

La
Historia
y el oficio de
historiador

La Historia y el oficio de historiador

*Colectivo de autores
franceses y cubanos*

*Coordinador
Eduardo Torres-Cuevas*

IMAGEN  CONTEMPORANEA

LA HABANA • 2012

Ediciones IMAGEN CONTEMPORÁNEA

Director:

Eduardo Torres-Cuevas

Subdirector:

Luis M. de las Traviesas Moreno

Editora principal:

Gladys Alonso González

Coordinadora general:

Esther Lobaina Oliva

Administradora editorial:

Yaumara Rodríguez Fraga

Primera edición en coordinación con Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1996; reimpresión del 2002. Esta segunda edición, revisada y aumentada, está tomada de la primera de 1996.

Responsable de la edición:

Gladys Alonso González

Diseño:

Luis A. Gutiérrez Eiró

Maquetación y emplane:

Teresa Bernabeu Castrisano

Todos los derechos reservados.

© Sobre la presente edición:

Ediciones IMAGEN CONTEMPORÁNEA, 2012

ISBN: 978-959-293-018-6

Ediciones IMAGEN CONTEMPORÁNEA,
Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz,
Universidad de La Habana,
L y 27, CP 10400, Vedado,
La Habana, Cuba.
e-mail: restherl@infomed.sld.cu
yrf@ffh.uh.cu

Índice

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN / VII

INTRODUCCIÓN / XXI

Eduardo Torres-Cuevas

I. HISTORIA / 1

Pierre Vilar

II. LA HISTORIA Y LA LARGA DURACIÓN / 21

Michel Vovelle

Revolución y larga duración. *Jorge Luis Acanda* / 49

III. LA HISTORIA DE LAS ESTRUCTURAS / 55

Kzysztof Pomian

Las estructuras en el análisis histórico. *Oscar Zanetti* / 79

IV. LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA / 85

André Burguière

¿Antropología histórica o historia

antropológica? *Eduardo Torres-Cuevas* / 100

V. LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES / 117

Philippe Ariès

. **PROPOSICIONES PARA UNA HISTORIA LIMITADA**

DE LAS MENTALIDADES / 139

Alain Boureau

. **IDEOLOGÍAS Y MENTALIDADES. UNA CLARIFICACIÓN NECESARIA** / 155

Michel Vovelle

Mentalidades colectivas:

reflexiones sobre una propuesta. *Edelberto Leiva* / 166

- VI. **HISTORIA DE LA CULTURA MATERIAL / 183**
Jean-Marie Pesez
- VII. **LA HISTORIA INMEDIATA / 215**
Jean Lacouture
Un comentario a “la historia inmediata”. *Emilio Ichikawa / 238*
- VIII. **LA HISTORIA DE LOS MARGINALES / 245**
Jean-Claude Schmitt
- IX. **LA HISTORIA DE LO IMAGINARIO / 271**
Evelyne Patlagean
Acerca de un tema desdeñado. *Alfredo Fernández / 295*
- X. **MARXISMO Y NUEVA HISTORIA / 303**
Guy Bois
Historia y marxismo. *Fernando Martínez / 321*

ANEXOS. Diálogo entre historiadores
(El dilema historiográfico de nuestro tiempo) / 333

1. **La historia continúa**
Entrevista a Jacques Le Goff / 335
2. **La historia nos obligará a repensar el mundo actual**
Entrevista a Guy Bois / 342
3. **Itinerario de Michel Vovelle.**
La aventura de una generación de historiadores / 352
4. **Necesidad de la historia.**
Conversación entre historiadores
Diálogo entre Julio Le Riverend y Eduardo Torres-Cuevas / 366
5. **Entrevista a Manuel Moreno Fragnals / 375**
Alessandra Riccio
6. **¿Qué queda del entrenchuralismo? / 382**
François Dosse

DE LOS AUTORES / 389

Prólogo a la segunda edición

I

En los años iniciales de la década del 90 del siglo pasado, las ciencias sociales cubanas se vieron inmersas en uno de los procesos más complejos y agudos de su historia más reciente. Las dos décadas anteriores se habían caracterizado por el desarrollo de la crítica a los sistemas, métodos y paradigmas con que habían operado las ciencias sociales del siglo XX. Los procesos políticos de ese período tocaron muy a fondo no sólo a las ciencias sociales como tales, sino a las ideologías y mentalidades que habían servido de sustento a programas de investigaciones y a estudios en general. En particular, era la historia, dentro de los confusos y discutidos límites de las ciencias sociales, la que en Cuba poseía una larga, sólida y amplia tradición. En estas circunstancias, un grupo de profesores de la Universidad de La Habana, más llenos de interrogantes que de lugares seguros, iniciaron una serie de seminarios agrupados en lo que se le dio en llamar GIPALC (Grupo Interdisciplinario para el Desarrollo de los Estudio de América Latina y el Caribe). De él formaban parte historiadores, sociólogos, filósofos y otros especialistas. Nuestros primeros seminarios trataron de temas como las interpretaciones en torno al liberalismo histórico, la propuesta neoliberal, la utopía y la experiencia en la idea americana, entre otros temas. Hacia 1993 iniciamos un proceso de reanálisis de los contenidos de los estudios históricos en Cuba, sus métodos, tendencias y perspectivas. En 1995, el desarrollo de este proceso dio lugar a la organización y creación de la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, de su revista *Debates Americanos* y de su editorial Imagen Contemporánea. De un sistemático debate sobre las corrientes historiográficas que se discutían en ese momento en el mundo, surgió el grupo de encuentro que bajo el título de *La Historia y el oficio de historiador* debatió temas como la historia de las estructuras, la larga duración, la antropología histórica, la historia de las mentalidades, la historia de la cultura material, la historia de los marginados, la historia de lo imaginario y marxismo y nueva historia, entre otros temas. Sobre la base de los textos de los más reconocidos historiadores franceses del momento, e incluso su

intervención en estos debates, un amplio grupo de investigadores sociales cubanos sometió a crítica las propuestas elaboradas por los historiadores franceses. La primera edición del libro *La Historia y el oficio de historiador* (1996) reúne tanto el aporte francés como el cubano. Lo más significativo era abrir nuevos campos a los estudios históricos en Cuba; asumir con profundidad los espacios oscuros no sólo de la historia, sino de la sociedad cubana; colocar en primeros planos los estudios sociales y la discusión sobre los métodos que implicaban un perfeccionamiento en las investigaciones en campos hasta entonces no estudiados o poco estudiados. El tema de los marginados, de la mujer, de la familia, de la historia inmediata, de las mentalidades, de la cultura material, de lo imaginario, de lo racial, se situó en un plano novedoso en nuestros estudios. Una amplia bibliografía circuló durante aquella década del 90 del siglo pasado y la primera del presente. El paso subsiguiente fue la reunión, en seminarios abiertos, sin líderes de opinión ni autoridades sacras, de los jóvenes recién graduados o aún estudiantes no sólo de la Universidad, sino también de todo el pequeño universo de los historiadores cubanos. Los resultados hoy de ese movimiento en que se unieron experiencias, inteligencias, inquietudes y, sobre todo, un intenso deseo de colocar nuestros estudios históricos a la altura del siglo que comenzaba, han dado ya numerosos resultados. No puedo dejar de mencionar el nombre de algunos de los profesores que, unido a este movimiento de los jóvenes estudiosos, compartimos el esfuerzo inicial y aún hoy lo continúan: María del Carmen Barcia, Sergio Guerra, Oscar Zanetti, Carmen Almodóvar, Alberto Prieto, entre otros.

Agotada la primera edición y su primera reimpresión, desde hace 15 años, y valorados sus textos hoy, pienso que los contenidos de *La Historia y el oficio de historiador* tienen la misma importancia que cuando se publicaron; sin embargo, son muy poco conocidos entre los más jóvenes. Debido a ello, se ha preparado esta edición corregida, aumentada y actualizada a la luz de los debates históricos de hoy. A la presente edición se le añaden seis trabajos que aparecieron en la revista *Debates Americanos*, frutos, también, del debate historiográfico en el cual estábamos inmersos. Tres de ellos se corresponden con las entrevistas que me concedieron tres de los más relevantes historiadores franceses del momento, representantes de corrientes historiográficas diferentes, Jacques Le Goff —de la *Nouvelle histoire*—, Guy Bois —del marxismo crítico— y Michel Vovelle —de la historia social y de las mentalidades—. La cuarta es el diálogo que sostuve con el historiador Julio Le Riverend y la última, la entrevista que Manuel Moreno Fragnals le concedió a Alessandra Riccio. Por lo trascendente del debate en torno al estructuralismo se incluye el trabajo que, en exclusiva, publicó *Debates Americanos* de François Dosse —autor de una de las obras más importantes sobre el tema— “¿Qué queda del estructuralismo?”

II

Si los últimos 60 años del siglo XX habían sido de una amplia, heterogénea y compleja producción historiográfica sobre Cuba, tanto dentro como fuera del país, resulta importante tener en cuenta que todo ello estaba marcado por una extensa tradición nacida en el siglo XVIII. Lo más importante y útil de esa tradición radica en que no sólo fue la invención de una Cuba intelectualmente soñada y sentida. Más que eso, fue la búsqueda y el descubrimiento, en procesos sistemáticos y diferentes, de Cuba y de lo cubano —algo más que un espacio geográfico y una definición jurídica— que las generaciones anteriores fueron acumulando, deconstruyendo, construyendo y reconstruyendo el conocimiento histórico de modo que, durante siglos, se formaron un saber y una cultura históricos. Una cultura del debate y de la creación.

En una mirada más allá de los esquemas, la historiografía cubana nace en el siglo XVIII con tres obras que marcan enfoques y métodos distintos para hacer historia. Me refiero a las de Pedro Agustín Morell de Santa Cruz —no tanto su *Historia de la Isla y Catedral de Cuba*, como su acucioso, detenido y amplio informe sobre su visita pastoral de 1757, la de José Martín Félix de Arrate —centrada en la región habanera, pero más que todo centrada en la oligarquía y en las elites— y la de Ignacio José de Urrutia y Montoya —más apegada al documento y a los aspectos jurídicos de la evolución de la sociedad criolla—. Aquel inicio se continuó en el siglo XIX por los intentos de historiar la sociedad cubana según las propuestas europeas de cada época. Antonio José Valdés es el intento de una historia marcada por las ideas de la Ilustración; Pedro José Guiteras intenta, y logra, una primera historia pedagógica para estudiantes cubanos; José Antonio Saco, apegado a una historia documentalista, pero que es algo más que una simple historia positivista, escribe su monumental y aún no superada, en lo referente a información, *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. No menos trascendente en esa formación de una conciencia cubana lo fue la obra de Antonio Bachiller y Morales *Apuntes para la Historia de las letras y de instrucción pública en la Isla de Cuba (1859-1861)*. Resultaría difícil poder apreciar la formación de una conciencia nacional cubana pasando por alto el empeño de una generación de estudiosos que marcan la primera mitad del siglo XIX cubano. Si Guiteras escribe una historia de Cuba, el más importante poeta de las primeras décadas del siglo XIX, José María Heredia, escribe cuatro tomos de una historia universal (*Lecciones de Historia Universal*, 1831). Es interesante una observación que Heredia sitúa en los inicios de la obra. Después de revisar las historias universales que se publican en Estados Unidos para los estudiantes escribe: “vinieron a mis manos los Elementos del profesor Tytler, que se usan en los colegios de aquel país, y emprendí gustoso su traducción para hacer este obsequio al mío (...) Empero, no tardé en conocer que si mi trabajo había sido útil era

necesario refundir aquella obra. Tytler, como buen inglés, y que escribía para los jóvenes de su tierra, da a la historia británica una preferencia poco racional”.

Si Pedro José Guiteras y José María Heredia escriben las obras para los jóvenes estudiosos cubanos de historia universal y de Cuba, precisando los espacios, los nombres y características, Felipe Poey nos ofrece los primeros manuales de geografía de Cuba (*Compendio de la Geografía de la Isla de Cuba*, 1836) y de geografía universal (*Compendio de Geografía Moderna*, 1840) para los estudiantes de escuelas de segunda enseñanza. De la geografía de Cuba de Poey hay que señalar que tuvo 19 ediciones en 12 años; de su geografía universal, su hijo Andrés Poey destaca la intención de su padre de romper, desde aquella época, con la visión eurocéntrica de los libros llegados de Europa que apenas dedicaba espacios a América Latina y otras regiones del mundo. Cirilo Villaverde, nuestro célebre novelista e independentista, escribe sobre los méritos del atlas que complementa la geografía universal de Felipe Poey, realizado por su hijo Andrés Poey: “El primero y más importante, facilitar a los niños hispano-americanos el conocimiento del globo, multiplicando las cartas generales y particulares de todas las partes y los países más interesantes bajo la relación del comercio, de la política y de la civilización: el segundo, *llenar el vacío que dejan los atlas elementales hasta ahora conocidos, los que ocupándose casi exclusivamente de Europa, ó de América Septentrional descuidan Asia y Oceanía (...)* y *la América Meridional*: y tercero, en suma, ilustra el texto de Geografía General de su padre Don Felipe Poey tan generalizado en los establecimientos de educación de la Isla, *desprovistos hasta hoy de un Atlas especial que reemplace a los diferentes ingleses, franceses y anglo americanos*”. (Cirilo Villaverde: “Atlas de Geografía moderna para el uso de los Colegios y escuelas primarias arreglado a los cursos de Geografía de D. Felipe Poey y dedicado a José de la Luz y Caballero por Andrés Poey”, en *El Artista*, Habana, 1848, t. I, no. 1, pp.1-2.)

No menos relevante en la formación de las generaciones posteriores a 1820 fueron las *Lecciones de Filosofía* de Félix Varela (primera edición 1818; cuarta y última edición, corregida y aumentada, 1841), en las cuales no sólo se enseñan los métodos lógicos y las teorías del conocimiento, se supera el sensualismo y se introduce la concepción ideológica con el papel activo del sujeto, sino que, además, comprende tres tomos de física que, por las citas, puede observarse la modernidad del texto para su tiempo. Domingo del Monte, con sus tertulias, actúa como mecenas de una generación de escritores. José de la Luz y Caballero, después de recorrer Estados Unidos, España, Inglaterra, Escocia, Francia, Italia y Alemania, introduce las más modernas concepciones sobre la educación en los colegios cubanos, pero dejando claro, en sus textos, que lo hace teniendo en cuenta al niño y al joven cubano (“tengamos el magisterio y Cuba será nuestra”; “para que Cuba algún día sea soy yo maestro de escuela”). Muchos años antes de que se creara el Colegio Libre de Enseñanza en España, Luz había propuesto la

creación del Instituto Cubano bajo las mismas influencias, Krausse y sus seguidores. Luz, va más allá. Es el filósofo más completo de toda una época. Explica que él no tiene tiempo para escribir libros, porque tiene que formar ciudadanos. Sus *Aforismos* marcan el análisis crítico de una ética nueva (“todo es en mí fue, en mi patria será”; “el filósofo, como es tolerante, es cosmopolita pero debe ser ante todo patriota”). Construir el futuro desde el conocimiento, sembrando la semilla desde la infancia.

A partir de las generaciones formadas por estos maestros, literatos, filósofos y científicos cubanos puede observarse un conocimiento sobre Cuba, sobre su espacio geográfico, sobre su evolución histórica y, ante todo, un ejercicio del pensar desde las ciencias físicas y naturales hasta las complejas interioridades y los difíciles entornos de la sociedad cubana. Resulta muy importante destacar que para todos estos grandes pensadores existieron tres premisas básicas: la primera, enseñar y entrenar a los niños cubanos, a partir de sus características y realidades propias, en el ejercicio del pensamiento (Cfr. Félix Varela: “Demostración de la influencia de la ideología en la sociedad, y medios de rectificar este ramo”. Discurso leído en la Sociedad Patriótica de La Habana para su admisión en ese cuerpo, 1817); la segunda, concedían una importancia fundamental a la formación de los niños y jóvenes, motivo por el cual fueron maestros de escuela y escribieron —siendo los grandes científicos y pensadores que eran— textos para primaria y secundaria; la tercera, se negaron a asumir los textos de historia, de geografía, de filosofía o de pedagogía escritas en Europa o en Estados Unidos como textos a repetir y enseñar en nuestras escuelas. A cambio, se dedicaron a elaborar, desde y con una visión muy cubana y americana, pero sobre la base de los debates científicos, teóricos y filosóficos de sus tiempos, los libros por los cuales estudiarían las generaciones más nuevas. En este entramado de saberes propios, en lo particular y en lo universal de lo cubano, se formaron esas nuevas generaciones posteriores a 1820, lo que les permitió tener una conciencia y cultura desde la cual elaborar los proyectos para una nación cubana. En este trabajo silencioso se encuentra la formación de lo que Máximo Gómez llamó “Los hombres del 68”. Quizá, José de la Luz y Caballero expresó del modo más completo la forma en que, mediados del siglo XIX, se pensaba el quehacer histórico en Cuba: “Fuera de la imparcialidad, que es su base, se requiere en el historiador las más variadas y aun contrapuestas dotes: ha de ser éste profundo estadista, mejor moralista, plenísimo sabio, severísimo lógico y perspicaz discriminador, conocedor no ya del corazón sino de todos los corazones —ciencia y conciencia—; en más de un sentido, tan ardiente en el sentimiento como dramático en la exposición; pero templados sus ardores y contenidos sus arranques por el hielo y freno de la suprema emperatriz: la razón. Más poeta que el mismo poeta épico, y por fin un estilo en donde tiene que intercalar o refundir la filosofía y la crítica y la poesía en la narración, sin degenerar en abstracto, ni pedante, ni en fantástico; elevándose, por último, sobre toda la humani-

dad a una altura donde ni le lleguen, ni llegue. *Es la última y más trascendental expresión de la literatura de un pueblo*”.

Si se quiere juzgar, no por las palabras de los maestros de los cubanos sino por la visión contraria, la del poder colonial, resulta interesante el texto que en 1871 precede al reglamento que modifica los estudios en Cuba y que, entre otras cosas, le arrebató a la Universidad de La Habana la facultad de otorgar el grado académico de doctor en varias facultades. El texto, publicado en la *Gaceta de la Habana*, dice así: “moralizar y *españolizar* en cuanto es posible, *las generaciones venideras asegurando la dominación de España en estas Antillas*”. El documento acusa a los profesores universitarios de “*haber convertido la cátedra de la Ciencia en tribuna revolucionaria*”. Y continúa: “uno de los primeros colegios fue el de Carraguao y para apreciar la calidad de la enseñanza que en él se daba, baste leer lo que sigue y ha sido dicho por uno de los periódicos principales de los traidores a la Patria [entiéndase España] *El Demócrata*, con motivo del fusilamiento de Don Pedro Figueredo: Don Manuel Francisco Izuregui, antiguo maestro de matemática de San Fernando y algunos de los emigrados más instruidos, constituyeron el núcleo de profesores de Carraguao, donde recibieron lecciones Pedro Figueredo, Francisco Aguilera y muchos que después han figurado en la primera línea entre los enemigos de la tiranía española (...) Después se estableció el titulado El Salvador, dirigido por el señor Don José de la Luz y Caballero. Algo más y aún más que algo se dijo de este colegio de ser anticatólico y anti-nacional su enseñanza (...) y, finalmente, cuando ha querido el mismo periódico dar a conocer algunos que han pagado su traición con la vida en el campo de la insurrección o en el filo de las bayonetas españolas o sobre el patíbulo, han mencionado con especial cuidado que fue maestro de escuela, que en ella infiltraba patrióticamente en el ánimo de los niños las doctrinas de Cubano Libre (...) ¿Qué fruto puede producir la mala semilla arrojada en terreno virgen y cultivada por maestros de mala intención? Hasta en los Libros Elementales de Geografía adaptados para texto, se ha depositado mala doctrina. En uno de ellos, se lee que el acontecimiento más grande de América en el presente siglo lo ha sido la Rebelión de Bolívar. Y véase con que forma tan seductora se ha predispuesto las almas de los niños a admitir el delito de traición: de ahí a considerarlo como un deber patriótico y a desear su ejecución no hay más que un breve espacio...”. (*Gaceta de la Habana*, 17 de septiembre de 1871.) Para hacer justicia a estos Padres de los Padres Fundadores diríamos que fueron: Los silenciosos descubridores de la realidad cubana, sus divulgadores, quienes educaron a los niños y jóvenes cubanos en la *idea patriótica* (una idea cultural que, según Luz, sólo se construye con ciencia y conciencia) y los Padres Fundadores de la *idea cubana*.

III

Al margen de la polémica entre José Ignacio Rodríguez y Manuel Sanguily en torno al papel de José de la Luz y Caballero en la formación ideológica de los hombres de la Revolución del 68, la labor de los maestros cubanos en toda la Isla (maestros que eran, además, escritores, investigadores, poetas, científicos) dio un resultado altamente significativo. El colegio San Pablo de Mendive, donde estudia José Martí, era un lugar donde se reunían poetas, escritores, filósofos y juristas de la importancia de Antonio Govín. Lo significativo es que, con independencia del género o las motivaciones, los contenidos históricos centran gran parte de las publicaciones y de los debates. A los 15 años, José Martí se había nutrido de las enseñanzas lucistas y de lo mejor de las ideas de sus maestros. Su formación y proyección sólo resultan explicables a partir del conocimiento de su país y del mundo que le transmitieron sus predecesores. Estas enseñanzas fundamentales marcan los rumbos del pensamiento martiano; crecerá en conocimientos, pero éstos constituyen nutrientes del núcleo original patriótico, de la idea cubana.

Para 1880, surge una nueva generación de pensadores, influidos por las corrientes en debates, científicas y filosóficas, de la época (los positivismos, los cientificismos, el laicismo, el evolucionismo, la antropología, el espiritismo y el espiritualismo, el neotomismo, la teosofía, entre otros). Éstas se discutieron por lo más granado del pensamiento creador cubano, asumiéndolas desde las perspectivas trazadas para entender mejor a Cuba y para trabajar mejor sobre su futuro. La *Revista de Cuba* y la *Revista Cubana* constituyen el más claro testimonio de la amplitud de las inquietudes y de los inquietos. Por supuesto, también estuvieron los copistas que veían en toda modificación un riesgo potencialmente incontrolable. Más a fondo, la presencia de las nuevas teorías y movimientos sociales (marxismo, anarquismo, republicanism radical-liberal, movimientos obreros, primeras reivindicaciones de la mujer, entre otros) modificaban las esencias del debate social. En el campo historiográfico resultaba difícil hacer una obra de síntesis, porque, ahora, en medio del debate independentismo-autonomismo, todo se encuentra aún sin las definiciones necesarias para delimitar claramente una evolución histórica. Lo que nutre la época, y va ser lectura obligada de las generaciones del siglo xx, son los testimonios, las narraciones, las memorias, los libros y los folletos de los participantes en la gesta de independencia que trazan nuevos y definitorios rumbos a la historiografía cubana. Las obras de Máximo Gómez, Fernando Figueredo Socarrás, Ramón Roa, entre otros muchos, crean una nueva y apasionante literatura de campaña que condicionará la nueva visión de la historia de Cuba. La gesta heroica del 95 dará una buena base para reiniciar la re-lectura de nuestra historia, ahora coronada por las memorables campañas y acciones por la independencia, por el Estado libre y republicano, “con todos y para el bien de todos”. Si bien estas ideas están

en muchos, surge también una contra-historia basada en la dependencia, el fatalismo geográfico y la incapacidad para gobernarnos.

