos un instante en la cesura que ha practicado el Ochenta y nueve en la larga crónica de las guerras civiles: ella domina toda interpretación funcionalista de las revoluciones. Hasta el 89 (otros dirán 93), la violencia colectiva no ha pensado jamás en organizarse para cambiar la vida. Ochenta y nueve o 93 es ante todo la conjunción

¹⁶ Daniel Halévy lo demostraba antaño en un brillante ensayo, *Histoire d'une histoire esquissée pour le troisième cinquantenaire de la Révolution française*, 1939. Halévy subrayaba las responsabilidades de la historiografía clásica en una situación tal: Lamartine, Michelet, Louis Blanc, Thiers, Mignet, etc., imponen la revolución como el acta de nacimiento de la nueva sociedad en ruptura total con la precedente. En vano intentará Tocqueville, en *L'ancien Régime et la Révolution*, poner coto a los progresos de un mito que deja todavía hoy profundas trazas en la memoria y la sensibilidad colectivas.

¹⁷ P. Alphanéry y A. Duront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 1959, 2 vol.

¹⁸ Cf. B. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1323 a 1648*. El siglo XVII francés distingue, con una precisión muy grande, la *esmotion* que es, en el sentido apropiado, la puesta en movimiento de una masa de pueblo; la *sedición*, que es el término fuerte para designar la constitución de una parte de la masa "esmovida" en amenaza organizada de poder opuesto al poder establecido; la *sublevación*, la *rebelión*, el *amoïnamiento* y la *revuelta*, que son otros tantos estados sucesivos de la sedición constituida.

—histórica— de la violencia y del cambio social. Esta cesura, bien captada sobre el acontecimiento mismo por un Chateaubriand,¹⁹ notemos también, y es sin duda lo esencial, que coincide con otros desgarramientos profundos en la historia de la sensibilidad (y notablemente del sentimiento literario), en la de la pobreza (la cual va bascular en el subproletariado de la industrialización), en la de la locura —en suma, en esa especie de rupturas que “deben ser situadas en el interior de esa relación general que el hombre occidental ha establecido, hará pronto dos siglos, de sí mismo a sí mismo.”²⁰

Se explica así que, ante una ruptura tan radical, la interpretación funcionalista haya reaccionado en seguida esforzándose en investigar las permanencias y, para comenzar, en restablecer el Ochenta y Nueve, e incluso el Noventa y Tres, en sus derechos de fenómenos a tal punto ineluctables que se han convertido en casi naturales: es esa, ya se sabe, la tesis central de *L'Ancien Régime et la Révolution*, donde Tocqueville muestra con brillantez que 1789 ha sido el resultado necesario, el “complemento (...) de una obra en la cual habían trabajado diez generaciones de hombres. Si no hubiese tenido lugar, el viejo edificio social no dejaría de caer en todas partes, aquí antes, allí después; sólo que continuaría cayendo poco a poco en lugar de hundirse de un golpe. La Revolución ha logrado súbitamente, por un esfuerzo convulsivo y doloroso, sin transición, sin precaución, sin respeto, lo que sería conseguido poco a poco por sí mismo a la larga.”²¹ Tocqueville reduce así la Revolución al episodio violento y acelerado de un cambio social inevitable. Fiel en todos los puntos al modelo elemental del razonamiento funcionalista (“Si Dios no existiese, o la religión, o la guerra, etc., haría falta inventarlo”) asigna a la Revolución un lugar natural en la galería de las figuras del cambio social, incluso éste gobernado necesariamente por la idea del progreso: se sabe que Tocqueville entiende por eso la realización de una igualdad de las condiciones y de los estatutos cada vez más efectiva. Esta realización crea de tarde en tarde, en toda sociedad, situaciones caracterizadas por cadenas de causalidad propicias al establecimiento temporal de la violencia colectiva, ella misma condenada, a pesar de las peripecias de toda revolución, a no ser, en el mejor de los casos, más que la fuerza aceleradora de una historia ya escrita y en el peor, el accidente de un destino irremediable.

Esta intuición hace de Tocqueville el compañero insólito de tal in-

¹⁹ *Mémoires d'outre-tombe*, lib. V.

²⁰ Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, nueva ed., 1966, p. 103.

²¹ Lib. I, Cap. V.

terpretación actual de otro fenómeno que el lenguaje clásico califica también de "desviación social": la locura.²²

"El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituída y entretenida, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la experiencia occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes."