Una nueva etapa se inicia con la instauración de la república en 1902. Es el período en que surgen las instituciones que deberán rescatar y elaborar la historia política, económica, social y cultural cubana, aún no sistematizada desde una perspectiva nacional independiente. La intención es clara. Un Estado recién constituido, cuya gesta emancipadora acaba de concluir, por lo cual es más historia que memoria, tenía que forjar, que escribir su propia historia para crear una memoria colectiva. Del esfuerzo patriótico e intelectual de hombres como Gonzalo de Quesada, Néstor Ponce de León, el capitán Joaquín Llaverías, el docto Domingo Figuerola Caneda —cuyo hijo había muerto en el campo de batalla—, Vidal Morales y Morales y tantos otros, nacieron nuestras más sólidas instituciones culturales: el Archivo Nacional, la Biblioteca Nacional, la Academia de la Historia de Cuba, la Academia de Bellas Artes, la Academia de la Lengua, entre otras. No es éste el lugar ni el espacio para adentrarnos en las complejidades de estas instituciones. Ninguna obra humana escapa a la condición humana, que no es, por cierto, sólo de virtudes y, aún menos, de las circunstancias y límites de su tiempo. Pero lo que de un modo u otro se constata es la intención de construir la imagen de una cultura y de una historia de la cual poco se sabe. Sobre todo, de la más reciente. Cualquier crítica a aquellos fundadores debe partir del reconocimiento de tres intenciones: desarrollar la imagen y los contenidos de nuestra historia y cultura como elemento definitorio de la propia nación; las limitaciones que el mismo conocimiento de época, los prejuicios y los observatorios en los cuales estaban colocados, marcaron perspectivas y ausencias, y, por último, el entrecruzamiento de ideas, en el candente día a día, entre las marcas de la colonia, la poderosa avalancha norteafricana y la dispersión de los mismos componentes de la nación, cuya imagen se quería construir. Un estudio desprejuiciado permite apreciar como muchos de ellos, en lo que Manuel Sanguily llamó “patriotismo inteligente”, supieron defender y aun ganar espacios frente al dominio férreo, primero, de las autoridades interventoras, y, segundo, frente a la avasalladora entrada de una cultura novedosa y atractiva, la norteamericana. Tal vez, ello explique la fortaleza, la entrega y el despliegue inteligente con que no sólo se constituyeron instituciones preservadoras y constructoras de la memoria histórica, sino como fueron consolidando una visión de nuestra historia y de nuestra cultura bajo los nuevos parámetros nacionales. La fortaleza estuvo en saber asimilar lo que nutre y ayuda y, a la vez, distanciarse de lo absorbente-disolvente.

No obstante los avatares políticos de aquel primer cuarto del siglo XX, una nueva generación, que hundía profundamente sus raíces en la cultura heredada, redescubridora de José Martí y rediseñadora del movimiento patriótico y cultural, introduce la problemática social como nuevo y decisivo factor en la construcción de la nación posible, lanza nuevas dimensiones,

redimensionándose ellos mismos, en los estudios históricos, sociales y culturales. Emilio Roig de Leuchsenring, Fernando Ortiz, Ramiro Guerra, Juan Marinello, Jorge Mañach, entre otros, presentan nuevas visiones que rompen con los esquemas simples de algunos narradores de historias. La historia es para entender, algo más, más que algo que para entretener, aunque esto último, desempeña también, un buen papel.

Uno de los aspectos que entristece es observar las ausencias a la hora de hacer una valoración de nuestra historiografía del siglo XX, simplonamente reducida a la etiqueta de positivista. Baste leer las obras de los escritores anteriormente citados para ver la amplitud de perspectivas y la actualización del conocimiento con que ellos marcaron el trabajo historiográfico cubano. Cada uno fue una escuela. La calidad de sus obras aún la hacen de obligada lectura para entender importantes procesos que le dieron a Cuba una cultura histórica de la cual puede sentirse orgullosa. La Academia de la Historia de Cuba, por sólo citar un caso, publicó más de 600 títulos, de variada calidad, de diversos autores, muchas de ellas de contenidos aún no superados. Baste aquí los nombres de Roque Garrigó, Adrián del Valle, Enrique Collazo, Enrique Gay Calvo, José María Chacón y Calvo, Juan Miguel Dihigo y Mestre, Rafael Fernández de Castro, Fernando Figueredo Socarrás, Enrique Loynaz del Castillo, Leopoldo Horrego Stuch, José Miró Angenter, Manuel Mesa Rodríguez, Manuel Pérez Beato, Ramón Roa, rogando el perdón de aquellos que, en la rapidez de este relato, no hayan quedado en esta improvisada lista.

IV

Una nueva etapa se abre para la historiografía cubana a partir de 1933. El proceso revolucionario iniciado en ese año puso a la historiografía cubana ante un nuevo paradigma; ya no sólo era el rescate heroico de un pasado que los primeros años de la república habían distorsionado en su práctica política. Ese pasado reciente estuvo asociado al nombre de notables generales y coroneles provenientes del movimiento independentista. Cuando Ramón Grau San Martín —de una compleja historia posterior— se negó a jurar el cargo de presidente de la república sobre el texto de la Constitución de 1901, lo hizo, según sus palabras, “porque el mismo contiene un apéndice ofensivo a la dignidad nacional” (la Enmienda Platt). Un resurgimiento de un Martí antimperialista, de fuertes valores nacionales, sociales y culturales, unido al fortalecimiento de un movimiento por la reivindicación de la dignidad nacional y por la justicia social, tendrá su colofón en ese resultado de dos impotencias —la de la izquierda y la de la derecha que no pudieron imponerse—, la Constitución del 40, nacionalista y contradictoria.

Una nueva generación intelectual, apoyada en los ya consolidados nombres que venían de la década anterior, cubren la época de mayor actividad intelectual en el campo historiográfico del período republicano.

Nombres como los de Carlos Rafael Rodríguez, Roberto Agramonte (quien dirigió la más monumental serie editorial sobre el pensamiento cubano, la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana), Emeterio Santovenia, Herminio Portel Vilá, Fernando Portuondo y del Prado, entre otros muchos, permitieron conocer, por primera vez, la historia, no sólo política, sino intelectual del país. A partir de entonces, los estudiosos cubanos y extranjeros pudieron contar con las ediciones de las *Obras completas* de José Martí, con la *Filosofía electiva* de José Agustín Caballero (traducida por primera vez del latín por Genaro Artiles), con las obras, lo más completas posibles para esa época, de José de la Luz y Caballero, Félix Varela, Francisco de Arango y Parreño, entre otros. Gracias a este trabajo, la generación que se iniciaba en los años 50 del siglo pasado fue la primera que pudo contar con los textos vivos de nuestros Padres Fundadores. Pero resulta de un reduccionismo absurdo pensar que todos convergían en métodos, perspectivas y conclusiones. Sólo a modo de ejemplo, baste citar aquí las polémicas en torno a las figuras de Narciso López y de José Antonio Saco. De igual forma, resulta importante entender como la cosmovisión de todos ellos giraba alrededor de la problemática cubana, de la Cuba que debía ser y que aún no era. La polémica, en este y otros aspectos, trascendía al oficio de historiador, pero toca las esencias de su profesión.

V

El debate historiográfico transcendía, incluso, a la interioridad del movimiento de los historiadores. La historia, dentro y fuera de sus profesionales, constituyó el núcleo central, no sólo para análisis y perspectivas, sino como nutriente del mundo cultural —en su más amplio sentido—, en el cual los límites de la historia real se entremezclan con el mito, con la leyenda, con la imagería, con la imaginación, con la tradición, no siempre objetivos pero llenos de expresiones que van construyendo mentalidades, modos de pensar, ideas y sueños, lo que algunos autores llaman “el imaginario colectivo” y, a la vez, la arquitectura intelectual de una cubanidad pensada. Y en el mundo de los hombres, a veces, el mito ha sido más poderoso que la misma historia. La literatura de ficción, por sus características, contribuyó a una visión que, desde la historia, transcendía a la historia. Allí donde el historiador se ve limitado por y apegado a la información, el novelista, el poeta o el simple narrador puede trascender el hecho histórico, imaginando lo que le está prohibido al historiador. El documento que ata al historiador, por el contrario, desata la imaginación del novelista, lo que le permite construir “otra historia”. Esta última tiene más de percepción y cultura personal y de añadiduras literarias que le permiten cerrar el círculo lógico de un relato atractivo y que atrapa. La imaginación atraviesa el campo prohibido para el historiador, porque la objetividad histórica no es necesaria. Se fabrican o matizan los personajes a imagen y semejanza del diseño del autor. Estos espacios

narrativos o poéticos han formado un amplio umbral en torno a la historia de los historiadores y tienen el atractivo de crear motivaciones e inquietudes.

Toda la literatura, de un modo u otro, estaba marcada por el intento de penetrar, cada vez más a fondo, desde la historia o desde el presente, en el entender no sólo qué era Cuba sino qué era lo que, por entonces, Fernando Ortiz acuñó con el nombre de los “factores humanos de la cubanidad”. Ése constituía el centro mismo del debate y, por tanto, la motivación de las búsquedas y los estudios.

Pudiese parecer raro que incluya en estas notas a una figura que poco se asocia con los estudios históricos, pero que le dio una dimensión a la comprensión de Cuba, que bordea, justamente, la penumbra de la historia. Me refiero a José Lezama Lima. No es casual que le hubiera puesto a su revista más trascendente el nombre de *Orígenes*. Sugiere Lezama que hay que sumergirse, “nadar sin respirar” en esos manuscritos, notas, artículos, libros con un culto casi sagrado que abarca lo antiguo, lo simbólico e, inclusive, lo esotérico (el secreto que no está a la vista). Adentrarse en la historia no con superficialidad, porque “sólo lo difícil es estimulante”. Lezama nos incita a penetrar en el mundo que está más allá de lo inmanente, de lo simple, de lo retórico y factual. Para llegar a entender a Cuba recorre los antiguos misterios egipcios, etruscos y griegos; posa la mirada en los escritos premedievales de San Agustín; penetra en los clásicos hispanos, y recorre a modernos y contemporáneos. Pero no nos equivoquemos. Lezama es un auténtico resultado de nuestra *Ínsula*. A diferencia de los imaginarios de utopías europeas, él no tiene que construir una isla imaginaria, una nueva Atlántida; él nace en el topos de la utopía. De ahí, la profunda autenticidad de toda su imaginación, de su creación original. La riqueza de su *Ínsula* genera la vigorosa brotación de la cubanidad y de lo cubano. No le interesan los aspectos más externos de lo cubano. Su discrepancia con la tesis en boga por entonces —y en algunos, aún presente—, de la condición angustiosa y trágica de lo insular y, su consecuencia, la reducción de la cultura cubana a simple folclor, es el redescubrimiento de nuestro yo interno, actuante y creador de la historia trascendente. Lo que sí estaría en él, como superación de lo aparente, que no es esencia histórica, es la superación de lo simple externo del folclorismo reductor, del positivismo simplón y de los sociologismos numéricos. Es su búsqueda “esa especial sensibilidad de lo insular” y a ello acomoda la indagación de los orígenes y la inserción de lo cubano como genuina emanación de la cultura universal. Porque lo esencial, lo que está más allá de las imágenes y de los hechos, es el ser humano.

Lezama inicia un camino ajeno al del historiador; busca una nueva dimensión de lo cubano en la “sensibilidad insular” y la sitúa en “el mito que nos falta”. Ahí, en el mito y no en la historia factual, encuentra el otro componente integrador de los orígenes de la cultura cubana y su nexos con la universal. Lo cubano no constituye un simple mestizaje, porque “una expresión mestiza es un eclecticismo artístico que no podrá existir jamás”.

Lo cubano, como lo definiría Fernando Ortiz, es “una nueva cualidad” conformada con la variedad de sus componentes originales, pero, una vez combinados en un terreno propio —no sólo físico sino, también, espiritual, social y re-creativo selectivo—, se convierte en un producto social y cultural nuevo y distinto al de sus contribuyentes originales. ¿Qué es Nuestra América, para Lezama, sino el espacio donde la imaginación encuentra la posibilidad de la realización sin límites del mito posible de lo imposible? En los orígenes, América es sólo un espacio de agrupamiento-reconocimiento-diferenciación de lo que queda en lo externo impropio; ella está plagada de los mitos de los imaginarios originales a los cuales se suman los que llegan allende el mar Océano. Y, tal como las naciones europeas construyeron su imaginario propio —más de mitos, leyendas y relatos de fabricaciones deseadas, pero no menos fantasiosas y artificiales con la que hilvanaron los “datos” de la historia real (¿la historia la escriben los vencedores?)—, América, la nuestra, con su naturaleza resistente, intrépida y retadora, es el espacio auténtico del mito y de la leyenda. Más allá del dato histórico está el espíritu imaginativo que construye su propia fantasía. Lezama distingue tres etapas en la creación del imaginario americano: la de los cronistas de Indias, la del Señor barroco y la de los artífices de la independencia. Su interpretación no es un resultado, como sería el del historiador, de los análisis lógicos-rationales aplicados a los estudios del material histórico, sino de una auténtica realización poética —“sin placenta envolvente”— en la cual interactúan imaginación y memoria, para rescatar y fabricar mitos; una suprahistoria que nos ofrece “otra” forma para entender el pasado-presente, que no es historia pero envuelve y acosa a la historia. Y esa relación, que complementa la rígida rigurosidad del historiador con el imaginario, elaborado o surgido “al natural”, conforma un todo cultural y espiritual en permanente debate. Para el historiador, sus límites no resultan transgredibles, pero convive y dialoga con los transgresores.

En esta etapa, de profunda renovación de los estudios históricos, la figura de Fernando Ortiz adquiere dimensiones especiales. No trataré aquí de la evolución de su pensamiento, sino de lo trascendente del descubrimiento de aquello que se quería ocultar, los componentes de origen africanos que permeaban, penetraban y circulaban, dándole una fuerza vital especial, al ser cubano. Estas nuevas dimensiones de los estudios históricos no siempre han ocupado el lugar que Don Fernando trató de lograr. El tema racial, por pudor o por temor, apenas si asoma en la historiografía de la época.

Por último, los años 40 del siglo pasado vieron el inicio de los Congresos Nacionales de Historia. Muchas de sus conclusiones han marcado, permanentemente, los puntos de partida de las posteriores generaciones de historiadores.

VI

Las profundas transformaciones que se operan en nuestra sociedad a partir del triunfo de la Revolución cubana, originaron importantes innovaciones en los estudios históricos. Señalemos aquí dos de ellos: el surgimiento de la Escuela de Historia en la Universidad de La Habana y la creación del Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de Cuba. Por una parte, surgían por primera vez en nuestra historia los estudios históricos universitarios y, por otra, se creaba un instituto de investigaciones especializado en la temática histórica. Al margen de estos procesos institucionales, lo más relevante de la época fue la amplitud del debate historiográfico y las verdaderas escuelas que representaban importantes personalidades en los estudios históricos. Fernando Portuondo y del Prado con las más de 15 ediciones de su *Historia de Cuba*, marcaba una línea patriótico-nacionalista que desde los años 50 había formado a los jóvenes bachilleres en Cuba. Julio Le Riverend, con su *Historia económica de Cuba*, situaba el interés por los estudios económicos sobre el de los acontecimientos seriados políticos. Llegado de Francia, Juan Pérez de la Riva, y su esposa Sara, innovaban los enfoques históricos sobre la base del debate del marxismo occidental, de la escuela de *Annales* y, muy en especial, de la, por entonces de moda, cliometría; los estudios de demografía histórica y estadísticos, hasta entonces poco comunes entre los historiadores, se hicieron método común en los jóvenes que se iniciaban en estos estudios. La inolvidable Sara construyó una biblioteca de libros de historia para estudiantes de historia. Sergio Aguirre representaba la más ortodoxa visión política marxista, si bien sus trabajos estaban más apegados al estilo tradicional de hacer historia en Cuba. José Luciano Franco, a quien siempre se le podía hallar en el Archivo Nacional, era un maestro de quien todos aprendíamos, en el trabajo documentalista. Luis Felipe Le Roy y Gálvez, refugiado en el Archivo Histórico de la Universidad de La Habana, me enseñó a concebir la historia casi como una investigación detectivesca, pese a provenir de los estudios de química. Pero el suceso historiográfico que provocó una verdadera tormenta de ideas y opiniones lo constituyó, en 1963, el tomo 1 del libro de Manuel Moreno Fraginals, *El ingenio*. Esta obra, de un marxismo heterodoxo, contó con una carta de presentación de Ernesto (Che) Guevara. Vivir aquel tiempo resultó un privilegio para quienes nos veíamos entre aquellos eruditos y fervorosos polemistas que, a su vez, producían entre nosotros no menos candentes polémicas.

Si importante resultó la variedad de escuelas y tendencias en debate, no menos lo fue la amplia bibliografía que circuló por nuestras manos. Si alguien impulsó la publicación del libro *Introducción a los estudios históricos* de Langlois y Seignobos, pronto aparecería lo que prácticamente podía considerarse su contraparte, *Apología de la historia* de Marc Bloch. El primero, el texto más relevante del positivismo histórico; el segundo, de la *Nouvelle histoire*. En la misma Carrera de Historia se estudiaban los principales textos

de los debates históricos, desde la *Rama dorada* hasta el *Pensamiento salvaje* y la *Antropología estructural* de Lévi -Strauss. Fue la colección *Historia general de las civilizaciones*, dirigida por Maurice Crouzet, una de las obras más importantes y significativas en la formación de aquellas generaciones de estudiantes universitarios. Quizá, lo que debe quedar para investigaciones futuras es el nivel alcanzado por los estudios históricos en Cuba durante la década del 60 del siglo pasado.

La historia de nuestros estudios históricos, pese a las contradicciones y predominios que en determinados momentos tuvo la aplicación reducida del esquema soviético, no dejó de producir con intermitencia obras que escapaban a esos esquemas. Ello se debió a que partían de investigadores que respondían más a los principios de la profesión de historiador que a los límites cercenantes de ideólogos desconocedores de este campo del conocimiento. Ello obliga a una precisión necesaria. La descalificación de esfuerzos intelectuales de genuina valía se sustentó, en no pocos casos, en frases de moda sin contenido teórico. Así, hubo descalificaciones alegando “diversionismo ideológico”; su versión actual y contraria es la expresión de “historia oficial” para anular toda una amplia bibliografía actual. Lo de la “historia oficial” me parece más digno de la película *Argentina* que llevó ese nombre que un modo de definir contenidos históricos. Lo que resulta en un diálogo serio, es el reconocimiento de historias paradigmas o que se mueven dentro de determinados paradigmas historiográficos. Por otra parte, resulta importante diferenciar lo que es el discurso histórico en lenguaje histórico del discurso ideológico en lenguaje histórico. De igual forma, no debe confundirse el tratamiento divulgativo o periodístico de la historia, del quehacer científico del historiador. Ninguna de estas formas es excluyente, pero cada una tiene sus propias reglas del juego, y éstas no deben confundirse.

Esta nueva edición de *La Historia y el oficio de historiador* pretende cubrir un breve espacio de un vacío que debe llenarse por los jóvenes historiadores y aficionados a la historia, a sabiendas de que cuando esta profesión se elige, uno se adentra en un universo apasionante que, si se toma en serio, también se vuelve rigurosamente exigente. Albert Einstein definió la Física como “aventura del pensamiento”; me atrevería a asegurar que la Historia es la más aventurera, y menos afortunada, de las aventuras del pensamiento.

Eduardo Torres-Cuevas

La Habana, 1º de noviembre de 2011.

Introducción

I

La década del 80 de este siglo, que vaticinaba ser portadora del pensamiento con el cual abriría el siglo XXI, se caracterizó por una ofensiva contra las ciencias sociales; al menos, como habían sido concebidas por los grandes movimientos teóricos de los dos últimos siglos. No sólo se cuestionó la legitimidad de sus métodos, de su carácter, de su existencia misma, sino el tipo de conocimiento producido. Contra los análisis estructurales se lanzó el grito en defensa del sujeto, del individuo irreductible a toda sistematización; contra la racionalidad que buscaba explicar sistemas sociales, apareció la visión anticósmica del caos; contra la búsqueda de las leyes que una y otra vez se intentaban encontrar en ese orden social o universal, se legitimó el valor del desorden. La crisis resultó más profunda, porque no era en sí una crisis, ni de la historia en particular, ni de las ciencias sociales en general. Se trataba de un reordenamiento profundo de las sociedades contemporáneas, de la incapacidad para comprenderlas, y de todo el entramado social desarrollado en las últimas décadas. La misma sociedad moderna arrastraba consigo toda definición de sociedad. Los dramáticos acontecimientos de finales de los 80 y principios de los 90, parecían dar el golpe definitivo a los grandes intentos transformadores del siglo e, incluso, a las aspiraciones racionales de sociedades diferentes. La consecuencia lógica, el aparente cierre de una época, se constituyó en una antipropuesta que, en su extraño lenguaje, resultaba una propuesta. Fue el momento en que se dio por acabada, por terminada, toda la historia precedente, sus valores y sus paradigmas. Al aproximarse el fin del siglo XX también, y con demasiada prisa, surgieron las hipótesis del fin de la historia, del fin de la razón, del fin de los paradigmas, del fin de la modernidad.

Pero los tiempos que corren son demasiado acelerados; o, quizás, ¿esta sensación es un engaño de los sentidos o del sin-sentido? A mediados de la década del 90, la crítica se vuelve contra los críticos, que ahora producen la crítica de su propia crítica, para poder seguir siendo críticos (crítica de la crítica crítica), porque si resultó relativamente fácil cuestionar los gran-

des paradigmas con los cuales operó el siglo XX, construir un nuevo paradigma o proponer un pensamiento sin paradigmas resulta, en verdad, poco convincente, no ya para el pensamiento racional, sino también para la fe, para el escepticismo y para el propio nihilismo. Aun para negar, hay que argumentar, y si alguien puede vivir permanentemente en la negación, el conjunto humano necesita de las afirmaciones. Así, en la brevedad de un lapso que pocos pudieran siquiera presumir, reemergieron las ideologías víctimas de la desideologización; forma esta ideológica “de izquierda” de los años 80, y de la cual se mantuvo alejada, significativamente, la ideología liberal, aunque contribuyera a este desmantelamiento ideológico “izquierdista”.

Sin embargo, es importante destacar que la crisis ha tenido muchos signos positivos: en primer lugar, el abandono de seguros lugares comunes; en segundo, poner de relieve las zonas oscuras del trabajo teórico-histórico de las ciencias sociales; en tercer lugar, el surgimiento de nuevas problemáticas no tenidas en cuenta; en cuarto, la necesidad de replantearse no sólo lo racional, sino también lo irracional. No sólo el orden y sus leyes, sino también el desorden y la aparente imposibilidad de su reordenamiento; no sólo la cosmos-visión, sino también el caos-neuménico; no sólo lo que se conoce, sino también la certeza de lo desconocido y de aquello que escapa a la Razón, a la racionalidad y a las posibilidades cognoscitivas del hombre o, dicho de otro modo, la certeza de un mundo que no es bipolar —caos / cosmos, orden / desorden, razón / irracionalidad—, sino que es unívoco: el caos-cosmos sobre el cual trabajan los aparatos y capacidades cognoscitivas del hombre, siempre limitadas, como se demuestra periódicamente. Por tanto, los investigadores sociales, quienes han visto a su alrededor los embates, a veces furiosos e irreflexivos, contra su objeto de conocimiento, tienen necesariamente que mantener una actitud crítica y constante de rectificación, profundización y cambios no sólo de sus métodos, sino también de su propio conocimiento.

La historia, en sus dos acepciones, como conocimiento de una materia y como materia de un conocimiento, no ha escapado al conjunto de problemas que enfrentan las ciencias sociales. Pero, a diferencia de otros tipos de conocimiento social, la historia goza de una larga tradición, no ya como disciplina en sí, sino, sobre todo, en la producción de un *pensamiento histórico* que analiza, critica y debate concepciones, métodos y teorías. La historia ha tenido un desarrollo orgánico que permite pensar, desde dentro de ella, las crisis y propuestas más generales. La teoría ha estado vinculada de manera directa a una práctica profesional, a la aplicación de determinadas técnicas, al ensamblaje de propuestas metodológicas que casi siempre son resultado de esa práctica que las renueva, las reajusta o las cambia. La crisis ha conmovido profundamente los estudios históricos; ha obligado a reflexionar; incluso, ha contribuido al abandono de los facilismos como consecuencia del contacto con las vivencias del tiempo; entre ellos, la tan socorrida historia lineal del progreso sistemático. Estamos, pues, en una de

las encrucijadas creadoras más importantes de la historia de la historia, llena de angustias, incertidumbres e interrogantes, pero encrucijada, al fin, excepcional que sólo viven generaciones afortunadas. El oficio de historiador se hace cada vez más complejo, pero también más profundo.

II

Si nos remitiéramos a la historia, más como experiencia que como memoria, encontraríamos varios períodos semejantes de crisis y renovación. Un período fundacional de la historia moderna como disciplina en sí: el siglo XVIII. La Ilustración colocó la *Razón* en el centro de toda reflexión acerca de la naturaleza y la sociedad, y, sobre esta base, se formularon propuestas de reorganización de esta última, mediante las cuales debía desaparecer todo aquello cimentado sobre fundamentos de irracionalidad y estatismo: *vr. gr.*, el orden feudal, el cual, en algunos casos particulares, no era ya entonces sino un andamiaje político y jurídico-ideológico carcomido por un mundo burgués en ascenso. Si bien los ilustrados franceses del XVIII avizoraban el arribo del reino de la Razón mediante un proceso evolutivo y, en general —a despecho de los elementos que justifican la violencia en el contrato social rousseauiano—, pacífico, la Revolución francesa de 1789 abrió un ciclo de confrontaciones sociales cuyo corolario fue la entronización del capitalismo en las diversas variantes, condicionadas por las diferencias históricas y concretas de cada sociedad. Aunque la “racionalidad” del nuevo orden económico-social mostró tempranamente sus limitaciones, la conciencia del progreso del cual era portador no sólo no se debilitó, sino que se consolidó en el entusiasmo despertado por los avances científicos y técnicos, acaecidos a un ritmo hasta entonces inédito en todas las esferas del conocimiento. Aún más, el horizonte no parecía comprometer el logro de más altos objetivos, y si bien las propuestas de interpretación de la sociedad reaccionaron con una rápida sensibilidad a las contradicciones y peligros que para el nuevo sistema entrañaba la creciente explotación de las grandes masas liberadas de los vínculos feudales y gremiales con la tierra y, en general, con los medios de producción, con la ponderación del evolucionismo como modo de interpretación del *progreso* —Comte y, en particular, Spencer—, éste continuó en el centro de las concepciones acerca de la naturaleza y la sociedad. De esta forma, si hasta el Renacimiento primó la idea del pasado como era de inocencia y felicidad, mientras el presente se asociaba a la decadencia, con el triunfo de la idea de progreso en la Ilustración se generalizó la apreciación del pasado como era de oscurantismo. El pasado había sido superado, y lo moderno pasó a ser símbolo de progreso. Esta idea se desarrolla durante el siglo XIX y principios del XX, con la vista puesta, ante todo, en el desarrollo de la ciencia y la tecnología. La naturaleza de los conflictos sociales y bélicos, el carácter localmente limitado de ciertas problemáticas y la ausencia de otras que hoy constituyen serias preocupa-

ciones para la humanidad de cara al futuro, no suponían una barrera significativa a la visión global —e intelectual— de un mundo lineal y constantemente en ascenso hacia escalones más altos en la escala del progreso.

Nuestro siglo XX ha introducido importantes elementos de corrección en los modos de apreciar intelectivamente el futuro. No se trata sólo de los grandes problemas de las décadas finales de la centuria. El orden “racional” trabajosamente instaurado se estremeció a profundidad con dos guerras mundiales, con su saldo de millones de víctimas inmediatas y efectos traumáticos que trascienden a los sobrevivientes para formar parte —en la memoria o en el olvido— del vínculo de las generaciones anteriores con su pasado; el surgimiento del fascismo, hoy renaciente o reemergente; la exacerbación del racismo y de los nacionalismos más estrechos; los dramas atómicos de Hiroshima y Nagasaki; la sombra que aún proyectan los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial; la guerra fría que mantuvo en tensión a la humanidad durante decenios; el hambre y las epidemias presentes en gran parte del mundo, que bien pueden obligar a una mirada más benévola hacia el “oscuro” Medioevo y, más recientemente, el descubrimiento de que puede sobrevenir un fin menos espectacular por el deterioro del entorno ecológico, han puesto en tela de juicio todo el suntuoso andamiaje de la modernidad, del cual forman parte la idea del progreso liberal y la razón analítica.

Sacudidas las bases mismas de la autodenominada modernidad —término de por sí discutible, pues cada época se ve como presente y todo lo anterior como pasado, a la vez que contiene en sí *su* modernidad y *su* no modernidad— no resulta un gesto de prestidigitación derivar de las sucesivas conmociones del siglo XX, las crisis periódicas de los sistemas de ideas surgidas a su sombra, como afirmación o negación de lugares comunes o de particularidades, como propuestas justificativas o proyectos de cambio. Este fondo común lo es también a las teorías y metodologías de la historia. La dialéctica entre los sistemas de ideas y la realidad que los cuestiona de modo permanente, obligando a repensar su práctica, ha marcado, de una forma u otra, el desarrollo de los grandes paradigmas de las ciencias sociales de la centuria que termina.

III

Si bien el conjunto de las ciencias sociales ha confrontado, de un modo u otro, crisis sistémicas comunes, el modo y la intensidad de afectación han variado de manera sustancial de acuerdo con el desarrollo orgánico de cada una de ellas. La historia, no sólo por su antigüedad como conocimiento de una materia, sino en lo fundamental por su carácter de explicación fundacional de las culturas, y por las relaciones intrínsecas que mantiene entre un material factual y su expresión interpretativa, que la ha llevado a profundas discusiones, no sólo sobre su objeto de estudio, sino

sobre su práctica, ostenta de todas las ciencias sociales una situación más favorable para debatir los efectos de las conmociones sociales, de la legitimación o no de las sociedades y de sus interpretaciones con un rango más amplio de posibilidades interpretativas, metodológicas y técnicas. Un aspecto debe precisarse: la diferencia entre la *teoría de la historia* y la *filosofía de la historia*. La primera es producto de la práctica del historiador y de los problemas que emanan de su oficio; la segunda deviene resultado de determinadas interpretaciones de la historia desde fuera de la historia; es decir, desde la filosofía y como la aplicación abstracta y genérica de una concepción metafísica —o, con mayor precisión, metahistórica— de la cual surge una interpretación de la historia. La primera es una resultante de la puesta en práctica de un pensamiento histórico; la segunda, una interpretación-propuesta del pensamiento abstracto. La primera produce sus propias categorías; la segunda se las impone al conocimiento histórico. Desde esta perspectiva, no nos interesa abordar aquí las concepciones abstractas de la filosofía de la historia ni las especulaciones metafísicas acerca de la evolución humana. Nos interesan, eso sí, las teorías de la historia que condicionan metodologías e interpretaciones, y responden, a la vez, a una práctica sistemática del oficio de historiador, con independencia del origen filosófico que tengan éstas.

Tres grandes corrientes han circulado en el presente siglo como teorías de la historia: el *positivismo*, la *Nouvelle histoire* francesa —también conocida como *Escuela de los Annales*— y el *marxismo*. A ellas puede añadirse el trabajo historiográfico realizado por los historiadores anglosajones, que si bien no puede definirse como una escuela, sí promueve periódicamente reflexiones teóricas a partir de la aplicación de métodos empíricos. Para el oficio de historiador resulta imprescindible el conocimiento de estas corrientes para tomar conciencia de su propia práctica.

Proveniente del XIX, el positivismo —hoy llamado por lo general neopositivismo, sin que existan elementos para el neologismo— ha mantenido una permanente presencia en el terreno de las investigaciones sociales; presencia que resulta necesario reconocer, incluso, más allá de su no-reconocimiento por los profesionales de una u otra rama de los estudios sobre el hombre y la sociedad. Si bien el positivismo, como corriente general de pensamiento, nace en el *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842) de Auguste Comte (1798-1857), no es en la filosofía en la que logra sus plazas más sólidas. Teórica y metodológicamente —pero, sobre todo, metodológicamente—, el positivismo brindó, en el siglo pasado, un sólido fundamento a las necesidades y retos que enfrentaban las ciencias naturales y las, aún no precisadas, ciencias sociales. Por otra parte, despreciado por muchos filósofos, tuvo una amplia acogida entre quienes se interesaban por estudiar la sociedad real y no sus interpretaciones abstractas. En particular, en la historia conquistó su territorio más amplio, más sólido y más perdurable, sentando las bases de la necesaria renovación que, en cuanto al uso y crítica de sus fuentes,

requería la práctica historiográfica de la época. Ello no se debió tanto a Comte como a la meticulosa, sistemática, sistematizadora y lógica propuesta de Langlois y Seignobos, quienes en su libro *Introducción a los estudios históricos* dieron forma y una cierta y relativa independencia al positivismo histórico del filólogo, al lograr, sobre la base de la propuesta de Comte, generar un sistema de metodología de la historia que pudo rechazar por sí mismo los intentos teóricos. La obstinada presencia del positivismo —ha resistido mejor que el resto de las corrientes historiográficas las situaciones de crisis del siglo XX— se explica por el espacio prácticamente nulo que concede a la reflexión y a la teoría, por su preferencia hacia el dato empíricamente verificable, que le brindan una solidez como método de investigación capaz de suplir ante el historiador, de manera consciente o inconsciente, su aridez intelectual. Le basta la concatenación lógica para estructurar esa “reconstrucción histórica” de la que Ranke deviene el clásico exponente y cuya presencia puede seguirse en las obras de los historiadores de las más diversas escuelas. El resultado de esta práctica durante el actual siglo se ha manifestado en dos dimensiones, las cuales constituyen dos caras de una misma moneda: de un lado, la ampliación y fragmentación hasta el infinito de los campos historiográficos, donde es doble la continuidad de la acumulación de nuevos datos e información; por otro, ya a nivel de cada historiador, se halla la reducción sistemática del objeto de estudio hasta limitar a miles de historiadores a pequeños fragmentos de pequeñas parcelas de investigación, con lo cual la brillantez de éstos estriba en saber mucho de poco y poco de casi todo. Allí donde la reflexión teórica —por comodidad o incapacidad— es relegada, la carga factual contribuye a una supuesta prueba de cientificidad, tenida cuenta de una estrecha comprensión de “lo científico” que ha desterrado, en buena parte de los historiadores, el interés por la reflexión teórica. No hay dudas de que, en momentos de crisis teórica, resulta más amable y tranquilo refugiarse en este método, que garantizar voluminosos libros sin riesgos a la crítica.

IV

La corriente historiográfica más trascendente en nuestro siglo es, sin dudas, la *marxista*. Precisamente por su importancia historiográfica y por la complejidad de su teoría y de su método, también sufrió las interpretaciones más variadas y los desequilibrios internos de mayor fuerza. En su nombre han ocurrido verdaderos desastres historiográficos, pero su aplicación ha legado, por suerte, obras trascendentes para la comprensión de los procesos sociales. El marxismo está presente, de un modo u otro, no sólo en casi todas las expresiones de las ciencias sociales del siglo, sino también en su acontecer social y político. Los más relevantes acontecimientos históricos de la centuria fueron acciones y reacciones vinculadas con los proyectos sociales que se basaban en las interpretaciones del marxismo.

Si el positivismo se caracterizó por su desinterés hacia la reflexión teórica y su apego más a los hechos que a los procesos en el campo de las ciencias sociales, el rasgo esencial del marxismo, desde sus inicios, lo constituyó la elaboración de una propuesta teórica coherente acerca de la evolución social, a partir de una metodología esencialmente globalizadora y racionalizadora de todos los factores que componen la sociedad. Fue, ante todo, un pensamiento histórico que llevaba en sí una metodología para el oficio de historiador. Fue la sugerencia abierta de pensar y repensar la historia. En primer lugar, el marxismo es la propuesta de la posibilidad real de entender la evolución humana, a partir de la existencia histórica de sistemas multiestructurales que adquieren cuerpo en formaciones económico-sociales. En Marx, el funcionamiento de estas formaciones se resuelve en una compleja interacción e interconexión de estructuras económicas, sociales e ideológicas, cuya comprensión brinda las claves para una interpretación de la vida material y espiritual de una época o una sociedad dada y, en consecuencia, de los mecanismos que promueven su transformación. En segundo lugar, para el marxismo, la economía constituye el esqueleto sobre el cual descansa el entramado de estructuras sociales e ideológicas. Esta interacción e interdependencia de los distintos niveles establecen una relación explicativa, con frecuencia simplificada y reducida a esquemas, que poco tiene que ver con el método de investigación social desarrollado por Marx en sus obras fundamentales. De hecho, no puede entenderse el funcionamiento social sin el análisis de las estructuras económicas que le sirven de soporte; pero éstas, por sí mismas, no son suficientes para explicarlo. La interrelación entre economía, sociedad y expresiones ideológicas de una época, está sometida a la compleja presencia de mediaciones e influencias recíprocas, en las cuales, al explicar actitudes y posiciones, los elementos relativamente más independientes de los mecanismos y formas de organización de la producción material y espiritual, pasan a ocupar planos de primer orden. Reducir el marxismo a puro economicismo árido y no pocas veces estéril, al despojarlo de toda su riqueza social e ideológica de sociedades vivas. El esqueleto humano no explica al hombre. En tercer lugar, y a partir de lo anterior: el estudio de las ideologías, como forma de la producción, reproducción y consumo de las ideas, muestra que éstas constituyen factores importantes en la promoción o resistencia a los cambios sociales; entendidos éstos, en su expresión más radical —pero no la única—, como la sustitución de determinados modos de producción y reproducción de la vida material y espiritual de unas sociedades por otras. En cuarto lugar, la visión de la sociedad a partir de la existencia e interrelación de numerosos vectores que entran en juego en su movimiento en una u otra dirección, implica que un análisis social debe dirigirse al estudio de los factores *tendenciales* internos de la sociedad estudiada. Desde este ángulo, los resultados del movimiento no están predestinados ni preestablecidos, sino que son la resultante del entrecruzamiento de los elementos internos; resultantes

que pueden estudiarse en sociedades ya muertas, pero que sólo pueden señalarse como alternativas en sociedades vivas. El estudio de estas últimas sólo presenta tendencias y posibles desenlaces. La historia, así entendida, nos muestra como el proceso de surgimiento de las formaciones económico-sociales, de su desarrollo y de su agotamiento y transformación. A esa evolución le da coherencia la historia del trabajo y de todos los factores que inciden en la producción material y espiritual de los hombres. En el establecimiento de esa coherencia y de los elementos que en su interior producen las oposiciones, las antinomias, las paradojas y las contradicciones que llevan a la formación, mantenimiento, agotamiento y transformación de las sociedades, se inscribe el trabajo del historiador.

Estos elementos teóricos se presentan como las bases adecuadas para estudios factuales que enriquezcan la teoría y permitan encontrar respuestas que ésta no da y que no tiene porque dar. La no imposición de modelos teóricos a realidades concretas sino el enriquecimiento de los primeros a partir del estudio de las últimas e, incluso, la modificación de modelos que muestren no ser adecuados ámbitos interpretativos, deviene uno de los rasgos definitorios del marxismo en su aplicación a las ciencias sociales. Hasta el final de su vida, Carlos Marx fue un perenne rectificador de sus propias ideas, y las fue enriqueciendo a medida que sus estudios introducían rectificaciones en sus esquemas previos. Ésta constituye una de sus enseñanzas más notables y perdurables, es el espíritu del marxismo que lo contrapone al inmovilismo positivista.

La aplicación del marxismo a la investigación histórica ha recorrido a lo largo del siglo XX un camino extremadamente complejo. Su huella ha estado presente, más allá de los historiadores declaradamente marxistas, en los representantes de todas las corrientes historiográficas, de los *Annales* al estructuralismo, del estructuralismo a la crisis del presente. Como afirmación o como negación, las propuestas de Marx estuvieron siempre presentes como punto de referencia. Diferentes resultaron también los puntos de vista desde los cuales se enfocaron ciertos problemas entre los historiadores marxistas. El marxismo, se ha dicho, como la *Biblia* —suerte, tal vez, común a toda obra fundacional—, ha sido objeto de las más variadas interpretaciones, ejercicio en el cual la historia resultó el gran campo de experimentación. No es éste el lugar para un análisis detenido de las divergencias entre las propuestas de Marx y la práctica de cierta historiografía titulada marxista. Sí nos permitiremos señalar que la complejidad desestructural, teórica y conceptual que Marx ofrece en su obra, y muy en particular en *El capital*, sólo se ha logrado de manera excepcional por algunos autores marxistas en la aplicación a la práctica de la investigación social en general e histórica en particular. Se conoce que el mismo Marx criticó, no pocas veces, a los simplificadores y vulgarizadores de sus tesis, y hasta llegó a confesar que, si eso que se hacía con su obra era marxismo, él no era marxista.

A la complejidad que presenta la diversidad de interpretaciones, se añadió el hecho de que, como teoría política, el marxismo crítico de la sociedad capitalista se convirtió en el marxismo justificativo y acrítico de ciertas sociedades socialistas, cambiándose en ellas, de una teoría del análisis de los conflictos y problemas sociales, como los contiene toda formación histórica, a la justificación en cada momento de la lógica de la política. La endebles de esta dependencia, en tanto el carácter coyuntural de la praxis política, trascendió a la investigación histórica como consagración de un modelo interpretativo esquematizador del marxismo, del cual se desterró toda intención realmente autocrítica. La consecuente rectificación del modelo ante la evidencia factual, inherente a la obra de Marx, se sustituyó, en muchos casos, por un ordenamiento de los hechos y procesos dentro de unos contextos sacralizados que, por demás, resultaron muy cómodos como método “racional” de comprender la historia. Los acontecimientos de finales de los años 80 y principios de los 90, mostraron cuán incapaz resultó esta forma de aplicar “el marxismo” para la crítica de una dialéctica del capital que, a lo largo del siglo xx, modificaba estructuras de funcionamiento y desarrollaba técnicas de dominación, mecanismos sociales y canales de transmisión ideológica. Dialéctica del absurdo o dialéctica del espejismo, en la cual todo se mueve en categorías que permanecen estáticas y que disuelve, al mismo tiempo, el movimiento real de las sociedades en el estatismo abstracto del no pensar. Incapacidad, ya en el plano de una mirada hacia el interior de ciertas sociedades socialistas, que no permitió prever sus problemas y el modo en que fue acercándose su crisis. Resultado, por tanto, no de la crisis del marxismo, sino de la ausencia del marxismo como método en el análisis social. Desorientación, desaliento, abandono de las posiciones, pérdida de la perspectiva, han sido el reflejo en estas historiografías del derrumbe de lo que Josep Fontana ha llamado “marxismo catequístico”.

No puede olvidarse, por demás, el “otro marxismo”, desarrollado entre los historiadores marxistas de América Latina, Estados Unidos, Europa Occidental y de otras latitudes a lo largo de la centuria. Esta presencia es, sin dudas, compleja y polémica, sometida a las más diversas influencias y de difícil evaluación en esta “Introducción”. Su conocimiento en nuestro medio no resulta, por demás, muy amplio, y nos limitaremos por ahora a señalar que, envueltas en polémicas más o menos fructíferas, estas historiografías parecen haber sufrido de manera menos traumática los embates de los años 80, en lo referente a la búsqueda creativa de nuevos derroteros teóricos.

V

Si una corriente historiográfica del siglo xx devino emblemática en la aspiración de una historia nueva, de una historia nacida con el siglo, ésta fue, sin dudas, la conocida como *Escuela de los Annales*. La fundación en 1929 de *Annales d'histoire économique et sociale*, posteriormente conocida como

Annales. Économie-Société-Civilisation, dio inicio a una de las etapas más fecundas de reflexión en torno a la historia. La obra de sus fundadores, Marc Bloch y Lucien Febvre, y de historiadores como Fernand Braudel y otros, es portadora de aportes sustanciales al hoy acervo común de la investigación histórica. La evolución de *Annales*, que da origen y se entrelaza en múltiples direcciones con la llamada *Nouvelle histoire* francesa, ha transitado diversas etapas, cada una de las cuales ha servido de punto de partida para la ampliación y profundización de las problemáticas del historiador ante su objeto de estudio. El objetivo declarado de *Annales* fue, en sus comienzos, desarrollar una labor historiográfica que rompiera los estrechos límites de la herencia anterior, de la historia hecológica hasta entonces predominante —la “historia historizante”—. La crítica al positivismo se halla en sus raíces, y se basó en la práctica de sus fundadores, historiadores de profesión. Estamos aquí en presencia de una teorización desde el interior de la investigación histórica, y no ante la imposición a la historia de concepciones abstractas y generales elaboradas como modelos interpretativos suprahistóricos, fuera de la historia. Ello contribuyó, sin dudas, a la amplia difusión lograda por las ideas emanadas de *Annales* no sólo en Francia, sino mucho más allá de sus fronteras.