MICHEL FOUCAULT

(*Les mots et les choses*, p. 63)

La piedra de toque de la Revolución, lo que permite distinguirla de la revuelta lo mismo que de la reforma, es el lenguaje que habla, el discurso que tiene. La primera cruzada se une a la Comuna de 1871, los Gracos a los estudiantes de mayo de 1968, en que cada uno de estos proyectos revolucionarios, lejos de limitarse a "impugnar" la sociedad histórica que habita, la obliga a escuchar y hablar su *verdadero* lenguaje, aquél del cual tiene horror porque la vuelve loca. Escuchemos a Foucault: "Lo que hay de limpio en el lenguaje de la locura (...) es que es el lenguaje del fin último, y el del recomienzo absoluto (...) la locura habla el lenguaje del gran regreso (...) Tal es su poder (...): enunciar este secreto insensato del hombre que el último punto de su caída es su primera mañana, que su tarde se acaba en su más joven luz, que en él el fin es recomienzo".²³

Una revolución es para una sociedad dada el desciframiento del discurso oculto al cual no se refiere jamás explícitamente en su existencia "normal", aunque él define las leyes. Es el momento privilegiado de su historia cuando una sociedad entera se escucha hablar, oye el discurso muy antiguo que la ha constituído y que ella ha renegado. Es en el sentido apropiado, su comunicación con su doble y al mismo tiempo su descubrimiento de sí. De suerte que el discurso de la Revolución debe descubrirse en el lenguaje oculto al que permite antes incluso de leerse en el que habla.²⁴

²² Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961. *Les mots et les choses*, 1966.

²³ *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 619. Sobre el lenguaje revolucionario, cf. también *infra*.

²⁴ Una revolución no es por consiguiente la exasperación de los caracteres "pro-

Que una revolución sea, desde el principio, un lenguaje, es decir un conjunto de signos, es de lo que ni el filósofo ni el semántico parecen dudar. "Todas las revoluciones del sentimiento, recuerda Paul Ricoeur, pueden ser jalonadas por las revoluciones semánticas".²⁵ Y Roland Barthes, parejamente, en el cual la primera palabra del *Degré zéro de l'écriture* es un patronímico sin equívoco: Hébert.²⁶ La Revolución aloja su semántica en el espacio exiguo que separa la violencia ejercida (en actos) de la violencia asumida (en discursos). Ella se contentará con un lenguaje muy viejo, el de un renacimiento, de un mundo nuevo, de la vida en fin cambiada: no hay pues, hablando propiamente, y la precisión es útil, un lenguaje revolucionario específico; no hay más que un discurso de la Revolución, el cual es puramente hermenéutico y (en el límite) propiamente exegetico, en tanto que es el segundo grado del discurso más general de la guerra civil, el de la perversidad de la República. Habrá siempre más guerra civil en Retz que en las barricadas de la Fronde, revolución en Lenin que en los salones del Palacio de Invierno, o en Mao que en los caminos de la Gran Marcha; al menos para el intérprete que no va hasta el ridículo de difrazarse, *a posteriori*, de actor, con el fin de penetrar mejor los resortes del "alma popular". Es muy corta, en efecto, la distancia que separa al intérprete del "gerente" en potencia.²⁷

Esforcémonos pues, antes de interpretar, en escuchar el discurso que tiene la revolución: ella es fundamentalmente, en efecto, la toma de la palabra prohibida, la que el orden establecido proscribió, porque arruina su legitimidad.²⁸ La palabra a la vez oculta y vedada, y oculta más aún que vedada: la palabra de la cual no se tiene más idea, disimulada como está por las generaciones acumuladas de aluviones de respetabilidad. La palabra que hace escándalo, la palabra impúdica que denuncia "el engaño universal de sí misma y de las otras", y que es "justamente por eso la más alta verdad".²⁹ La palabra perversa y loca, que se *hace* loca a fuerza de embriagarse de sí, y al mismo tiem-

fundos" (¿cuáles?) de la sociedad que sacude. Es su correspondencia secreta, su faz de sombra. La tradición contra-revolucionaria es sobre este punto invariable: la Revolución le parece desgarrar el velo de las apariencias que separan una sociedad de su doble. La ve entregar el hombre a sus fantasmas, a sus demonios, a las bestias que están con él. El hombre salvaje, aquel de las venganzas inmemoriales y vanas, porque siempre harán falta los poderosos.

²⁵ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, p. 28.

²⁶ "Hébert no comenzaba jamás un número del *Père Duchêne* sin meter allí algunos "foutre" y algunos "bougre". Esas groserías no significaban nada, pero señalaban. ¿Qué? Toda una situación revolucionaria. He ahí pues el ejemplo de una escritura cuya función no es solamente la de comunicar o expresar, sino imponer un más allá del lenguaje que es a la vez, historia y el partido que se adopta."

²⁷ A. Decoufflé, *Sociologie des révolutions*, *op. cit.*, p. 81.

²⁸ Para mayo, Michel de Certeau acaba de establecerlo con una claridad ejemplar: *La prise de parole*, 1968.