Otro de los rasgos distintivos, presente de un modo u otro en la evolución de esta corriente historiográfica, ha sido el interés por lograr un acercamiento a la explicación histórica mediante la multidisciplinaridad. En efecto, el rechazo a la tradición historiográfica anterior, a la historia factual y política en que el discurso cronológicamente dispuesto funcionaba como explicación *per se* de una lógica de causa y efecto, se desarrolló bajo una fuerte influencia del esfuerzo teorizador de las jóvenes ciencias sociales nacidas en la frontera de los siglos XIX y XX. La sociología, la psicología y otras de este conjunto llevaban a cabo una elaboración teórica en sus respectivas disciplinas que las dotaba de una apariencia de cientificidad, ajena hasta entonces a la historia. Algunas veces se ha señalado cierto sentimiento de inferioridad por parte de los historiadores como elemento importante en el interés por construir una historia “científica”. Esta afirmación peca, al menos, de veleidosa. El considerable material recopilado por los historiadores hacia inicios del XX, unido al desarrollo de modelos explicativos globalizadores para la evolución de la humanidad y, por supuesto, la evidencia de la riqueza de la vida social que el mismo surgimiento de campos particulares de estudio sentó como indiscutible, constituían bases suficientes para un necesario replanteamiento de toda la práctica del oficio de historiador. Si *Annales* aparecen en 1929, ello no es una referencia gratuita. El siglo ya ha parido una guerra mundial y una Revolución de Octubre, seguidas de graves conflictos sociales. Pero, además, existía toda una herencia multifacética del XIX de la vida social y de la investigación científica, la cual había puesto en evidencia los rápidos ritmos de renovación de todas sus esferas. En este sentido, la historia asumió con relativa lentitud los cambios. A diferencia de otras

ciencias sociales, recién llegadas y cuya aparición necesitaba, de hecho, justificarse a sí misma con un cuerpo teórico de cierta coherencia, para la historia, la renovación implicaba la ruptura con una tradición cuyos temas y discurso podían aferrarse a sus 2 000 años de antigüedad y a una sólida vinculación con las esferas de poder que definía su carácter, casi absolutamente apologético y justificativo del orden imperante. Este vínculo, si no resulta exclusivo de la historia, sí ha ejercido sobre ella una presión más poderosa que en otras esferas del conocimiento social. Y cuando referimos estos elementos no consideramos obras aisladas y precursoras que pueden hallarse ya en el siglo pasado y comienzos del nuestro, sino la amplia difusión de teorías y metodologías renovadoras en círculos notables, de los cuales Marc Bloch llamó “la tribu de los historiadores”.

La huella del marxismo en *Annales* es múltiple. Parte esencial de ella es el interés por la reconstrucción de los procesos, más que por los hechos históricos; por las realidades profundas de la sociedad, más que por sus expresiones de superficie. Estos procesos y estas realidades debían ser aprehendidos mediante un abordaje que, en la visión de Bloch y Febvre, se entrecruza con la propuesta marxista de una sociedad cuyos componentes, por su estrecha relación, no pueden comprenderse de manera aislada. La intención de una historia total está explícita en toda la obra de la primera etapa de *Annales*, y se expresó en una oposición constante a la tendencia a fragmentar la historia en ramas independientes, cuya práctica llegara, de hecho, a ignorar u oponerse unas a otras. La historia política hasta entonces ejercida debía sustituirse por una historia que integrara además lo económico, lo social, la interacción con el medio geográfico, la demografía, y otras aristas de la vida social; algunas sólo fueron esbozadas por la primera generación de la revista y más tarde devinieron esferas particulares de los estudios históricos, destino nunca previsto para ellas por los fundadores. Pero la integración de esta historia total no podía, ya entonces, entenderse como una fundación exclusiva de historiadores; y ello abrió las puertas de *Annales*, desde su misma concepción, a trabajos de especialistas provenientes de otros campos de la investigación social. La revista en sí constituyó un fecundo terreno de encuentro y debate en el cual se planteó la mayoría de los problemas teóricos y metodológicos presentes en las polémicas del siglo xx en torno a la historia. Asimismo, obras como *Apología de la historia o el oficio de historiador*, de Marc Bloch, o los *Combates por la historia*, de Lucien Febvre, se han convertido en tesoros de la historiografía de nuestra centuria. En ellas sobresale la visión totalizadora de los espacios históricos, unida a la defensa del papel activo del historiador en relación con las fuentes, como materia prima para una reconstrucción del pasado que se aleja de la ingenuidad epistemológica típica del positivismo.

El fin de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la posguerra marcaron una segunda etapa en *Annales*, caracterizada por la incorporación de nuevos espacios investigativos y temáticas menos abordadas en el período

precedente. En estos años resulta notable el interés por la historia cuantitativa y el desarrollo de los enfoques típicos de una historia-problema que ya con anterioridad preconizaba Febvre, la fuerte presencia de estudios asentados en la demografía y el despegue, como campo historiográfico particular, de la historia de las mentalidades. Pero, tal vez, el aporte más significativo de esta corriente a la historia de la segunda mitad del siglo, sea la propuesta de Fernand Braudel acerca de los ritmos de desarrollo de los distintos niveles sociales.

La historia política se movió mucho tiempo en la constatación de episodios que se sucedían con rapidez, ocultando con su estela períodos preparatorios, los cuales tomaban en ocasiones siglos. La penetración de estos campos, antes inexplorados por la historia, enfrentó a los investigadores a largos períodos, en los cuales, a juzgar por la experiencia de la práctica anterior, nada sucedía. El juego con el tiempo se presentaba como uno de los problemas a resolver, si se pretendía alcanzar la comprensión de procesos en los cuales podía notarse una clara arritmia en el desarrollo de los factores sometidos a análisis. A finales de la década del 50, Braudel inició una serie de trabajos en los cuales exponía sus ideas acerca de los distintos ritmos evolutivos de los niveles de la sociedad; ideas hoy convertidas en lugar común entre los historiadores. La relación, constatable y constatada, entre los acontecimientos, las coyunturas en las cuales se producen, y las estructuras como contextos estables en los cuales unos y otros se inscriben y dentro de las cuales adquieren un sentido explicativo, muestra la existencia de tiempos diferentes y complementarios. Estos niveles de temporalidad no siempre se han interpretado en el sentido que les atribuía Braudel. La diferenciación entre la corta duración típica del acontecimiento —como norma despreciada por la escuela de *Annales*—, el tiempo medio de las coyunturas y la larga duración de las estructuras, conforman en la propuesta del historiador francés no la justificación de una historia casi inmóvil, al estilo de obras más o menos recientes de algunos autores —por ejemplo, Emmanuel Le Roi Ladurie—, sino una opción metodológica que permite establecer la relación, hasta entonces poco esclarecida, de una totalidad social cuyos componentes se mueven en planos temporales diferentes. Al mismo tiempo se señalaban las arritmias de los distintos niveles estructurales: económico, social, mental. Este último nivel de estructuras —a partir de la década del 60 ha constituido un campo particular de investigación— sería el de más lenta evolución, y el campo privilegiado en el cual se han asentado, en los últimos tiempos, los análisis de larga duración, a partir del reconocimiento de la importancia que para la explicación histórica tienen los modos de percepción de la realidad, conformados a partir de representaciones a veces heredadas de un pasado muy lejano.

El rasgo más típico de *Annales* ha sido, tal vez, la presencia de un espíritu, de un intento de enriquecimiento del trabajo historiográfico. Esto permitió la presencia en esta corriente de historiadores de los más diversos puntos de vistas, tanto historiográficos como políticos y sociales. Algunos

intentaron una historia vinculada con la marxista, al tiempo que otros se declaraban abiertamente contrarios a ésta. Diversidad que se explica, ante todo, porque *Annales* ha sido, más que un paradigma, una actitud intelectual que si algo pretendió excluir fue la historia acontecimental, la historia por el placer de la erudición.

Sin embargo, a la luz de la situación actual, y precisamente por la influencia que ha ejercido esta corriente, parece justa la crítica a que han sido sometidos algunos elementos de su quehacer. Entre ellos se encuentra el abandono de una historia de la estructura de clases y de los conflictos que se generan a partir de ésta, la escasa preocupación por las cuestiones del poder y, sobre todo, y a pesar de la significación de sus aportes metodológicos, el hecho de que no hubo un consecuente desarrollo de los elementos teóricos. La ampliación temática que significó la introducción en la esfera del conocimiento histórico de aspectos nunca o escasamente abordados con anterioridad, devino de hecho, y contrariamente a la intencionalidad declarada de los fundadores de la revista, un estímulo a la fragmentación de la historia en parcelas cada vez más numerosas y estrechas, tal vez uno de los mejores ejemplos de la permanencia del positivismo a que se ha hecho referencia con anterioridad.

VI

Las tres grandes corrientes que hemos analizado han tenido, a lo largo del siglo, momentos de mayor o menor influencia. Las relaciones entre ellas han sido complejas y signadas por conflictos. Con frecuencia se han presentado como opuestas, como ocurrió a partir del diálogo crítico característico de las relaciones entre *Annales* y el marxismo, en una simplificación que no tiene en cuenta los puntos en que entroncan y expresan los momentos complementarios e, incluso, comunes. Precisamente, estos últimos se enraizan con más profundidad en la herencia historiográfica de que todos son deudores, y la duda acerca de su validez hace que la crisis haya afectado a todos por igual. A las características del diálogo historiográfico contribuyó, en lo fundamental, el gran empuje de las ciencias sociales en la posguerra y, sobre todo, en las décadas del 60 y 70. En esta etapa se hizo especial énfasis en la reconstitución de las ciencias sociales. Determinadas tendencias y ciencias —como el estructuralismo, el funcionalismo, la geografía, la semiótica, la sociología— trataron en esencia de construir métodos que, de una forma u otra, influyeron en la polémica historiográfica. Así surgieron ramas completas de la historia que enriquecían las viejas líneas investigativas de la historia económica y la política, ampliando mucho más el rango de las temáticas imbricadas en el extenso campo de lo social e introduciendo innovaciones radicales en los métodos cuantitativos empleados hasta entonces, al punto de preparar la aparición de metodologías absolutizadoras del dato cuantificable, como la cliometría.

Estudios multidisciplinarios permitieron, por otra parte, anticipar una perdurable colaboración entre las diferentes ciencias sociales; colaboración que, incluso hoy, no ha hallado formas estables de cristalización. Estos estudios, en los cuales se fusionaron la historia, la geografía, la etnología, la antropología y otras ramas, dieron lugar a la aparición de campos transdisciplinarios como la etnohistoria y la antropología histórica, así como a campos específicos dentro de la misma historia vista en conjunto.

Esto último se hace muy evidente en un somero análisis de la obra de algunos de los actuales representantes de la *Nouvelle histoire* francesa, herederos de la tradición de *Annales*, a quienes se les ha criticado haber perdido mucho del espíritu combativo y crítico característico de un Marc Bloch o un Lucien Febvre. Una de las críticas más sostenidas ha sido la mediación de los temas, como consecuencia de la intervención masiva de los medios de comunicación: editores, televisión, prensa escrita, entre otros. “A mi modo de ver —nos dice Guy Bois— tuvo efectos desastrosos... porque finalmente se llegó a un desarrollo de la historia pilotado por la prensa”. A partir de los 80 se originó una agudización de las tendencias fragmentadoras de este modo de hacer historia, al punto de quedar establecidos como campos particulares de investigación temas cuya legitimidad resulta hoy objeto de serias dudas. Así, aspectos hasta entonces relegados a planos periféricos empiezan a atraer a los investigadores, y aparecen numerosos estudios en los cuales la locura, la prostitución, la homosexualidad, la brujería, la cartomancia, se someten a una disección meticulosa. ¿Temas intrascendentes? Al menos, temas que han originado una abundante producción en las últimas décadas. La proliferación de estudios de este tipo ha estado asociada a un debilitamiento del interés por una interpretación globalizadora de la historia del hombre en sociedad y a la potenciación de un interés metodológico que valoriza por sí mismas las técnicas aplicadas. El abandono de las totalidades sociales significativas por la temática de las marginalidades —apreciables acaso desde un punto de vista muy particular—, debe mucho a la influencia del autotitulado postmodernismo sobre la historia. De hecho, resultó uno de los síntomas tempranos de la crisis actual, y muestra que la revalorización de lo irracional no se inscribe, de modo exclusivo, entre los efectos de la problemática de la frontera de los años 80 y 90. Más bien es el resultado de la crisis de las sociedades no socialistas, aunque ello tenga más un carácter inconsciente que consciente. Unido a esto se han desarrollado campos conceptualmente ambiguos, como la historia de las mentalidades, en los cuales la imprecisión del objeto de estudio ha dado cabida, junto a trabajos de validez innegable, a otros que preconizan una historia de lo estático, más que una historia de lo mutable. De una u otra manera, una de las tendencias más generalizadas de los 80 y que ya comienza a ceder terreno por su inconsistencia, niega la legitimidad de los modelos interpretativos tradicionales, mientras el rasgo común resulta la ausencia de nuevas propuestas.

VII

La ofensiva de la década del 80 contra todos los paradigmas trajo, a su vez, la desconfianza ante los nuevos planteamientos teóricos. Mucho más si, como en el caso que nos ocupa, el peso fundamental de los elementos en crisis recae sobre los aspectos teóricos que, de una forma u otra, han sido compartidos por todas las corrientes historiográficas del siglo. Las opciones presentadas no son sencillas y dependen, en mucho, de la posición de cada historiador, en particular, y de cada historiografía, en general, acerca del papel que debe desempeñar la historia en la sociedad presente y en los proyectos futuros. Se trata, sobre todo, de la propia posibilidad de elaborar estos proyectos, teniendo en cuenta la experiencia histórica.

Tres son los aspectos esenciales de los paradigmas historiográficos del siglo XX, puestos de manera general en tela de juicio. En primer lugar, la validez de los modelos deterministas en la explicación de la evolución de las sociedades; en segundo, la posibilidad de desarrollar la reconstrucción intelectual del pasado y del presente sobre la aspiración de una *historia total*; en tercer lugar, el fracaso de la relación pasado / presente / futuro en la forma en que se ha concebido, como reflejo del predominio de la idea de progreso en las concepciones acerca de la sociedad.

Como extremo —pero un extremo de bastante difusión—, el desencanto en torno a los determinismos monocausales ha propiciado el renacer de concepciones que niegan la presencia de todo tipo de determinación en el desarrollo social. Visto de esta manera, la sociedad no sólo semejaría un caos sin orden ni concierto, sino que, de hecho, los procesos históricos no estarían sujetos a una relación causal más que inmediata y no responderían a leyes infructuosamente buscadas por filósofos e historiadores. Otra posición consiste en dar preferencia a una determinación múltiple, la cual responde mejor a la experiencia investigativa y teórica acumulada. Uno de los efectos de ambas concepciones sobre la historiografía ha sido un retorno, saludable a nuestro juicio, del sujeto histórico, suavizando las posiciones economicistas y cuantitativistas predominantes hasta hoy.

La crisis de los determinismos monocausales es lógica. La riqueza y complejidad de las situaciones que toca al historiador analizar, le demuestran de manera constante que son numerosos los factores que determinan, de manera mediata e inmediata, las respuestas de los sujetos históricos ante las opciones planteadas por la sociedad. Los factores culturales, en su sentido más amplio, y los sociales resultan de tanta importancia como los económicos; sobre todo, porque la disección de la sociedad en estructuras que pueden estudiarse independientemente sólo constituyen una creación intelectual, justificable, tal vez, como condición de su aprehensión cognoscitiva en un momento dado y en ramas de estudios muy particulares. Pero la historia, que ha aspirado a captar el movimiento de las sociedades en su totalidad —y a la historia total nos referiremos después—, establece relación

con una materia en la cual estos niveles no están claramente diferenciados, sino que interaccionan e interactúan de manera constante, transformándose uno al otro en una dialéctica en que las prioridades de última instancia, rara vez, se reflejan de manera nítida y consciente en el sujeto histórico.

La libertad de elección de este sujeto histórico en cada coyuntura está sometida a determinados condicionamientos; pero las posibilidades en cada caso no se limitan a una sola opción. La adoptada en definitiva es deudora de toda una conformación cultural y de todo un condicionamiento social, que incluye aquellos elementos ideológicamente desestructurados, pero presentes en toda sociedad. Desde este punto de vista quedaría justificada la necesidad de profundizar en el estudio de todos los factores sociales, incluso concediendo cierta prioridad a los culturales e ideológicos, como estímulos inmediatos a la acción de amplias masas y de individuos aislados. Lo último legitimaría un género como la biografía, relegado durante cierto tiempo como secundario y que hoy cobra nuevas fuerzas. Esto no implica el desconocimiento del papel básico de los modos de producción y reproducción de la vida material y espiritual de los hombres, como condición para la existencia de toda la riquísima trama de la vida social, sino el reconocimiento de que las fuerzas impersonales se expresan en la sociedad sólo a través de una práctica creativa del sujeto histórico, y, por ende, éste deviene primordial para comprender cómo los cambios en un nivel se reflejan en los otros y hasta qué punto puede una colectividad humana cualquiera modelar los límites de sus estructuras a partir de cierto desarrollo alcanzado. De este modo, la determinación de cada proceso histórico sólo puede alcanzarse mediante el análisis de los canales por medio de los cuales las causas más profundas se mediatizan y expresan, teniendo en cuenta la independencia que, una vez conformadas, poseen estas expresiones respecto de los factores económicos.

La aspiración a una *historia total*, tal vez la más común de las compartidas por los historiadores en nuestro siglo, sigue de esta manera en el centro del interés explicativo. La fragmentación de los campos del conocimiento histórico en las últimas décadas, devino negación de esta aspiración y, en consecuencia, de posibles explicaciones totalizadoras de las sociedades, lo cual puede entenderse como el resultado del debilitamiento teórico de la ciencia histórica. La principal deficiencia de este concepto paradigmático en su aplicación, resultó de la imposibilidad práctica de aprehender *todos* los aspectos de la realidad social. Como punto de partida absoluto, la historia total contradice las limitaciones impuestas a las capacidades cognoscitivas del hombre en cada circunstancia. Pero como aspiración sigue siendo totalmente legítima, toda vez que el mismo desarrollo de las ciencias sociales ha mostrado la posibilidad de rastrear las aristas más desconocidas y menos abordadas de la realidad, y la importancia que éstas adquieren para la intención histórica. La historia total puede concebirse tanto como punto de partida, desde la interdisciplinaridad y la transdisciplinaridad, como de llega-

da, siempre y cuando no se tome como criterio de validez absoluto de una obra histórica dada, ni se le atribuya el papel de juez supremo de los resultados alcanzados. La historia total es el horizonte; el objetivo de tratar de entender el funcionamiento global de una sociedad, aunque nunca se alcance. Es una guía imprescindible para el historiador, es su perspectiva. La misma ciencia histórica no está aún preparada para ello, sin hablar ya de los historiadores tomados de manera individual. Pero en la búsqueda de las totalidades están los espacios futuros —teóricos, metodológicos y técnico-prácticos—, los cuales constituyen el reto para el pensamiento histórico y para el oficio de historiador. La historia sigue siendo —parafraseando a Pierre Vilar— una ciencia en construcción.

En cuanto a la relación pasado / presente es, en esencia, una crisis muy profunda y no la simple aspiración de comprender el presente por el pasado, pues los modos de interpretar esta relación constituían una consecuencia de la vigencia de la idea de progreso, tal como se impuso desde la Ilustración hasta nuestros días. La visión de una historia lineal, signada siempre por el tránsito a escalones superiores, conspira contra la capacidad del historiador de pensar la historia en términos de opciones. No se trata de convertir en interrogantes historiográficas los popularmente manidos “¿qué hubiese pasado si...?”, sino de desprenderse del pesado fardo que significa suponer fatalmente predestinados los hechos y procesos históricos del pasado, sólo porque tuvieron lugar en efecto. Incluso, no podemos perder de vista que cada hecho o proceso, tal como cada uno de nosotros lo concibe en la actualidad, es consecuencia de una reconstrucción hecha sobre la base de fuentes que el historiador asume e interpreta de acuerdo con la carga conceptual, cultural e ideológica de que es portador, y que estas fuentes sólo responden las preguntas que se les plantean. A ello hay que añadir las dificultades de la lectura contextual y transtextual del texto. En realidad, el problema de la diversidad de opciones adquiere significado para la sociedad actual más en relación con el futuro que con el pasado, y la más destructiva de sus expresiones parece ser la negación, no ya de la superioridad de cada época respecto de la anterior, sino de toda racionalidad en las vías de desarrollo de la sociedad. Si hoy, en el centro de las inquietudes intelectuales están los problemas de la razón analítica, de la razón dialéctica, de la razón trágica e, incluso, de la razón práctica, no hay duda que todos los caminos en las ciencias llevan a la necesidad epistemológica de una estructuración lógica. Si la idea de progreso ha portado una noción demasiado simplificadora de las relaciones entre generaciones y sociedades, la propuesta de la absoluta negación de este concepto valorizador viene a ser la propuesta de una historia en la cual resulta imposible ubicar, siquiera, tendencias de desarrollo. Para el historiador, esto último implicaría retroceder y resguardarse en el seguro refugio de un positivismo de *casos y hechos*, o de variantes que adopten otros nombres, sin *casos* y sin *hechos*, pero que no conduzcan a ningún intento de comprensión global de la sociedad. Por

el contrario, se trata de sustituir la idea de un progreso lineal, omnipresente, y colocar bajo crítica no sólo el presente sino también el pasado y nuestra forma de interpretarlo. El estudio de las sociedades como conjuntos vectoriales no tiene una resultante necesariamente conocida, ya sea por los mismos límites del conocimiento, ya por lo complejo de su determinación. Sólo pueden apreciarse sus elementos tendenciales. No pocas veces, factores como la voluntad humana y las personalidades históricas resultan decisivos en los avances, cambios y retrocesos sociales.

VIII

Significativamente, el signo de mediados de la década del 90 del siglo XX, sin tanto alborozo como en los 80, presenta una silenciosa y lenta reafirmación de las grandes tendencias que constituyeron la centuria, decantadas y superadas después de la crítica implacable. La fecundidad de métodos e ideas ha sido más profunda y duradera que las exaltadas “modas” y “poses” de los apocalípticos de las ciencias sociales. Con demasiada prisa habían enterrado una acumulación cultural y científica, para presentar como alternativa el vacío o lo infecundo. Dos direcciones parecen recomponerse y superar la crisis en el campo de los estudios históricos. Junto al positivismo ya presente desde la década anterior, reaparecen, marcando su diferencia histórica con éste, la *Nouvelle histoire* y el marxismo. Recientemente, la afamada revista *Annales* acaba, por tercera vez desde 1929, de cambiar su subtítulo. Ha renunciado a la trilogía *Economías, Sociedades, Civilizaciones*, que se correspondía con la visión de los tres niveles de la historia, por el de *Historia. Ciencias Sociales* que —según nos manifestó Jacques Le Goff, uno de sus directores— “se sitúa más que nunca en la perspectiva de una necesaria interdisciplinaridad, pero que deja abiertas la índole y las modalidades de dicha interdisciplinaridad”. En este sentido, la investigación histórica, para lograr el mismo objetivo de la historia global o total, privilegia dos tipos de enfoque. El primero, “que se parece a lo que los anglosajones llaman *case study*, se ubica en el tratamiento de un problema histórico bien delimitado, no con el objetivo de que permita una generalización, sino el acceso a una visión global de un período o una sociedad, con lo que cambia mucho la índole del estudio”. El segundo enfoque se sitúa en el tratamiento de un mismo problema, “a partir de varios observatorios, de varias problemáticas y de varios territorios. Por ejemplo, un enfoque económico, un enfoque material, un enfoque político. Se trata aquí de la convergencia de un pluralismo de enfoques y de una combinación de las problemáticas”. De este modo, el segundo enfoque privilegia el estudio interdisciplinario y transdisciplinario como vía de acceso a un conocimiento mejor establecido. En cierto sentido, los historiadores asociados a *Annales* vuelven a colocar, en el centro del estudio de las sociedades, las *interacciones e interdependencias* entre los distintos componentes de éstas. En este aspecto, su enfoque se asemeja al marxista.

La segunda tendencia que empieza a resurgir es la marxista. Como Jesús, Marx ha resucitado. Ya se habla de un Marx del siglo XXI como hubo un Marx del XIX y otro del siglo XX. Al margen de las frases, la resurrección de Marx es, quizás, el signo más positivo de la maduración del movimiento intelectual de los 90. Mucho de lo que hoy se halla en el reencuentro con Marx, en verdad, no resulta nada nuevo, aunque para quienes tuvieron una lectura superficial o manualista de su obra o para quienes sólo conocen las versiones de terceros de sus ideas, así parezca. En realidad, existe un solo Marx que ha sido víctima, sin que se le pueda culpar a él de ello, de las más variadas interpretaciones, y todas éstas han pasado por el tamiz de las intencionalidades de sus portadores. La crítica antimarxista ha sido tan dogmática como su defensa dogmática, convirtiéndose así el antidogmatismo liberal conservador en un dogmatismo tan obcecado como el dogmatismo antidogmático. Al margen de estas posiciones sectarias, siempre ha existido un acercamiento genuino a Marx, caracterizado por tratar de entender los complejos movimientos de su pensamiento y que tiene en cuenta la capacidad de éste para accionar sobre el presente.

El pensador rebelde, quien le dio sentido a la rebeldía del siglo XX, vuelve sobre sus pasos emergiendo de las cenizas del dogmatismo y del derrumbe de las cerradas ideologías de ciertos Estados ajenos al pensamiento de la transformación social. Tres aspectos son puestos hoy en el análisis de un Marx “actual y potencialmente futuro”: la historia, las clases y la cultura. En cuanto a la historia, el análisis se centra en el reencuentro con un pensador totalmente hostil al determinismo, sostenido este último por una filosofía de la necesidad, según la cual las sociedades pasan de manera ineluctable por un proceso signado por la idea del progreso lineal. Por el contrario, Marx es el pensador de lo aleatorio y no de una concepción mecanicista, como se le atribuyó. La historia no es esa mala novela que se conoce con el nombre de Historia Universal. Es, ante todo, la primacía del estudio de unos posibles, enfrentados entre sí y que sólo la lucha desempata. No hay salida garantizada; nada garantiza que no existan fracasos, omisiones y naufragios. Lo único cierto es la misma lucha. A este respecto, fueron Lenin y Gramsci quienes mejor captaron este espíritu y esta letra de la obra de Marx. En sus *Quaderni del carcere*, el segundo escribe: “no se puede prever nada más que la lucha”.

En esta concepción, los cambios sociales —es decir, la revolución— se asocian con la idea hegeliana del *salto*. Consiste en la acumulación, durante largos períodos, de los factores que irrumpen en un momento de la historia y que producen el cambio social. Pero aun la forma que adquiere el cambio no está predestinada ni puede ser ajena al enfrentamiento de los factores que retardan o aceleran esos cambios. La revolución constituye un salto, una avanzada en lo desconocido, pues si puede prever los defectos del pasado, no siempre puede tener las claves de lo futuro. Pero esa osadía humana es, en sí, el reto más auténtico que tiene el hombre en la superación

de los defectos de su tiempo. Rómpease así la idea de lo normalizado y se fractura la sucesión monótona de lo inevitable. Marx posibilita una nueva manera de pensar la temporalidad. Su forma de ver la historia pone en juego una temporalidad que no es lineal, que nunca es totalmente contemporánea consigo misma; un tiempo histórico agujereado que siempre posee, en sí mismo, un cúmulo de contradicciones y que tiene tanto de presente como de pasado: de punto de arribada como de punto de partida. Por este motivo, sólo la acción consciente de los hombres produce, sin que necesariamente tenga que ser así, los cambios sociales. El tiempo discordante, fuera de los límites de lo inevitable, se convierte de esta forma en el problema del historiador. Para Marx, el tiempo lo mide todo en la sociedad mercantil, pero ¿cómo se mide esta medida? Su respuesta se encuentra en *El capital*: el tiempo es sólo una relación social.

En lo referente a las clases, en su obra tampoco hallamos una delimitación precisa de ellas. Él estudia algunas de sus manifestaciones; ciertas formas que éstas adquieren dentro de sociedades concretas: la burguesía inglesa de mediados del XIX, el proletariado inglés o francés, o ciertas estructuras de poder del zarismo ruso, entre otras. Lo esencial, para explicar la existencia de las clases sociales, es el enfrentamiento de éstas entre sí, proceso mediante el cual presentan sus características. Las clases no resultan elementos aislados e independientes del conflicto; tampoco tienen perfiles eternamente definidos. Su antagonismo es su propio creador. Sólo el estudio efectivo y directo del movimiento social permite conocer las clases sociales en su real conformación. Para América Latina, este aspecto resulta trascendente, porque extrapolar el esquema europeo, de por sí discutible, a la conformación de universos sociales diferentes ocultó, en lugar de ponerlos de manifiesto, los rasgos específicos de las clases sociales. Visto así, el análisis marxista ubicaría la prioridad en la lógica interna de la sociedad más que en una supuesta objetividad de comprobaciones sociológicas. El proceso capitalista engendra la lucha y conforma, deforma y transforma las clases que se enfrentan.

El último conjunto para el análisis de la obra de Marx estaría en la naturaleza de la cultura. Desde este ángulo, él no edificó una ciencia de la economía, sino una crítica de la economía política; no elaboró un sistema filosófico en sí, sino una crítica de la filosofía anterior; no una propuesta de arte, sino una crítica del arte. Una cultura o una elaboración filosófica no sería desentrañada simplemente desde la positividad. Hay que recalcar las tensiones dentro de un conjunto que se interactúa, se interrelaciona y se transmite dentro de una lógica temporal que en sí le da movimiento. Vista como un paralelogramo de fuerzas, de tensiones y tendencias, la sociedad se articula y desarticula generando su propio movimiento interno. Incluso, el movimiento de las ideas que se plantea la discordancia de los tiempos y los proyectos de cambios desde el interior de las contradicciones.

Si la obra de Marx puede definirse por una línea de continuidad, ésta es su preocupación por el destino del proletariado a través del cual se objetiviza el destino de la humanidad entera. La depauperación del proletariado es la de “la inmensa mayoría”. Lo que se pone en juego es la supervivencia de la especie humana. Lo que pone en riesgo esa supervivencia es la economía capitalista y el engañoso modo estático del gobierno a ella asociada. Es decir, el capital y el Estado de la sociedad burguesa. Al adentrarse en la crítica del capital y el Estado, Marx tocó los fundamentos más profundos de las sociedades del siglo XX. Por ello fue el pensador mayor de este siglo. Ni Hegel, ni Nietzsche ocuparon una influencia tan vasta ni obligaron a todos los pensadores de una centuria a rebatirlos o defenderlos. Con las nuevas modalidades que adquieren las viejas amenazas sobre el destino de la humanidad —la reanudación de las llamadas guerras de civilizaciones que, por un lado, sustituyen los enfrentamientos ideológicos entre Estados y, por otro, ocultan el verdadero contenido de genocidios enteros—, el mundo de fines del siglo XX recuerda mucho las divisiones territoriales y las geopolíticas de fines del XIX. La amenaza del exterminio masivo, mediante la perfección de armamentos de destrucción en escala nunca antes prevista, el alcance de la internacionalización del capital a través de las transnacionales y la reducción del papel del Estado mediante el modelo neoliberal, vaticinan la presencia de Marx en el siglo XXI. El marxismo creador reaparece, conteniendo, dentro de sí, propuestas a las interrogantes e incitaciones a las búsquedas. Para el historiador, reaparece una concepción más profunda de la historia y, con ella, un replanteamiento del modo de trabajar su objeto de estudio.

Eduardo Torres-Cuevas
La Habana, febrero de 1996.

I. Historia

Pierre Vilar

LOS DIVERSOS CONTENIDOS DEL TÉRMINO “HISTORIA”

Quizás, el peligro más grave, en la utilización del término “historia”, sea el de su doble contenido: “*historia*” designa a la vez el conocimiento de una materia y la materia de este conocimiento.

Cuando decimos “historia de Francia”, la entendemos como el conjunto de hechos pasados referentes al grupo humano organizado que lleva actualmente este nombre; pero también entendemos por tal nuestros manuales escolares corrientes. Dado que el pasado —es pasado, es decir, no renovable por definición— se confunde para nosotros con lo que nos ha sido transmitido. El conocimiento se confunde, así, con la materia.

Así, cuando alguien escribe, como en la fábula: “*La historia nos enseña...*”, se expresa como si el pasado hablara por sí mismo. De hecho, invoca una *tradicición*.

Sin embargo, la historia así entendida es una construcción de quienes la han escrito en un grado mucho mayor a aquel en que la física es una construcción de los físicos, pues toda afirmación de éstos puede experimentarse, mientras que en historia, en el mejor de los casos —cuando existe “documentación”—, puede verificarse *un hecho, no una interpretación*. “La historia no se repite”. El físico puede decir, en presente condicional: “si hiciera esto, sucedería aquello”, y puede verificar de inmediato la validez de su hipótesis. Por el contrario, si el historiador dice (en pasado condicional): “si se hubiera hecho esto, hubiera sucedido aquello”, nada le permite probarlo. Como norma general se le aconseja abstenerse de ello.

Traducción: M. Dolors Folch.

Pero, entonces, ¿no está condenado a *constatar*? ¿Tiene, pues, prohibido *razonar*? Esta cuestión le preocupa legítimamente, pues *constatar* no es un oficio enaltecedor, mientras que sí el de *entender*, *explicar*, con el fin de poder *actuar*. El problema se plantea, pues, en estos términos: ¿de qué manera *razonar* sobre una materia en la cual no puede intervenir *experimentalmente*? Falta por saber a qué llamamos “intervenir”, a qué llamamos “experiencia”, y cuál es esta materia.

Para abordar este problema, reflexionemos sobre otra fórmula similar: “la historia juzgará...”, se oye a menudo.

Dejemos aparte el caso en el cual se trata tan sólo del aldabonazo final de un cartel electoral. Por otra parte, incluso así, el prestigio equívoco del término “historia” incita a algunas reflexiones. Pero enfrentémonos con un documento importante de nuestro tiempo: Fidel Castro tituló la defensa que él mismo pronunció ante el tribunal encargado de juzgarlo por el intento de asalto al cuartel Moncada: *La historia me absolverá*. A primera vista, este título parece adoptar el sentido clásico; es decir, banal, de la fórmula que da a la historia el papel de tribunal de apelación en asuntos políticos. Pero, pensándolo bien, incluso este sentido puede implicar otros contenidos.

En efecto, “la historia me absolverá” puede significar, en primer término: el tribunal va a condenarme, pero el recuerdo colectivo que se conservará del hecho acabará siéndome favorable. Y esta noción de “*recuerdo colectivo*” es otro aspecto del término “historia”. No obstante, cae dentro de la misma crítica que hemos dirigido a la historia-tradición. El juicio *moral* del recuerdo colectivo corre el riesgo de no ser, en la realidad, más que el de la *historiografía dominante*. Ahora bien, todo juicio moral tiene a su vez implicaciones *políticas*, que surgen a su vez de las luchas concretas; en especial, de las *luchas de clases*. Por ello, la mayor parte de las acciones y de los hombres que han desempeñado un papel importante han originado dos corrientes históricas opuestas; adversa una y favorable la otra. Y no debe excluirse que una causa triunfante llegue a eliminar toda la historiografía adversa. Así, es como la tradición democrática burguesa, en Francia, ha exaltado 1789 y condenado a Robespierre, casi sin contradicción hasta Mathiez. Si Fidel Castro, poco tiempo después del fracaso del Moncada, no hubiera hecho triunfar la Revolución cubana, su condena hubiera sido probablemente revisada, pero ¿cuándo? ¿Y por parte de quién? Sobre esto no caben sino hipótesis.

Sólo tenemos una *certidumbre*: la Revolución cubana *se ha producido*. La revisión del juicio no ha dependido, pues, únicamente, de los hombres que *escriben* la historia. Ha dependido también de quienes *la hacen*. Han sido “las cosas”, como suele decirse, las que han “actuado” a favor de la *previsión* contenida en la fórmula. Lo que nos lleva a descubrir, en “la historia me absolverá”, una nueva acepción más de la voz “historia”. De hecho, el alegato que lleva este nombre consistía menos en demostrar que la rebelión de los acusados era *moralmente* “justa” (aunque esto sea también importante), que en demostrar que era “justa” *políticamente*; a saber, en el sentido *intelectual* de la palabra.

Frente a un sistema sociopolítico absurdo, la rebelión se presentaba como “necesaria”, y, por tanto, como necesariamente *victoriosa* a más o menos largo plazo. Con ello, el problema se plantea en los términos de la posibilidad de *una previsión inteligente de los hechos a partir de un análisis correcto de sus factores*. La “historia” invocada no es ya entonces la historiografía escrita que “juzga” moralmente un acto o un hombre, sino la *historia-materia*, la *historia-objeto* que, con su dinámica propia, “zanja” un debate a la vez teórico y práctico, dando la razón, con los hechos, a quien ha sido capaz del mejor análisis. Me objetaréis que la historia así entendida es el mecanismo de los hechos sociales, *no sólo pasados, sino presentes y futuros*, lo que en materia de conocimientos constituye el tema de la *sociología*, y en materia de acción, el tema de la *política*. Pero ¿qué otra cosa se propone la historia que no sea, en el mejor de los casos, edificar una *sociología del pasado*, y de forma frecuente —durante mucho tiempo, la más frecuente— *reconstituir una política*? En ambos casos está claro que la *materia* de la historia es la misma que la que tratan los sociólogos, y que la que manejan los políticos, por desgracia casi siempre de manera empírica.

Hay entonces dos posiciones posibles: una consiste en encerrar al historiador precisamente en este terreno de lo empírico y lo incierto que por experiencia se atribuye a las *decisiones* y a los *acontecimientos* políticos. La otra consiste en empujarle, al contrario, hacia un análisis sociológico con la penetración suficiente para eliminar *la apariencia de incertidumbre de la mayor parte posible de hechos sociales*.

Durante largo tiempo, la primera posición ha sido la de los historiadores positivistas, preocupados exclusivamente en *hacer un relato exacto de los acontecimientos* (políticos, militares y diplomáticos principalmente).

Para algunos teóricos —o sedicentes teóricos—, la historia es todavía esto. Pienso en Raymond Aron, publicista internacional, sociólogo vulgar, en el sentido en que Marx hablaba, en el siglo pasado, de “economistas vulgares”; es decir, más preocupados por la propaganda ideológica que por la ciencia, pero cuya carrera se inauguró en 1938 con una *Introducción a la filosofía de la historia*, todavía hoy recomendada a veces como una obra fundamental. De hecho, no se trata de una obra demasiado original, pues resume las posiciones de la sociología alemana del medio siglo anterior, y da con ello una definición de la historia corriente *hacia 1880*. Citaré, sin embargo, sus axiomas principales —brillantes, por otra parte—, pues constituyen una excelente síntesis de toda una corriente de pensamiento.

“Para hacer revivir el pasado lo que necesitamos no es una ciencia, sino documentos y nuestra experiencia”.

“La función de la historia es restituir al pasado humano los caracteres de la realidad política vivida actualmente; para esta tarea positiva bastan juicios probables y relativos. El sentido de la investigación causal del historiador consiste menos en dibujar los grandes rasgos del relieve histórico que en devolver al pasado la incertidumbre del futuro”.

“La ciencia histórica, resurrección de la política, se hace contemporánea de sus héroes”.

“El historiador es un experto, no un físico. No busca la causa de la explosión en la fuerza expansiva de los gases, sino en la cerilla del fumador”.

Desde esta perspectiva, aunque se utilice el término “ciencia histórica”, es evidente que se trata de una “ciencia” muy extraña, pues su función sería “restituir una incertidumbre”.

Más bien nos sugiere una disciplina literaria que, gracias a la habilidad en descubrir documentos y al talento para trasponer experiencias humanas, “reanimaría el pasado”, “resucitaría la política”, a la vez que se abstendría de dibujar los grandes rasgos y de medir las fuerzas profundas, ciñéndose el historiador, por su oficio, a las “causas inmediatas”; a saber, al atentado de Sarajevo como “causa” de la guerra de 1914, o a la masacre del bulevar de Capucines como “causa” de la revolución de 1848.

No juzgo, *de momento*, esta posición que, obviamente, no es la mía. Me limito a señalarla como una de las concepciones de la historia y del oficio del historiador que ha gozado durante mucho tiempo de aceptación y que a veces todavía goza de ella.

El interés de los axiomas de Aron es otro. Basta con *volverlos exactamente del revés*, para definir de la mejor manera posible otra concepción de la historia, progresivamente separada de las concepciones primitivas y de las limitaciones positivistas, anunciada por numerosos precursores, pero netamente definida por primera vez por Marx y Engels, y convertida hoy —no sin resistencias, imperfecciones y contradicciones— en un campo científico que se empieza a cultivar. Al invertir las fórmulas de Raymond Aron no lo hago sólo por juego, sino porque me parece instructivo buscar así la expresión más clara de una actividad del historiador en vías de afirmarse como actividad científica.

Allí afirma Raymond Aron:

“Para hacer revivir el pasado, lo que necesitamos no es una ciencia, sino documentos y nuestra experiencia”.

“La función de la historia es restituir al pasado humano los caracteres de la realidad política vivida actualmente; para esta tarea positiva bastan juicios probables y relativos”, yo propongo que se diga:

El objetivo de la historia no es “hacer *revivir* el pasado” sino *comprenderlo*. Para esto hay que desconfiar de los documentos brutos, de las supuestas experiencias vividas, de los juicios probables y relativos. Para hacer un trabajo de historiador no basta con hacer revivir una realidad política, sino que debe someterse un momento y una sociedad a un análisis de tipo científico.

En lugar de decir, como lo hace Raymond Aron: “El sentido de la investigación causal del historiador consiste menos en dibujar los grandes rasgos del relieve histórico que en devolver al pasado la incertidumbre del futuro”.

“La ciencia histórica, resurrección de la política, se vuelve contemporánea de sus héroes”; me gustaría decir:

El sentido *esencial* de la investigación causal del historiador consiste en dibujar los grandes rasgos del relieve histórico, gracias a los cuales la incertidumbre *aparente* de los acontecimientos particulares se desvanece ante la *información global* de la cual carecían sus contemporáneos, y que nosotros podemos tener...

Finalmente, en lugar de la sorprendente fórmula: “El historiador es un experto, no un físico. No busca la causa de la explosión en la fuerza expansiva de los gases, sino en la cerilla del fumador”; yo afirmaré de manera contundente:

El historiador es un físico, no un experto. Busca la causa de la explosión en la fuerza expansiva de los gases, no en la cerilla del fumador.

El análisis causal de la explosión de 1914 se centra en el imperialismo, no en el atentado de Sarajevo.

Henos aquí ante dos concepciones diametralmente opuestas, tanto de la historia-materia como de la historia-conocimiento. Para unos, la historia-materia es esencialmente el mundo de las decisiones políticas; para otros, el conjunto de los mecanismos de la sociedad. Para unos, la historia-conocimiento es la explicación del hecho por el hecho; para otros, la explicación del mayor número posible de hechos a través del estudio del juego recíproco de las relaciones entre los hechos de todo tipo.

Es obvio que la existencia misma de concepciones tan opuestas, el doble sentido de la palabra “historia” —historia-materia e historia-acontecimiento—, la forma equívoca y vaga con que se emplean frecuentemente uno y otro de estos sentidos, son motivos de peso para suscitar cierta desconfianza.

He recordado que Louis Althusser, epistemólogo marxista, y que, por tanto, admite el materialismo histórico como ciencia *posible*, nos previene, no obstante, contra la imprecisión del concepto de historia.

Él mismo —aunque acaso lo haga para subrayar esta imprecisión— utiliza en una misma frase la voz “historia” en varios sentidos (tres como mínimo).

Al preguntarse si debe considerarse la obra de Marx como un todo, o bien considerar sus obras de juventud como etapas no características de su pensamiento, Althusser defiende esta segunda actitud escribiendo:

“Como si nos arriesgáramos a perder a Marx entero, abandonando, como él, su juventud a la historia, como si nos arriesgáramos a perder a Marx entero sometiendo su propia juventud a la crítica radical de la historia, no de la historia inmediata sino de la historia pensada, sobre la que él mismo nos dio en su madurez no la verdad en el sentido hegeliano sino los principios de una inteligencia científica”.

Al principio de esta larga frase, en la cual la palabra “historia” aparece cuatro veces, la expresión “abandonar algo a la historia” parece significar:

considerar este algo como superado, como desprovisto de interés para el futuro; y por fuerza reconocemos aquí el eco de las fórmulas corrientes “dejemos esto para la historia”, “esto tiene únicamente un interés histórico”, fórmulas que relegan espontáneamente las preocupaciones del historiador al almacén de las curiosidades y que hacen de la historia el dominio de las cosas muertas, aunque sean cosas “gloriosas” (“frases históricas”, “monumentos históricos”, actitudes pasadas a la historia).

Mas, en la frase de Althusser, estas acepciones banales de la voz “historia” vienen inmediatamente seguidas, y contradichas, por un empleo más raro —y más marxista— de la noción, en el cual se trata de someter un hecho —en este caso, la juventud de Marx— “a la crítica radical de la historia”. Ahora bien, como se añade: “no de la historia que iba a vivir, sino de la historia que vivía”, es evidente que se trata aquí del *conjunto de hechos que condicionan una vida humana*, y, por consiguiente, de la historia-materia, de la historia-objeto, tenida como algo que ejerce por sí mismo una “crítica” sobre esa vida.

Pero Althusser ha señalado, en otra parte, el peligro —ciertamente serio en muchos escritores marxistas— que supondría considerar la historia en sí misma, la Historia con H mayúscula, como una especie de personaje mítico emitiendo sus propios juicios, con lo que podría prescindirse de todo tipo de análisis. En un tercer momento, Althusser invoca también la necesidad de una historia-conocimiento, no “inmediata” sino “pensada”, la misma sobre la que Marx habría dado no la verdad absoluta sino “los principios de la inteligencia científica”. En esto coincide con el pensamiento del economista Joseph Schumpeter, que atribuía a Marx, como principal mérito, haber sentado los principios de una “historia razonada”.