²⁹ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. franc., 1947, t. II, p. 80.

po se pervierte. El orden la acecha en ese instante de su destino. El mismo no tiene más nada que decir desde hace mucho tiempo,³⁰ pero sabe en parte que es suficiente esperar, pues vendrá un momento en que la palabra revolucionaria se pervertirá y desde ese día no podrá ser tomada más en serio ni como amenaza por las gentes del orden, ni como promesa por el "pueblo" mismo: entonces los tiempos están maduros para la represión.

*

* *

Se hace pues posible comprender una revolución como el conjunto de signos por medio de los cuales una sociedad comunica con su doble, con la figura inversa de sí misma, o más exactamente su figura invertida, tal como podría percibirla en un espejo que le mostraría la violencia organizada en vista de un posible cambio social. La metáfora del espejo no debe, sin embargo, abusar: la revolución no es el "espejo" de la sociedad que le obliga a encararse consigo misma. Ella está "detrás del espejo", en "el lugar del rey", como escribe admirablemente Foucault a partir de una meditación sobre *Las Meninas* de Velázquez:³¹ el espejo de las sociedades monetarias (llamadas también industriales) es, por ejemplo, su franja de pobreza, su subproletariado, cuidadosamente mantenido en los confinamientos especializados: los arrabales. El espejo de las sociedades donde reina una pobreza masiva, es el lujo protegido de sus amos. El espejo de la pobreza como el de la violencia muestran a una sociedad su semblante de locura, y —detrás del espejo— le designan una sociedad *inversa*. La Revolución no apela a una sociedad ideal: refiere, mucho más profundamente, a una sociedad matriz: reescribe transicionalmente la crónica de la infancia del grupo. Lejos de invitar a "propasarse", como se escribe en las malas novelas, ella es su infancia perdida y reencontrada.³²

Tema clásico de la fenomenología de las revoluciones, que Marcuse moderniza en nuestros días al establecer, a partir de Freud, que "el retorno de lo que ha sido reprimido constituye la historia subterránea y tabú de la civilización".³³ Wilhelm E. Möhlman precisa, sobre el fundamento de investigaciones históricas y etnológicas comparadas: "Lo

³⁰ En lenguaje castigado, aunque revolucionario: el "debilitamiento del Estado".

³¹ *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 318 y sig.

³² El tema del "frescor" de la revolución popular, perdido en Francia desde la Comuna, reencontrado en mayo de 1968 en su pureza milagrosa, expresa, fundamentalmente, esa renovación, el gozo sin par de ese reencuentro consigo.

³³ *Eros et civilisation*, trad. franc., nueva ed., 1968, p. 19. "Una revolución, comenta Michel de Certeau, se incubaría en el seno de las sociedades, justificada por la repetición misma de sus fracasos" (*Savoir et société*, in *Esprit*, october 1968, p. 303).

que nosotros llamamos reelaboración (de un pasado imaginario y perdido) es vivido sin embargo, no lo olvidemos, como creación original, o al menos "restitución" de una creación original.³⁴

*

* *

No se disminuirá en nada la importancia "revolucionaria" de la reciente crisis francesa haciendo notar que, a pesar de la considerable literatura que se desplomó sobre ella sin tardar, no ha hecho apenas progresar hasta ahora la reflexión sobre la función de la revolución en las sociedades contemporáneas. Al menos ha contribuido a recordar su necesidad y su urgencia, y subrayado también su dificultad central: la "revolución" es siempre prisionera de categorías sub-revolucionarias: los socialismos reformistas, el anarquismo, el marxismo-leninismo, el trotskismo, el maoísmo, etc. Herbert Marcuse, llamado en seguida como refuerzo, se ha apresurado a tomar (¿quién le censurará?) alguna distancia. Es que él se halla en la situación de Feuerbach en el siglo pasado: el filósofo "premarxista" que no espera más que "su" Marx con esta diferencia considerable, no obstante, que Marx, más allá de todos los discursos sobre su "actualidad", sigue siendo en el seno del "segundo siglo xx" (François Perroux) el portador de la palabra para siempre revolucionaria, aquél que ha osado impugnar de modo radical una palabra dominante y que ha creado por el mismo motivo una palabra nueva. Para pretender cualquier "función" que valga la pena ser descrita, la Revolución espera, en las sociedades contemporáneas, una palabra liminar, un evangelio que pueda fundar más tarde, cuando los acontecimientos se hayan retirado de la historia, la hermenéutica de un discurso.

³⁴ *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, op. cit., p. 225. "El psicoanálisis, precisa a su vez Michel Foucault, tiende más y más a llevar su investigación hacia los mecanismos de defensa y a admitir finalmente que el sujeto no reproduce su historia más que porque responde a una situación presente" (*Maladie mentale et psychologie*, nueva ed., 1968, p. 43).