Si ahora clasificamos los sentidos que hemos visto atribuir a la voz “historia”, sucesiva y simultáneamente, podemos, en líneas generales, distinguir tres grandes concepciones de la historia-objeto, a las cuales corresponden naturalmente tres grandes concepciones de la historia-conocimiento:

1) Para muchos, la materia de la historia es cualquier cosa pasada, y “saber historia”, para algunos eruditos y para los juegos televisivos, consiste en memorizar el mayor número posible de estos hechos dispares. Lucien Febvre evocó la irritación del historiador que se oye decir “por unas voces cándidas y cordiales: usted que es historiador debe de saber esto... ¿Cuál es la fecha de la muerte del papa Anacleto? ¿Y la del sultán Mahmud?”

2) Para otros, la materia histórica queda un poco mejor definida. Es el terreno de los hechos “destacados”, conservados por la “tradición”, el “recuerdo colectivo”, los relatos oficiales, debidamente controlados por los documentos y aureolados por el prestigio y el testimonio de los monumentos y de los textos, de “las artes y las letras”, como se decía antaño. Conocimiento ya más elaborado, ni omisible ni despreciable, pero fundado en una elección de los hechos que no tiene nada de científica, y asaltado inconscientemente por los prejuicios morales, sociales, políticos o religiosos,

capaz en el mejor de los casos de proponer un placer estético a unas minorías y, en el terreno de los acontecimientos, de “hacernos revivir una incertidumbre”.

3) Para otros, finalmente, la materia de la historia es también el conjunto de los hechos pasados, pero no sólo de los hechos “curiosos” o “destacados”, pues, si bien se mira, los grandes rasgos de la evolución humana han dependido, sobre todo, del *resultado estadístico de los hechos anónimos*: de aquellos cuya repetición determina los movimientos de población, la capacidad de la producción, la aparición de las instituciones, las luchas secretas o violentas entre las clases sociales —*hechos de masas* todos ellos que tienen su *propia dinámica*, de entre los que no deben eliminarse, pero sí resituarse, los hechos más clásicamente llamados “históricos”: incidentes políticos, guerras, diplomacia, rebeliones, revoluciones. Este enorme conjunto es *susceptible de análisis científico como cualquier otro proceso natural*, a la vez que presenta unos rasgos específicos debido a la intervención humana. La historia-conocimiento *se convierte en ciencia* en la medida en que descubre *procedimientos de análisis originales* adecuados a esta materia particular. ¿Es ya una ciencia? ¿Los ha descubierto ya?

LAS ETAPAS DE LA HISTORIA COMO MODO DE CONOCIMIENTO

Las incoherencias que hemos constatado en la utilización del término “historia”, ¿son desalentadoras a este respecto?

Merece la pena recordar que todas las ciencias se han elaborado a partir de interrogantes dispares, a las cuales se fueron dando sucesivamente respuestas *cada vez más científicas*, con puntos de partida, saltos hacia adelante y retrocesos, pero nunca, como se dice hoy en día, con demasiada frecuencia bajo la influencia difusa de Bachelard y Foucault, con “cortes” absolutos entre las respuestas no científicas y las respuestas científicas.

Con mayor acierto, el filósofo Paul Ricoeur ha observado que no existe diferencia sustancial entre, por una parte, las “rectificaciones” sucesivas que han transformado las cosmologías primitivas en la física actual y, por otra, las rectificaciones que han convertido las tradiciones primitivas en la ciencia histórica tal y como la conocemos actualmente.

Es cierto que las ciencias humanas, precisamente porque tratan del hombre, de sus intereses, de sus instituciones, de sus grupos, y porque dependen de la conciencia —tan a menudo falsa— que los hombres tienen de ellos mismos, llevan un retraso respecto de las ciencias de la naturaleza. Es una banalidad recordarlo. Pero limitémonos a evocar la física del siglo XVIII con sus falsos conceptos y sus curiosidades pueriles, y el retraso de la historia nos parecerá menos cruel.

Intentemos, pues, ver de qué forma el modo de conocimiento histórico ha progresado, progresa y puede progresar hacia la categoría de ciencia. Hoy

nadie niega el interés de la historia de las ciencias. “La historia de la historia” —entendida de forma más amplia que algunas “historias de la historiografía”, interesantes pero limitadas— sería quizás el ejercicio histórico más fructífero que pudiera uno proponerse. Me limitaré a hacer algunas observaciones y a trazar un breve esquema.

1. Primera observación

La necesidad de un conocimiento histórico-sociológico es tan antigua y tan universal como la necesidad de un conocimiento de la naturaleza. Una humanidad —global o parcial— que no tuviera ninguna conciencia de su pasado, sería tan anormal como un individuo amnésico. Existe, pues, un campo de conocimiento —por otra parte, con una función práctica— el cual debe arrancarse de su estado primitivo. La existencia de formas de historia no científicas no autoriza a pensar que sea imposible o inútil llegar a un conocimiento y una interpretación justos de las sociedades pasadas. Al contrario, en la medida en que el pasado humano es mal conocido, mal interpretado, los hombres, y los grupos de hombres, tienen una visión incorrecta de su *presente* y de su *futuro*. Y, como es natural, esto también tiene un alcance práctico.

2. Segunda observación

De hecho, tanto en el caso de los grupos como en el de las personas, la memoria no registra, sino que *construye*. Las formas primitivas de la historia son el *mito*, que tiene su lógica interna, y la *crónica*, que relata los acontecimientos desde el punto de vista de intereses específicos.

a) Actualmente, los *mitos* constituyen uno de los estudios favoritos de los etnólogos y psicólogos, como búsqueda de una lógica de las formas, reveladora de rasgos comunes en las estructuras de comunicación. Esta investigación no debería desestimar el *contenido histórico* de algunos mitos, cuando no el de todos. Es sabido que la arqueología ha verificado algunos datos bíblicos u homéricos considerados durante mucho tiempo como imaginarios. Nos encontramos ante un campo común a los etnólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores, siempre y cuando estas disciplinas colaboren, sin imponer ni excluir.

b) Las *crónicas* consignan los acontecimientos relevantes (por lo general, políticos y militares) de una época (generalmente de un “reinado”). A menudo son los primeros testimonios *escritos* del pasado y, por tanto, los primeros documentos de la *historia* propiamente dicha, pues los tiempos anteriores a la escritura se clasifican por definición dentro de la “prehistoria”.

A pesar de todo, una historia anónima, basada en fragmentos de cerámica y en niveles arqueológicos, no nos satisface en absoluto.

Lo que hace posible la historia es la *coexistencia* y la combinación del testimonio *subjetivo* que nos cuenta lo que pretendían hacer los actores de la historia política, con el *documento objetivo* (no sólo restos y objetos, sino

cifras conservadas, escritos redactados por razones prácticas y no para ilustrar a una minoría dirigente). Pues a través de esta combinación podemos aspirar a confrontar los *acontecimientos* y las *intenciones* —la historia “extrema”, aparente— a *los hechos de masas* —historia “interna” de las sociedades, mundo de las necesidades subyacentes—.

Sin embargo, este *doble registro de las fuentes de la historia* se descuida a menudo. *Crónicas y memorias* —relatos de acontecimientos y testimonios subjetivos— han constituido, durante largo tiempo, el fondo del saber histórico. Y es cierto que, para los siglos oscuros, las crónicas son a menudo el único medio disponible para trazar el contexto indispensable a toda historia: una sólida *cronología*.

3. Tercera observación: sobre la historia como género literario

La evocación literaria también ha respondido, al margen de toda regla científica, a la necesidad instintiva de conocimiento del pasado que ya hemos señalado. Esto mismo ha favorecido los embellecimientos, las invenciones, la retórica, el moralismo y las apologías religiosas, políticas y nacionales. La literatura histórica corriente ha constituido, a lo largo de los siglos, un galimatías peligroso. Todavía hoy lo es en el caso de más de un *best-seller*. Las crónicas y las memorias, que *tienen valor de fuente y cuyas vinculaciones nos son conocidas*, resultan siempre preferibles, como lectura, a las reconstrucciones mediocres.

¿Puede decirse que la historia —como género literario— no ha aportado nada interesante al modo de conocimiento histórico? No. Porque ha habido historiadores geniales. Se ha observado con frecuencia que, incluso en medicina, las descripciones sin base científica, pero llevadas a término genialmente, habían sido útiles durante largo tiempo para la práctica médica. De la misma manera, en historia hay grandes obras evocadoras que todavía dominan con provecho nuestra visión del pasado. H. I. Marrou escribe con acierto: “Hoy día, para conocer a Tiberio, a Claudio y a Nerón tenemos muchos caminos aparte de las *Historias* y de los *Annales*, y, sin embargo, releemos a Tácito, en tanto que *historiadores* se entiende”.

“En tanto que historiadores” significa: con provecho, incluso, para nuestras exigencias modernas.

También los mejores historiadores antiguos, sin responder exactamente a estas exigencias, han tratado, no obstante, de esbozar a su manera sistemas de explicación: Tucídides se esfuerza en enlazar entre ellos los acontecimientos, en confrontar las decisiones con las posibilidades; Polibio intenta análisis casi sociológicos de las instituciones. En estos primeros ensayos resulta, pues, interesante ver nacer el espíritu del análisis histórico.

Pero son demasiados los filósofos (Raymond Aron, François Châtelet) que tienden a fundar en estos inicios lejanos su noción de la historia en general, como si nada hubiese pasado después de Tucídides. También hay lingüistas —Barthes, Greimas— que intentan definir las estructuras particu-

lares del “discurso histórico” a partir de los historiadores clásicos; es decir, literarios. Este método puede esclarecer efectivamente la forma espontánea con que el espíritu humano aborda los problemas del conocimiento del pasado, y ayudar con ello a definir mejor la historia. Pero es evidente que no resuelve los problemas científicos complejos que se plantea el historiador actual.

4. Cuarto grupo de observaciones: la aparición de exigencias científicas en la definición y en la práctica de la historia: el siglo XVI

No conviene dar una importancia excesiva a los “precursores”: siempre se descubren nuevos. Y es cierto que, a dos o tres siglos de distancia, la modificación de las estructuras mentales y del sentido de las palabras hace difícil las confrontaciones. Una vez hechas estas reservas, resulta instructivo seguir la aparición, a menudo más precoz de lo que se imagina, del deseo de rigor y de profundización en la definición y el tratamiento de la materia histórica. Cuando Abenjaldún, sabio musulmán, nacido en Túnez, escribe en 1375, en los prolegómenos de una *Historia Universal*:

“La historia, sepámoslo, tiene como verdadero objetivo el hacernos comprender el estado social del hombre y el de instruirnos acerca de todos los cambios que la naturaleza de las cosas puede aportar a la naturaleza de la sociedad”, poco nos falta para suscribir esta definición, lo cual no equivale a decir que la *Historia* de Abenjaldún responda, en la práctica, a nuestras exigencias. Pero no olvidemos que en Francia, en aquel mismo momento, Froissart se proponía como objetivo en el prólogo de su *Crónica* relatar hechos militares importantes y “grandes maravillas”. Singular distancia entre dos contemporáneos, cuyas obras, sin embargo, se califican por igual como “históricas”.

Para el Occidente europeo, la preocupación científica en cuestión de historia nace, como muchas otras manifestaciones del espíritu moderno, con el Humanismo, la Reforma y el Renacimiento; o sea, entre el último cuarto del siglo XV y el último cuarto del XVI. Esta preocupación se expresa bajo dos formas complementarias que inicialmente convergen sólo de forma ocasional, que divergen con demasiada frecuencia, y cuya conjunción condiciona, no obstante, el desarrollo científico de la historia:

1) La preocupación *crítica*, que consiste en no aceptar la existencia de un hecho, la autenticidad de un texto, hasta después de verificaciones minuciosas.

2) La preocupación *constructiva*, que consiste en elegir determinado tipo de hechos, en confrontarlos y en buscar las correlaciones, con el fin de resolver un *problema* planteado por el pasado humano (problema económico, problema social, problema institucional, problema espiritual, o toda combinación compleja de estos problemas).

La preocupación *crítica* se manifiesta, a finales del siglo XV y durante el XVI, tanto en el descubrimiento de textos y de monumentos de la Antigüedad como en el deseo de una reforma en el campo religioso; la relevancia, en este terreno, de los textos *sagrados* arrastra a los espíritus reformadores a la *crítica de textos*; crítica que no basta para fundar una ciencia histórica, pero que es una *condición necesaria*; es imposible razonar de forma válida a partir de documentos materialmente falsos o mal conocidos en su forma original.

La *preocupación constructiva* se manifiesta cuando los sabios, los filósofos y los juristas aplican las investigaciones eruditas a la solución de un problema, incluso cuando este problema es todavía secundario y parcial. Así, cuando el humanista Guillaume Budé se propone estudiar, en *De Asse*, la moneda romana, no se limita a describir; intenta hacer comparaciones a largo plazo entre el poder adquisitivo de las monedas antiguas y modernas; y para esto consulta con su panadero para saber qué cantidad de grano se requiere para tal cantidad de pan, qué cantidad de trigo produce la tierra alrededor de París, qué cantidad de metal contenían las monedas antiguas, etc. Hasta el punto de que se ha podido escribir: “Si la ciencia puede definirse como el conocimiento metódico de las cosas, fue el instinto de un verdadero sabio el que dio a Guillaume Budé la ambición de escribir *De Asse*”.

Lo mismo puede decirse, y por las mismas razones, de la *Réponse à M. de Malestroict* “sobre el asunto de las monedas”; de Jean Bodin, quien, en 1568, resuelve, con una serie de observaciones eruditas y críticas sobre las monedas y los precios, y con una serie de razonamientos generales, el problema concreto: el alza brutal del coste de la vida en el siglo XVI ¿se debe a las devaluaciones sucesivas de la libra, moneda nominal francesa, o bien a la desvalorización progresiva del metal de plata, debida a los grandes descubrimientos?

Se me objetará que en ambos casos se trata más de economía que de historia clásica, pero resulta que la economía, al exigir datos *en cifras*, es el primer campo en que el razonamiento y la hipótesis son susceptibles de verificaciones concretas. Añadamos a esto que la cuestión de las consecuencias de los descubrimientos resulta, en el siglo XVI, un problema *práctico*, que afectaba la vida cotidiana, y que todavía hoy preside todo un sector de la historia general: primer paso en la explotación del mundo por los europeos, creación de un primer mercado mundial, principios de la acumulación del capital comercial, etc. El hecho de que se hayan intentado ensayos de “conocimiento metódico” de estas cuestiones, desde una perspectiva histórica, en el mismo momento en que acontecían, hace remontar a bastante atrás la aparición de un espíritu científico en historia.

Tampoco en este caso, como en el de Abenjaldún, significa que Guillaume Budé o Jean Bodin tuvieran a su disposición todo el “instrumental mental” —expresión predilecta de Lucien Febvre— necesario para una verdadera ciencia. Aún hoy no lo tenemos... Sepamos que la conciencia de un

hombre del siglo XVI seguía dominada por toda una herencia intelectual y espiritual que no puede por menos que sorprendernos, y en la cual entramos con dificultad. Bodin, autor de los *Seis libros de la República* y de un *Método de la historia*, yuxtapone en sus escritos unas preocupaciones casi modernas y una curiosidad apasionada por la demonología y la astrología, por no hablar de las tradicionales consideraciones morales y religiosas y del galimatías erudito. Seamos, pues, prudentes en nuestra búsqueda de los orígenes. Pero no seríamos historiadores si nos olvidáramos de anotar, evitando a la vez cuidadosamente todo anacronismo, cada paso adelante del conocimiento.

5. El siglo XVII. Francia y la erudición. Inglaterra y la “aritmética política”

No nos sorprendamos si la constitución de la historia en ciencia pasa por retrasos, avances parciales, desarrollos desiguales.

No nos sorprendamos tampoco constatar que las *controversias ideológicas* y los *intereses prácticos* no han sido, en determinadas circunstancias, extraños a esta constitución.

De este modo, las acusaciones de los protestantes contra la credulidad de los católicos ante las leyendas, incitaron a algunos medios católicos a una hipercrítica de las tradiciones: los jesuitas de Amberes, con Joseph Bolland al editar las *Acta sanctorum*, llegaron a negar toda validez a cualquier tipo de documento de la época merovingia o carolingia.

Pero esta desconfianza ponía en discusión los derechos de las comunidades religiosas más antiguas, derechos que se basaban en documentos de estos períodos. Ésta fue la ocasión para que dom Mabillon (1632-1707) creara en la *De re diplomatica* (1681) la *diplomática*, ciencia del documento, capaz de demostrar, a partir de indicios materiales, la autenticidad o falsedad de un acta. La tarea, continuada por la congregación de Saint-Maur, ha aportado *las condiciones para un conocimiento seguro de la Edad Media*.

De momento tan sólo se trata de una *crítica erudita*, condición *necesaria pero no suficiente* para una ciencia histórica.

En la Francia del siglo XVII, contemporáneamente a dom Mabillon, comprobamos en las concepciones de la historia más corrientes, más oficiales, un retroceso muy claro sobre los progresos del siglo XVI: Luis XIV se hace acompañar por “historiógrafos” oficiales (entre ellos, Racine), y Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal*, tan sólo persigue develar “los juicios secretos de Dios”, “para hacer temblar a toda criatura”.

En compensación, hay que tomar conciencia, respecto de este mismo período (1680-1710), de una etapa *importante para el futuro del pensamiento histórico*. Se origina en Inglaterra: con Graunt nacen los primeros ensayos de *demografía histórica*, mediante la observación del número de nacimientos y de muertes registrados en las parroquias de Londres; con Gregory King, los primeros ensayos para evaluar lo que hoy llamamos el *producto nacional* de

diversos países (Inglaterra, Francia); con William Petty, los primeros ensayos de lo que él denominó “la aritmética política” (inducciones y deducciones a partir de las estadísticas de Estado).

Constatamos que, como en el siglo XVI, las innovaciones más originales se producen en el terreno económico. Pero se trata de hechos observados durante un período de tiempo y con una *preocupación política* (como demuestra el título elegido por William Petty). Hoy sabemos que este tipo de investigaciones —los hechos masivos, sometidos a un cálculo de probabilidades y estadísticamente observables— constituye, si no toda la materia histórica, cuando menos sus bases, sus fundamentos.

6. La aportación del siglo XVIII. Principios de análisis, aspiración a las síntesis

La primera mitad del XVIII ve nacer la *aspiración teórica* con el italiano Gianbattista Vico que busca una “ciencia nueva” a través de la reflexión sobre el aspecto “*cíclico*” del desarrollo de los grupos humanos, y con Montesquieu, más sociólogo que historiador, pero quien afirma: “En primer lugar he examinado a los hombres y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres no los guiaba únicamente su fantasía” (prefacio a *El espíritu de las leyes*).

Pero es Voltaire, en sus *Nuevas consideraciones sobre la historia* (1744), el primero en comparar la evolución posible de la historia con la de las ciencias físicas: “quizá suceda pronto en la forma de escribir la historia lo que ha sucedido en la física. Los nuevos descubrimientos han proscrito los sistemas antiguos...”.

Éste era (por otra parte, para las dos ciencias) un optimismo prematuro, pero justo a largo plazo.

De hecho, lo más interesante en la actitud manifestada por Voltaire hacia la historia es el *cambio en el tipo de curiosidades* del historiador. Con su habitual ironía no sólo denuncia las fábulas aceptadas todavía por los hombres de su tiempo, sino también el gusto por las *anécdotas* históricas, por las “*bagatelas ilustres*” que constituyen los relatos de la corte, tan poco interesantes como las murmuraciones de las pequeñas ciudades, a las cuales son aficionadas las mujeres de provincias. Finalmente, condena después de haber leído, según dice, 4 000 descripciones de batallas y algunos centenares de tratados, la historia diplomática y militar pura: “En el fondo me quedaba igual que antes... sólo me enteraba de acontecimientos”.

Traza entonces un cuadro de lo que quería saber (y que raramente se le dice): ¿Cuáles son las fuerzas de un país antes de una guerra? Y esa guerra, ¿las ha aumentado o disminuido? España ¿ha sido más rica o más pobre después de sus lejanas conquistas? ¿Por qué Amsterdam pasó en 200 años de 20 000 a 24 0000 habitantes?

En resumen: se trata de cambiar la *materia habitual* y la *problemática* de la historia.

Esta tendencia culmina a finales de siglo con Condorcet, en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794), en el cual sienta el principio de la *posibilidad de un conocimiento científico* de los hechos humanos, sociales, y de su *previsibilidad*, siempre que no se atribuya a las conjeturas sociológicas “una certidumbre superior a la que resulta del número, de la constancia, de la certidumbre de las observaciones”.

Constatamos en ello unas exigencias —aquí todavía prematuras— de *síntesis* acerca de la historia humana.

Pero el mismo Condorcet ha abierto vías muy nuevas para el *análisis*: fue el primero en intentar descubrir cuál resultaría el procedimiento matemático que permitiría estimar la representatividad de un hombre o de una opinión mediante un procedimiento de elección, lo que coincide con los esfuerzos actuales de la matemática sociológica.

Finalmente, el siglo XVIII ha proseguido algunas investigaciones, cuyo principio se había descubierto, como hemos visto, a finales del XVII en Inglaterra: Voltaire se felicita de que un holandés haya establecido la proporción que permite relacionar el número de nacimientos con el número de habitantes; es una alusión a los progresos sensibles de la demografía realizados por el prusiano Süssmilch y los franceses Moheau y Messange.

También la *historia económica* nace en el siglo XVIII, en España y en Polonia: “hemos coordinado una historia económica”, escribe el catalán Capmany. Y los creadores de la economía clásica, como Adam Smith, se muestran historiadores de buen grado, y plantean los problemas de las grandes unidades cuantitativas que es necesario conocer para hacer la historia de las “naciones” (producto nacional, población activa, etc.). Voltaire señala que estos conocimientos económicos le han faltado a Montesquieu para establecer una verdadera ciencia de las sociedades.

Cabe señalar que esta vigorosa ofensiva del espíritu histórico coincide con el carácter dinámico y revolucionario del siglo XVIII, cuando la burguesía no duda ni en criticar la forma de escribir la historia del Antiguo Régimen, ni en esperar escribir un día la historia científicamente.

7. El siglo XIX. Auge y desviación de la investigación histórica: aparición de una teoría general, y posterior divorcio entre disciplinas sociológicas

En un sentido, el siglo XIX se presenta como el del triunfo de la historia. H. I. Marrou habla, a este respecto, de una “inflación de los valores históricos”, debida al impresionante desarrollo de las *técnicas* históricas, arqueológicas, filológicas (prehistoria, egiptología, desciframiento de las lenguas orientales antiguas, excavaciones micénicas, etc.), a la publicación de las *grandes* recopilaciones de fuentes (Niebuhr, Mommsen, para la Antigüedad; *Monumenta Germaniae historica*, para la Edad Media...) y, finalmente, a la aparición de las grandes historias nacionales: Ranke, Macaulay, Michelet...

“El historiador era entonces el rey —escribe H. I. Marrou—; toda la cultura estaba pendiente de sus dictámenes; a él le tocaba decir cómo debía leerse la *Ilíada*, qué era una nación, ... si Jesús era Dios...”.

Hegel había propuesto “presentar el contenido mismo de la Historia Universal” a través de los progresos de la Idea. Los historiadores alemanes ponían de relieve las originalidades germánicas; los historiadores franceses, la lucha entre la nobleza y el tercer Estado (Guizot, Thierry) o bien el papel del “pueblo” (Michelet, Mignet). De hecho, la historia, a pesar de reclamarse de las excavaciones y de los archivos, seguía siendo a la vez *literatura e ideología*.

Entre 1847 y 1867, las grandes obras de Marx y Engels proponen, por el contrario, en la línea de algunos planteamientos del siglo XVIII, una *teoría general de las sociedades en movimiento*, cuya originalidad consiste en aunar, mediante la observación y el razonamiento, 1) *el análisis económico*, 2) *el análisis sociológico*, 3) *el análisis* de las “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, en resumen de las formas ideológicas a través de las cuales los hombres toman conciencia de sus conflictos y los llevan hasta el final...”.

Las constataciones, al menos en el terreno de las “condiciones de la producción económica”, deben hacerse “con el espíritu de rigor de las ciencias naturales”, y es posible hacerlas así, debido a que “la historia se desarrolla hasta nuestros días como un proceso de la naturaleza” (Engels, 1890).

No es que el hombre no intervenga: “los hombres hacen su propia historia”. Pero el resultado, estadístico o combinatorio, de sus acciones y decisiones conjugadas se les escapa y se convierte en un *fenómeno objetivo*. Queda por saber si desde hace un siglo se ha intentado realmente la consolidación científica de la historia así legitimada. Aquí cabe distinguir:

Los seguidores originales de Marx deben buscarse entre sus *discípulos hombres de acción*. Porque Marx había precisado que el objetivo de su obra teórica no era interpretar el mundo, sino cambiarlo; es decir, hacer servir el análisis histórico para entender profundamente el hecho social e influir sobre sus modificaciones. Esto lo intentaron los revolucionarios y constructores del socialismo que se decían marxistas.

La investigación erudita sobre el conjunto del pasado, desde los años 1870-1880 hasta los años 1920-1930, se benefició poco, por el contrario, de la aportación teórica de Marx, sometida como estaba a la reacción espontánea de la ideología dominante. El pensamiento económico giró en torno a la teoría abstracta, subjetivista, individualista de la “utilidad marginal” y del “equilibrio” (Walras, Pareto); la sociología, en torno al estudio de las *formas* sociales (Max Weber, Durkheim), y la historia centró su pundonor en limitarse a establecer “pequeños hechos verdaderos” (monografías económicas alemanas, historia política “fáctica” francesa). Hacia 1900, esta historia positivista triunfaba en todas partes y la separación tajante y casi absoluta entre economía, sociología e historia, ponía en peligro la esperanza de una síntesis global sobre el pasado de las sociedades.

8. Adquisiciones recientes en el terreno de los principios y de las técnicas de la investigación histórica

a) En Francia, a partir de los años 1900-1910, algunas grandes obras de historiadores (Paul Mantoux, Lucien Febvre) y una escuela de geógrafos (Vidal de la Blache), prepararon un retomo a la *síntesis histórica*, que se afianzó después de la guerra de 1914, la Revolución de 1917 y la crisis de 1929, acontecimientos que hicieron tambalear la tranquila certeza de los economistas.

b) Lucien Febvre, Henri Berr, Marc Bloch (*Revue de synthèse, Annales d'histoire économique et sociale*) difundieron los principios siguientes: 1) hay *una sola* historia; no existen compartimentos estancos entre una historia económica, una historia política, una historia de las ideas, etc.; 2) el historiador avanza por medio de *problemas*: los documentos sólo contestan cuando se les pregunta siguiendo hipótesis de trabajo; la historia, en todos los terrenos (material, espiritual, ideológico...), lo es de los *hechos de masas*, no de los simples “acontecimientos”; 3) existe una jerarquía y un juego recíproco entre “economías”, “sociedades”, “civilizaciones”, juego que constituye el tema mismo de la ciencia histórica.

c) En el curso de los años 1930-1940, cuando la crisis de 1929 había llamado la atención sobre la función histórica de las *coyunturas económicas*, el sociólogo François Simiand sentó los principios de la *investigación estadística en historia*: definición del “documento objetivo” “involuntario”, reglas para la explotación de las fuentes cuantitativas, importancia de las variaciones de los *precios*, los *salarios*, la *moneda*. Ernest Labrousse llevó la explicación de estas reglas al estudio de las *rentas específicas* de las clases sociales, de sus contradicciones y de las consecuencias políticas de estas contradicciones (Revolución de 1789). La noción de “teoría experimental” de la economía (Simiand) por medio de la investigación histórica, se transformaba en “teoría experimental” de la historia global, lo que tendía a converger con Marx.

d) En los últimos 20 años, debido a las grandes experiencias sociales en curso, al progreso de las matemáticas sociales, del cálculo económico, del aparato y del tratamiento estadísticos, al de la informática para la utilización de las fuentes masivas, el historiador se ha visto obligado a mantenerse al corriente de los progresos y de las técnicas en las disciplinas vecinas. Al hacerlo debe conservar la conciencia de la originalidad de la historia, ciencia del *todo* social, y no de tal o cual parte, ciencia del *fondo* de los problemas sociales y no de sus formas, ciencia del *tiempo* y no del instante o de la sola actualidad.

INTENTO DE DEFINICIÓN DE LA MATERIA Y DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICAS

El objeto de la ciencia histórica es la *dinámica de las sociedades humanas*. La *materia histórica* la constituyen los *tipos de hechos* que son

necesarios estudiar para dominar científicamente este objeto. Clasifiquémoslos rápidamente.

1) Los *hechos de masas*: masa de los *hombres* (demografía), masa de los *bienes* (economía), masa de los *pensamientos* y de las *creencias* (fenómenos de “mentalidades”, lentos y pesados; fenómenos de “opinión”, más fugaces).

2) Los *hechos institucionales*, más superficiales pero más rígidos, que tienden a *fixar* las relaciones humanas dentro de los contextos existentes: derecho civil, constituciones políticas, tratados internacionales, etc.; hechos importantes pero no eternos, sometidos al desgaste y al ataque de las contradicciones sociales internas.

3) Los *acontecimientos*: aparición y desaparición de personajes, de grupos (económicos, políticos), que toman medidas, decisiones, desencadenan acciones, movimientos de opinión, que ocasionan “hechos” precisos: modificaciones de los gobiernos, la diplomacia, cambios pacíficos o violentos, profundos o superficiales.

La historia no puede ser un simple *retablo* de las instituciones, ni un simple *relato* de los acontecimientos, pero no puede desinteresarse de estos hechos que vinculan la vida cotidiana de los hombres a la dinámica de las sociedades de las cuales forman parte.

Ante esta compleja materia histórica, el historiador plantea cuestiones, resuelve *problemas*: cuándo, por qué, cómo, en qué medida... se modifican, *debido a una continua interacción*, los elementos de las *economías* (hombres, bienes), de las *sociedades* (relaciones sociales más o menos cristalizadas en instituciones) y de las *civilizaciones* (conjunto de las actitudes mentales, intelectuales, estéticas...). El historiador habrá de distinguir muy pronto entre los hechos de evolución muy lenta (estructuras geográficas, mentalidades religiosas, grupos lingüísticos), los ritmos espontáneos (“ciclos” coyunturales de la economía) y los simples acontecimientos, cuya significación deberá valorar.

Estas distinciones justifican diversas *técnicas*: análisis “estructural”, análisis “coyuntural”, análisis de “contenido” de textos y de expresiones verbales o estéticas, elección de las fuentes, crítica de su validez.

Pero estas técnicas sólo adquieren su sentido dentro del ámbito de una *teoría global* que permita pasar del análisis económico-estadístico a la “historia razonada”, conquista que Schumpeter atribuye justamente a Marx. Recordemos algunas de sus proposiciones cruciales:

1) En los orígenes de cualquier desarrollo histórico duradero se sitúa un *desarrollo de las fuerzas de producción*, lo que nos incita a observar:

a) en un grupo dado y por un tiempo dado, el *número de hombres* y su división en sexos, edades, ocupaciones, etcétera;

b) para el mismo grupo y durante el mismo período, *las modificaciones ocurridas en las técnicas de producción* (agricultura, industria, transportes) y, de manera especial, las de *la fuerza productiva del trabajo*, que según

Marx depende de la *habilidad media de los trabajadores, del desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, de las combinaciones sociales de la producción, de la extensión y de la eficacia de los medios de producción y finalmente de las condiciones naturales.*

Toda investigación sobre una sociedad debería incluir, para cada instante del desarrollo estudiado, los capítulos agrupados bajo estos diversos títulos.

2) Mas, estas “fuerzas productivas” entran en funcionamiento en una sociedad que se caracteriza, de forma más profunda, por *las relaciones sociales y humanas creadas alrededor de estos medios de producir* (“relaciones sociales de producción”).

Las tierras, los instrumentos de irrigación, los bosques y los terrenos de paso, las fuentes de energía, los medios de transporte, las fábricas, las máquinas, etc., son *los “medios de producción”* que utiliza la fuerza de trabajo de los hombres.

¿Quién posee estos medios de producción? ¿Y cuál es el sentido exacto de la palabra “posee”? ¿Quién *maneja* productivamente estos medios? ¿Quién, a través de esta doble relación, es el dominador? ¿Y el dominado? ¿Quién se aprovecha? ¿Quién consume? ¿Quién acumula? ¿Quién se empobrece? ¿Qué relaciones —jurídicas, cotidianas, morales— se han establecido entre las clases sociales así consideradas? ¿Qué *conciencia* tienen de estas relaciones los hombres que constituyen estas clases? ¿A qué *contradicciones*, a qué *luchas* dan lugar estas relaciones? ¿Con qué resultados? ¿Estas relaciones favorecen o entorpecen (en cada momento) el desarrollo de las “fuerzas productivas” definidas antes? He aquí una serie de preguntas a las que es importante contestar.

3) Para hacerlo correctamente se necesita guiarse por el *conocimiento teórico del modo de producción dominante* en la época observada, y entendemos por ello *el conocimiento de la lógica del funcionamiento social, que expresa la totalidad de las relaciones sociales observadas en su interdependencia.*

Merece la pena disponer de un *modelo teórico* que exprese esta lógica de funcionamiento, aunque sólo sea para ver hasta qué punto refleja el mayor número de hechos observados.

Es inútil decir que nunca la observación empírica de una sociedad en un momento de su existencia dará unos resultados absolutamente acordes con este modelo, pues, en toda “formación social” concreta siempre quedan secuelas de modos de producción anteriores al modo de producción dominante, y se insinúan ya los gérmenes de un modo de producción futuro.

Pero el interés de la investigación histórica reside, precisamente, en la confrontación entre estos “casos” y los diversos tipos de sociedad que han dominado sucesivamente en el curso de la historia, y que aún hoy coexisten de forma evidente.

No podemos menospreciar algunos peligros inherentes a la utilización de los modelos teóricos:

1) No hay que confundir *modelo económico* con *modelo social*. La sociedad es más compleja que la economía, y en lo social germina la destrucción del modelo económico aparentemente armonioso.

2) Todo modelo implica unas hipótesis: debe tenerse en cuenta que estas hipótesis expresan justamente la naturaleza del sistema observado y no una verdad eterna: la *propiedad* privada, la libre competencia, la libertad de empresa, por ejemplo, se dan *por supuestas* en el modelo económico del capitalismo clásico, pero el modelo no las “justifica”.

3) Todo modelo expresa, en primer término, el análisis de un “equilibrio”, de una *estabilidad*, mientras que *la finalidad de la historia es el estudio de los cambios*.

4) Incluso estos *modelos de cambio* sólo pueden aplicarse con prudencia; por el hecho de que el capitalismo haya sucedido al feudalismo en Europa occidental a través de procesos clásicos conocidos, no debe inferirse que todo el mundo deba pasar necesariamente por etapas parecidas.

Sobre todos estos extremos, hoy en día existe un gran desarrollo de las *técnicas de información* y del *tratamiento científico de los datos*.

Merece, pues, la pena insistir, en el momento en que se afirman, en los estudios universitarios, las posibles colaboraciones *interdisciplinarias*, en que la *preparación para el oficio de historiador*, sin desechar las viejas reglas de *conocimiento y crítica de los textos*, de consulta de las fuentes directas y, por ende, de los *archivos*, comporta igualmente unas iniciaciones sólidas: 1) *en la demografía*; 2) *en la estadística*; 3) *en el cálculo económico*; 4) *en los fundamentos matemáticos del análisis sociológico* (probabilidades, sondeos, etcétera); 5) *en la información* (para la utilización de las fuentes masivas: documentos fiscales, notariales, prensa, etcétera).

Una vez dicho esto no hay que confundir estas *técnicas de información* con los *fines propios de la historia*.

A éstos los definiría de buen grado de la forma siguiente, que como es obvio queda abierta a la discusión:

La investigación histórica es el estudio de los mecanismos que vinculan la dinámica de las estructuras —es decir, las modificaciones espontáneas de los hechos sociales de masas— a la sucesión de los acontecimientos —en los cuales intervienen los individuos y el azar, pero con una eficacia que depende siempre, a más o menos largo plazo, de la adecuación entre estos impactos discontinuos y las tendencias de los hechos de masas—.

La conquista científica del método así definido está todavía en vías de elaboración. Pero esta misma elaboración abre la posibilidad —y es su única garantía— de una actitud racional del espíritu y, por tanto, de una práctica eficaz del hombre ante la sociedad.

Tomado de Pierre Vilar: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Grijalbo, Barcelona, 1988, pp. 17-47.

II. La historia y la larga duración

Michel Vovelle

Cuando en 1958 Fernand Braudel escribía su célebre artículo sobre “La larga duración”, el texto sonaba, en la tradición de los *Annales*, como una proclama o una profesión de fe. Los antecedentes históricos no eran en modo alguno numerosos, y si el autor podía apoyarse en su propia práctica, *El Mediterráneo en tiempos de Felipe II*,¹ demostración ejemplar de la preocupación por la continuidad en el tiempo y en el espacio; si podía pensarse en el Marc Bloch de los *Caracteres originales de la historia rural francesa*, o en Ernest Labrousse y su *Esbozo del movimiento de salarios y de precios en el siglo XVIII*,² los ejemplos notables podían contarse con los dedos, pese a la publicación ya en curso de Pierre Chaunu sobre *Sevilla y el Atlántico entre 1504 y 1650*.³ En los años inmediatamente siguientes aparecerían las monografías osadamente instaladas en el tiempo largo de un siglo o más —a las cuales se permitirá asociar el *Beauvaisis* de P. Goubert (1960) y la *Provence* de R. Bachrel o de E. Baratier (1961)—, antes que los ejemplos se multiplicasen, a la vez que la noción misma de tiempo largo se hacía cada vez más glotona, al cubrir en E. Le Roy Ladurie cuatro siglos de la vida social total de los *campesinos* del Languedoc (siglos XIV al XVIII).

Traducción: Josefina Castro Alegret.

¹ F. Braudel: *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, A. Colin, París, 1976.

² E. Labrousse: *Esquisse du mouvement des salaires et des prix au XVIII^e siècle*, Dalloz, París, 1932.

³ P. Chaunu: *Séville et L'Atlantique entre 1504 et 1650*, SEVPEN, París, 1956-1960.

No significa, en absoluto, ceder al facilismo a partir del ensayo de F. Braudel para preguntarse —20 años después— qué le sucedió al tiempo largo, anticipación de los años 60, triunfante, trivializada, a veces impugnada hoy (1978). No basta recordar que Fernand Braudel se batía en dos frentes: interior y exterior de la historia; combatía al menos en tres o cuatro. En el campo histórico, se afirmaba por referencia a un ayer para nosotros casi lejano: el de la historia historizante o circunstancial —la misma que habían atacado violentamente los primeros líderes de la escuela de los *Annales*—, y estigmatizaba el “acontecimiento explosivo, noticia resonante..., cuyo humo excesivo llena la conciencia de los contemporáneos...”. Este acontecimiento, que en su última encarnación se convertirá para Braudel en el “tiempo corto”, “la más caprichosa y la más engañosa de las duraciones”, había dominado la historia política de los últimos 100 años; pero los nuevos éxitos de la historia *económica* que registraba Fernand Braudel con una mezcla de satisfacción no significaban por ello su fin. Sospechaba en el “recitativo de la coyuntura, del ciclo, el medio siglo de Kondratieff...”,⁴ los peligros del surgimiento de una nueva hechología, lugar de un “patetismo económico de corta duración”; es decir, medio indirecto de regresar a un “patetismo político de muy viejo estilo”, del cual el célebre esbozo de E. Labrousse, “Tres crisis, tres revoluciones”,⁵ le parecía la ilustración.

Estas referencias ayudan a situar mejor el artículo de F. Braudel en una coyuntura historiográfica precisa, y acaso sea lícito ver de manera retrospectiva en él, como lo hace P. Vilar, algún deseo de buscarle las cosquillas al auditorio. Pero la apertura presentada iría bastante más allá de un testimonio que estaría hoy históricamente fechado: al situar por igual su proyecto respecto de las demás ciencias humanas, anexionistas y en apariencia triunfantes, entonces Braudel toma para la historia una opción acerca del porvenir. Si para la antropología y la etnografía reserva la posibilidad de contactos reforzados, una vez disipados los malentendidos del momento, es de una severidad sin complacencia para el tiempo corto del *sociólogo*; y del programa que traza para la historia futura, bajo la insignia de la larga duración, emergen varias nociones clave que veremos retornar hoy como otros tantos *leit-motiv*.

En primer lugar, la de estructura, por entonces en vías de imponerse, y de la cual ya Philippe Ariès se había hecho defensor en su ensayo *El tiempo de la historia*;⁶ la de *modelo*, tomada de las matemáticas cualitativas, ya operativa entre otras ciencias humanas... otros tantos medios, presentados

⁴ Kondratieff, economista americano de origen ruso, nacido en 1892, que publicó en 1925 una obra, *Bussines Economics*, en la cual distinguía en la economía de los países industrializados del siglo XIX ciclos de 15 a 20 años. Ver G. Imbert: *Des mouvements de longue durée, Kondratieff*, La pensée universitaire, Aix-en-Provence, 1959.

⁵ E. Labrousse: “1848-1830-1789. Comment naissent les revolutions”, en *Actes du congrès historique du centenaire de la Révolution de 1848*, PUF, Paris X, 1948.

⁶ P. Ariès: *Le Temps de l'histoire*, Éd. du Rocher, Monaco, 1954.

con una mezcla de audacia y reserva, de aprehender mejor el tiempo o los tiempos propios de la historia. No se trata, en absoluto, de la casi intemporalidad de los *mitos* o de los datos elementales de un comportamiento humano, sino de la “medianamente” larga duración de una historia *social*, definida como inconsciente, en el sentido en que Marx escribe que “los hombres hacen la historia, pero ignoran que la hacen”. Para él, precisamente, la historia inconsciente se sitúa en la larga duración, tras la corteza de acontecimientos demasiado legibles y fácilmente organizables en estructuras sucesivas, en que se interpenetran los elementos complementarios de un sistema. Historia socioeconómica: pero no ya la de los movimientos y rupturas hasta entonces dominantes, de las “civilizaciones económicas” en su constancia, cual “capas de historia lenta”, moviéndose en la “seminmovilidad” de un “tiempo detenido”. También —quizá sobre todo— historia cultural o de las *mentalidades*, definida como el campo privilegiado de estos estudios en el tiempo largo, pero concebida como la de las “inercias” y las “prisiones de larga duración”. Es un tema sobre el cual convergen F. Braudel y E. Labrousse; en 1965, Labrousse abriría el coloquio de historia social de Saint-Cloud, incitando a los historiadores a estudiar el “tercer nivel”, la historia de las mentalidades, definida como la historia de las “resistencias al cambio”.⁷

Un instrumento que sigue siendo excepcional

A esta mezcla de imprudencias calculadas y de aperturas reservadas, debe la profesión de fe de F. Braudel si no el no haber envejecido, al menos seguir siendo un instrumento excepcional para apreciar el camino recorrido desde entonces. Algunos equívocos se han aclarado, algunos problemas se han decantado. La invasión estructuralista tuvo lugar y la historia no ha muerto por ello, en absoluto; es más, sin premeditación y muy frecuentemente sin previo acuerdo, los historiadores se lanzaron de manera masiva tras varias de las pistas que quedaban abiertas. La historia de la larga duración, tal y como pueden describirse sus canteras 20 años después, no es infiel al modelo trazado, aun si su movimiento la condujo a menudo a resultados imprevistos.

Algunos de los combates evocados entonces se han convertido para nosotros en algo pasado: para no volver sobre esto, puede decirse que la muerte de cierta historia historizante resulta hoy un hecho consumado. El “acontecimiento”, atacado violentamente por Braudel, ¿ha desaparecido por ello del campo histórico? Sí y no... sí, si se considera a qué nivel de descrédito ha llegado hoy —para una parte de la historiografía francesa, al menos— un acontecimiento masivo como la *Revolución*, ejemplo típico de la “incongruencia patética”. No, sin duda, pues los acontecimientos tienen la vida dura. Y para tomar nosotros mismos un argumento coyuntural y circunstancial, recordemos que bastó una pequeña ola, como la de mayo de 1968, para

⁷ “L’Histoire sociale, Sources et méthodes”. Coloquio de la ENS de Saint-Cloud, 15-16 de mayo de 1965, PUF, París, 1967.

despertar toda una llamarada de asaltos al tiempo corto y no simplemente como respuesta a una moda del momento... Pero ésta no es la única razón.

Si algunos temas parecen conformarse sobre los frentes de hace 20 años, también hay algunas anticipaciones de ayer que quizá se han convertido en pasado. Parcialmente a partir de la *geohistoria*, F. Braudel —como otros líderes de los primeros *Annales*— quiso enraizar el regreso al tiempo largo; ello reflejaba una época de intercambios fecundos entre historia y geografía. ¡Lástima! Si la historia, como dijimos un tanto perentoriamente, goza de buena salud, no podría decirse lo mismo de la geografía. Pierre Chaunu —uno de los más calificados para hacerlo— subraya que los grandes arraigos en vastas personalidades étnicas o geográficas —Mediterráneo o Atlántico— se han reducido desde entonces a las dimensiones más cómodas de una monografía regional.⁸ La *investigación* de larga duración no necesita de manera imperativa de contextos muy amplios: en último caso, el Mediterráneo se reduce a las fronteras de Montaillou, en cuyo título la *Occitanie* testimonia una de esas extrapolaciones que deleitan a los editores... sin perder por ello su valor demostrativo. Con estos y otros matices, no podría negarse que globalmente se ha seguido la tendencia anunciada; y a un primer nivel puramente descriptivo puede comenzarse, haciendo balance de la victoria del tiempo largo.

LA VICTORIA DEL TIEMPO LARGO: MODIFICACIÓN DEL CAMPO HISTÓRICO

Esta victoria se debe, sin duda, a varias causas esenciales que me veo tentado a sintetizar, siguiendo dos direcciones: la modificación del campo histórico en primer lugar, la de los métodos y técnicas de acercamiento a continuación: dos elementos, por demás, íntimamente vinculados.

¿Modificación del campo histórico? Ello me recuerda hace casi 10 años (en 1970) una entrevista con Emmanuel Le Roy Ladurie en la época en que yo terminaba mi búsqueda sobre “Piedad barroca y descristianización en Provenza en el siglo XVIII”:⁹ hablamos de ese tercer nivel —que de modo clásico califico de superestructuras *ideológicas*— y del movimiento que llevó a todo un sector de la escuela de historiadores sociales franceses, como decíamos nosotros, “del sótano a la buhardilla”, de la economía a las mentalidades. Y E. Le Roy Ladurie afirmaba que, por su parte, él se quedaba “en el sótano”... ¿Recordará hoy que Montaillou demostró con brío su dominio del conjunto del edificio, del sótano a la buhardilla, de la estructura de un terruño a las formas más complejas de la mentalidad colectiva de una aldea?

⁸ P. Chaunu: “L’histoire géographique”, en *Revue de l’enseignement supérieur*, 1969, no. 44-45, pp. 66-67.

⁹ M. Vovelle: *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Le Seuil, París, 1978.

Del sótano a la buhardilla

Del sótano a la buhardilla: tal podría ser el tema del rápido examen que puede proponerse en la perspectiva precisa del tiempo largo. El tiempo de las historias que, para simplificar, llamaremos “clásicas”, se ha modificado: la historia política misma, en más de un punto, abandona la trama de los acontecimientos para formular problemas que sólo se conciben en la duración, en esencia, el del Estado, estructura abarcadora que no se confunde con las realidades académicas que analizaba la antigua historia de las instituciones, catálogo fijado en sus categorías. La mutación resulta aún más sensible en una historia *religiosa* que sufre cada vez más la presión —o la incitación— conjugada de la sociología religiosa y de la historia de las mentalidades: ya no se escriben tesis bajo el título “la Bula Unigenitus en las diócesis de...”. En la muy larga duración plurisecular, los investigadores se interesan hoy, por ejemplo, en la religión popular, en las herencias animistas precristianas que impregnan de modo tan duradero la religiosidad, del Medioevo hasta la era moderna, con formas de religión popular cristianizada que se imponen, de los siglos XII al XIII, hasta el triunfo de la reconquista católica en la edad clásica. Tras haber creído en un estado de “cristiandad” en Francia en vísperas de la Revolución, surge la duda con J. Delaumeau (retomando una interrogante de G. Le Bras), de si toda una parte de la Francia rural estuvo profundamente cristianizada alguna vez. Nada de esto puede percibirse más que en estudios deliberadamente largos, en el correr de los siglos.

El ejemplo de la historia económica

La historia económica, antaño “locomotora” metodológica y que no ha decaído en absoluto, manifiesta de modo más explícito la modificación más profunda de una óptica. Ella adquirió su título de nobleza como historia del movimiento y de la coyuntura: la escuela francesa, de F. Simiand a E. Labrousse, hizo admitir como verdad, desde entonces vulgarizada, la interrelación de los tres tiempos del economista: el tiempo corto del *ciclo* decenal, con su paroxismo convulsivo de la crisis —sobre un año; es decir, una de las estaciones—; el tiempo medio del interciclo; el tiempo largo, aunque progresivamente más corto desde el Medioevo a nuestros días, del movimiento de larga duración secular —las tradicionales fases A y B de Simiand—. Esta dialéctica de los tiempos de la historia económica halló su perfección y su clímax con la historia de los *precios*, tal como se ha constituido a partir de las grandes series explotadas —mercuriales¹⁰ de los precios del grano o de los *fabricats*—, primeros grandes triunfos de una historia *cuantitativa*, que no se distinguía aún de la historia *seriada*. Si se intenta resumir, con la inevitable caricatura que ello supone, es fácil recordar los

¹⁰ *Mercuriales*: listas oficiales semanales de los precios corrientes de los productos vendidos en un mercado público.

cambios materializados tras 20 años y que modificaron este perfil: cierta econometría cuantitativa, siguiendo el ejemplo de la *New Economic History*, se separó como tendencia de la historia económica, para desde sus propias premisas seguir prolongando, en lo muy *contemporáneo*, sus especulaciones acerca de la coyuntura. En el campo histórico, la historia económica, sin renegar de los procedimientos establecidos, salió del dominio de la historia de los precios que destacaba la ruptura, el accidente coyuntural, la crisis. Al volverse en la medida de lo posible hacia una historia de la producción y del *crecimiento*, opera por fuerza en una duración más vasta, aunque sólo fuese porque series más masivas, menos finitas, a menudo discontinuas, acentúan la transición de una búsqueda que se pretendía cuantitativa respecto de una historia seriada.¹¹ Este viraje no ocurrió fácilmente ni sin algún rechinar de dientes. Si a veces resulta hoy de buen tono evocar con una sonrisa a los pacientes investigadores de ayer, que pasaron trabajo para establecer la relación entre las curvas de fecundidad —retrasadas nueve meses respecto de los nacimientos— y las curvas del precio del grano, establecidas al año de la cosecha, debe también recordarse al precio de cuántas dificultades e incomprendiones las ideas más nuevas, avanzadas con alguna agresividad por R. Baehrel¹² —sustituir la historia de los precios por la del crecimiento y la producción—, se labraron su camino. Hoy, el asunto es de conocimiento general, las novedades se han digerido y con el paso del tiempo las oposiciones se atenúan. También deben destacarse como ejemplos de un nuevo quehacer los trabajos que se inscriben voluntariamente en el tiempo muy largo de la respiración secular de un territorio, asociando tanto la geografía histórica en la tradición braudeliana, el movimiento de los hombres y de sus asentamientos como sus relaciones sociales y sus producciones: en este aspecto, los *campesinos* del Languedoc estudiados por E. Le Roy Ladurie ofrecen una demostración de primer orden.

Le Roy Ladurie se remonta hasta el corazón del Medioevo, a la vuelta del siglo XIV, en una provincia que permanece dominada por la economía agrícola: este doble enraizamiento explica, sin duda, el surgimiento de un mundo, *grosso modo* al menos “inmóvil” en el balance de su economía agrícola en una duración muy larga. Pero la monografía puntual, ejemplar, como se ha vuelto a poner de moda bajo la nueva forma de acercamiento total a un microcosmos pueblerino, se presta igualmente a esta demostración: se dirá de Montaillou, otro experimento innovador del mismo autor —una aldea “occitana” examinada minuciosamente en los primeros decenios del siglo XIV, a partir del documento privilegiado de las visitas de un inquisidor—, que apenas

¹¹ Sobre esos mecanismos y técnicas de historia económica, además de los artículos de este diccionario, M. Gillet: *Techniques de l'histoire économique*, 2 fasc., CDU, París, 1962, y J. Bouvier: *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains (XIX^e-XX^e siècles)*, SEDES, París, 1969.

¹² R. Baehrel: *Une croissance: la Basse-Provence depuis la fin du XV^e siècle jusqu'à la veille de la Révolution*, SEVPEN, París, 1961.

sirve a nuestra causa, al seguir siendo un relámpago puntual en el tiempo; pero desde esta óptica puede pensarse en la “aldea inmóvil” que G. Bouchard descubrió en Sologne (¡y que no es en absoluto una curiosidad!), donde desbrozó hasta la época clásica en el monolitismo de sus estructuras antiguas.¹³ En esta economía que ya E. Labrousse nos había enseñado a llamar de “estilo antiguo” y que perdura sin cambios notables hasta la primera mitad del siglo XVIII, se comprende cómo puede nacer, afirmado de manera provocadora por E. Le Roy Ladurie, el modelo de una “historia inmóvil”¹⁴ sobre cuatro siglos (XIV-XVII), al menos: un modelo que por demás no se limita al campo económico, sino que asocia los diferentes niveles de una historia totalizadora en una estructura global.

Del hábitat a la estatura de los hombres: la historia de las evoluciones muy lentas

Pero antes de tomar en cuenta este aspecto, que merecerá especial atención, en este examen hace falta sin duda estar atento a los nuevos senderos abiertos en la historia material de los hombres o de sus condiciones de vida: a la historia económica clásica se yuxtapone el interés dedicado a los aspectos estables de la civilización material. Ése es el caso, para no multiplicar los ejemplos, del hábitat, de la vivienda, seguido en Normandía o en París por P. Chaunu y su equipo en sus incursiones en el tiempo muy largo.¹⁵ Esta historia no es la de una inercia: los medievalistas de Polonia, Inglaterra o Italia nos enseñaron a seguir sobre el terreno las fases de larga duración con sus altas y sus bajas, a seguir la respiración larga del hábitat rural, tal y como se inscribe en la *arqueología* de las aldeas abandonadas.¹⁶

Esta historia de las muy lentas evoluciones de la civilización material, puede convertirse en historia de una humanidad abordada desde sus rasgos biológicos y antropológicos. Aquí, una vez más, Le Roy Ladurie predicó con el ejemplo con su antropología del recluta francés, establecida a partir de los expedientes de reclutamiento en el siglo XIX.¹⁷ Sin embargo, los procedimientos sofisticados (como el estudio de los grupos sanguíneos en algunas

¹³ G. Bouchard: *Le Village immobile: Sennely en Sologne au XVIII^e siècle*, Plon, París, 1972.

¹⁴ E. Le Roy Ladurie: “L’histoire immobile” (lección inaugural en el Collège de France, 30 de noviembre de 1973), en *Le Territoire de l’historien*, Gallimard, París, 1978, t. II.

¹⁵ J. P. Bardet, P. Chaunu, G. Désert, P. Gouhier y H. Neveux: *Le Batiment. Enquête d’histoire économique (XVI^e-XIX^e siècles)*, Mouton, París-La Haya, 1971.

¹⁶ *Villages désertés et histoire économique*, SEVPEN, París, 1965.

¹⁷ J.-P. Aron, P. Dumont, E. L. R. Ladurie: *Anthropologie du conscrit français d’après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l’armée (1829-1836)*, Mouton, París-La Haya, 1972; E. L. R. Ladurie (con la colaboración de P. Dumont y M. Demonet): “Anthropologie de la jeunesse masculine en France (1819-1830)”, en *Annales E. S. C.*, 1976, retomado en *Le Territoire de l’historien*, Gallimard, París, 1978, t. II.

ciudades-sitios privilegiados) se prestan para establecer esta historia paradójica, a la vez humana y que escapa a la volición de la humanidad, al menos en un primer intento.

En esta vía, no hay razón para detenerse. Las historias no humanas, entiéndase por ello la de los hechos físicos, de orden biológico o geológico, constituyen uno de los grandes logros de un período reciente, aun cuando se les pueda encontrar precedentes: la historia de las enfermedades, en su aparición, regresión y eliminación; en sus mutaciones, pero también en su relación en el seno de un ecosistema, es una de esas ramas en vías de constitución. Se ha empezado a decir la historia de los sismos, y, sobre todo —gracias, una vez más, a Le Roy Ladurie—, la historia del clima —tal como él la resume desde el año 1000, a partir de huellas tan diversas como la fecha de proclamación del inicio de la vendimia, el avance o retroceso de los glaciares o de los anillos de los árboles— se ha convertido plenamente en una disciplina: mucho más que un anexo o una curiosidad marginal, aun si no revela en verdad el secreto último de los movimientos de larga duración de la prosperidad o de la decadencia agrícola.¹⁸ Con esta historia, se establece otro tiempo que no es el de los hombres, no porque carezcan de influencia sobre esas condiciones físicas o biológicas que tienen que afrontar: a partir de la revolución pastoral, la eco-historia de las enfermedades está en buena medida bajo su control. Pero los ritmos se esbozan, específicos, y en lo esencial escapan al tiempo humano que, no obstante, contribuyen a conformar.

Del movimiento social a las estructuras sociales

En el campo de la historia social, el estudio de las estructuras —sistemas de larga duración, según la lectura que de ellas dan los historiadores— constituye uno de los grandes logros de los últimos decenios. No se trata de escoger o realizar un arbitraje entre la dialéctica esencial del enfoque de las estructuras y el de la dinámica social, haciendo dominar una u otra dirección. La historia social actual comenzó como historia del “movimiento social”, y especialmente obrero, término un poco envejecido hoy. De una historia del movimiento obrero en los siglos XIX y XX que goza de buena salud se pasó, por un procedimiento regresivo que iniciaron algunas obras pioneras,¹⁹ al descubrimiento de las revueltas —*jacqueries*, emociones, algunos hablarán significativamente de “furores”— de las sociedades anteriores a la Revolución industrial. En este campo, donde la inversión ideológica resulta más evidente, el enfrentamiento entre varias lecturas es más vivo, para expresar lo que se me permitirá llamar las formas de la lucha de clases en la sociedad

¹⁸ E. Le Roy Ladurie: *L'Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, París, 1967.

¹⁹ E. Hobsbawm: *The primitive Rebels*, Manchester, 1959. Traducción francesa: *Les Primitifs de la révolte dans L'Europe moderne*, Fayard, París, 1966. Con un prefacio de J. Le Goff.

precapitalista: prueba de ello fue la controversia que opuso a R. Mousnier y a B. Porschnev en la interpretación de las revueltas populares del primer siglo XVII francés.²⁰ Muchos sienten la fuerte tentación de hacer de esas explosiones populares sin perspectivas una casi-constante en el contexto de una sociedad en su conjunto inmóvil, en la cual harían destacar y repercutir a nivel social el empuje convulsivo de la crisis de estilo antiguo; pero portadoras forzosamente de una ideología del pasado, cuya continuidad se ha querido ver desde la Francia de la Liga hasta la de la Revolución francesa.²¹

En el camino de la historia de las mentalidades

En esta lectura, el estudio de la dinámica social —al menos, a nivel de masas—, por importante que sea en algunos trabajos (recuérdese una vez más *Los campesinos de Languedoc*), cede el paso al estudio de las estructuras. En verdad se trata de estructuras de larga duración, analizadas por los historiadores que siguieron desde los años 60 el programa que había presentado, en 1955, Ernest Labrousse en el Congreso de Ciencias Históricas de Roma, bajo el título *Vías nuevas hacia una historia de las burguesías occidentales*. La historia de las estructuras sociales no “se inventó” aquí: ya estaba bien presente en el mundo rural, apoyada en toda una sólida tradición nacida en la época heroica de los Lutchisky, hacia 1900, afirmada en los años 30 por la tesis de G. Lefebvre acerca de “Los campesinos del Norte bajo la Revolución francesa”, corriendo después sin perderse de una monografía a otra (de Roupnel²² a Saint Jacob sobre Borgoña) hasta las grandes síntesis modernas que renovaron el estilo (Pierre Goubert y Maurice Agulhon).²³ En el campo de las sociedades urbanas, abandonadas hasta entonces en parte por su complejidad, la revolución labrousiana de los años 60 se hizo sentir más netamente. Para evitar —un poco injustamente— multiplicar los ejemplos, piénsese en el rango de los grandes retratos urbanos esbozados sobre un siglo o más; en la fisionomía de Lyon en el siglo XVIII, evocada por M. Garden,²⁴ y en la de Amiens en el siglo XVII, que debemos a P. Deyon.²⁵

²⁰ B. Porschnev: *Les Soulevements populaires en France au XVIII^e siècle*. Edición rusa, 1948; Traducción francesa, SEVPEN, París, 1963; Traducción abreviada, 1972; R. Mousnier: *Fureurs paysannes, les paysans dans les révoltes du XVIII^e siècle (France, Russie, Chine)*, Calmann-Lévy, París, 1967.

²¹ F. Furet y D. Richet: *La Révolution Française*, 2 vols., Hachette, París, 1965.

²² G. Roupnel: *La Ville et la Campagne au XVII^e siècle. Étude sur la population du pays dijonnais*, 1922; nueva edición, A. Colin, París, 1955.

²³ P. Goubert: *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, SEVPEN, París, 1960; ed. abreviada; *Cent mille provinciaux au XVII^e siècle*, Flammarion, París, 1968; M. Agulhon: *Vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution*, Société des études robespierristes [depósito: Clavreuil], París, 1971.

²⁴ M. Garden: *Lyon et les Lyonnais au XVIII^e siècle*, Les Belles Lettres, París, 1970.

²⁵ P. Deyon: *Amiens, capitale provinciale, étude sur la société urbaine au XVII^e siècle*, Mouton, Paris-La Haya, 1967.

Historia de las estructuras sociales, urbanas o rurales: *nueva historia de la larga duración* y, hasta una fecha reciente, de las constantes que desafían la movilidad de la historia oficial. Pero también me parece que una de las mutaciones recientes que han contribuido de manera más directa a atraer la nueva historia social hacia el tiempo largo, es, sin duda, el camino que la ha llevado, cada vez más netamente, hacia la historia de las *mentalidades*.

Las mentalidades, campo privilegiado de la larga duración

Como historiador de las mentalidades, soy —asumiendo mis responsabilidades— de quienes estiman que este campo, lejos de contraponerse a la historia social, no es más que su expresión más aguda, su resultado final: nivel en que las pertenencias se inscriben en actitudes y representaciones colectivas. Ciertamente que sobre la base de fuertes presunciones, ese tercer nivel ha podido estimarse el de las “prisiones de la larga duración” (Braudel) o de las “resistencias” (Labrousse); y se han interrogado acerca de la “fuerza de inercia” de las estructuras mentales. En un primer acercamiento, parece que estas aventuras sólo pueden tratarse en la amplitud de las duraciones seculares, en las cuales se despliegan: al menos, para una historiografía que parece haber olvidado que una de las obras maestras en la prehistoria de lo que puede llamarse la historia de las mentalidades antes de ser tal, fue *El gran miedo* de G. Lefebvre, reconstitución casi policial de una ola de pánico que atravesó la Francia rural e, indirectamente, echó abajo el antiguo régimen agrario en menos de tres semanas. Pero de seguro que tanto la historia de las *culturas* como la de las actitudes colectivas, hicieron sus incursiones más luminosas en el tiempo largo de la sociedad tradicional del Antiguo Régimen. En el *corpus* de la muy larga duración de los pequeños libritos azules de la biblioteca de Troyes —retomados *ne varietur* durante siglos—, Robert Mandrou pudo desprender los rasgos de la cultura popular de la Francia del siglo XVIII muy ampliamente elaborada.²⁶ La aventura de esta *literatura* de pacotilla se despliega con cambios a veces ínfimos, desde el alba de la edad moderna hasta su muerte a mediados del siglo XIX. En verdad, en ese primer nivel de la historia de las mentalidades —el de la historia de las culturas— no podían esquiversse algunas cuestiones previas. Como —simplificando— la de un tiempo desdoblado, la de las culturas populares, campo de la inercia de las tradiciones..., la de las culturas “de elite”, como suele decirse, asiento de la innovación y las provocaciones... Cultura popular, cultura de elite: otra dialéctica mayor, tema de interrogaciones actuales.

Sin duda, las cosas resultan menos simples de lo que pudo creerse. Para ilustrar las “prisiones de larga duración” de lo mental colectivo, Braudel —hace ya 20 años— se apoyaba en la demostración explosiva que había dado Lucien Febvre en su *Religión de Rabelais: el problema de la incredulidad*

²⁶ R. Mandrou: *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles: La Bibliothèque que bleue de Troyes*, Stock, París, 1964; nueva edición, 1975.

en el siglo XVI, que le proporcionaba la imagen misma de una “estructura” totalizadora, visión del mundo articulada a todos los niveles, medio de exorcizar las lecturas anacrónicas de la historia positivista. No, respondía Lucien Febvre a Abel Lefranc, Rabelais no pudo ser el librepensador que usted imagina, en un mundo en el cual la religión forma la trama de la vida colectiva.²⁷ Esta lectura totalizadora (no osamos decir totalitaria) de una estructura mental, ¿podría defenderse todavía hoy, cuando el ensayo de Lucien Febvre, por un justo reordenamiento de las cosas, parece tan históricamente fechado? Quien ha descubierto a Rabelais, portavoz de una cultura popular aún bien viva, a través de la obra de M. Bajtin,²⁸ como mediante los ensayos de C. Ginzburg²⁹ o de N. Davis,³⁰ que presentan un siglo XVI recorrido por tensiones, conflictos y contradicciones, por un intercambio dialéctico todavía vivo —y no en un sentido único— entre cultura popular y cultura de elite, no puede aceptar sin reservas la estructura empobrecedora de un Lucien Febvre que sólo había visto más que un lado de las cosas.

La historia de las evoluciones no percibidas por los hombres

Si se pasa de la historia, del pensamiento claro, o de las culturas a los nuevos senderos de la historia de las mentalidades, que se abren paso en el campo de las actitudes, de los comportamientos y de lo que algunos llaman el “inconsciente colectivo” (Philippe Ariès), resulta que el tiempo largo se impone sin discusión.

Aquí no hay en absoluto tormentas, rupturas, y ni siquiera puede hablarse con propiedad de acontecimientos en el sentido tradicional; nada de eso encontramos en la historia de la *familia*, del amor, de la pareja, de las actitudes respecto del niño, de la *sociabilidad* colectiva o de la *muerte*, para citar, casi desordenadamente, los nuevos senderos abiertos. Philippe Ariès —uno de los descubridores de esta historia, tanto en lo referente al niño y a la familia como a la muerte— lo afirma con fuerza, él que se dedica a esas evoluciones secretas en la muy larga duración, inconscientes también al no ser percibidas por los hombres que las viven. La imagen que nos entrega, sobre todo en su reciente historia de la muerte, no es la de una historia “inmóvil” (aunque haya guardado un lugar para una historia sustrato, “acrónica”, que resultaría sin duda la de las sociedades tradicionales...), sino de amplios lienzos de historia, sucesión de estructuras o de modelos de

²⁷ L. Febvre: *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècles: la religion de Rabelais*, Albin Michel, París, 1962.

²⁸ M. Bajtin: *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture populaire du Moyen Age et sous la Renaissance*. Traducción francesa, Gallimard, París, 1970.

²⁹ C. Ginzburg: *I Benandanti, Stregoneria e culti agrari in Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966; *Il formaggio e i vermi, Il cosmo di un mugnaio*, Turín, 1976.

³⁰ N. Z. Davis: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975.

comportamiento que, más que sucederse, se montan una sobre otra y se imbrican como las tejas de un techo: de la muerte “domesticada”, acrónica, que puede ser tanto la de Iván Ilich como la del digno Rolando, hasta una primera toma de conciencia del “escándalo” de la muerte individual, del Medioevo a la edad clásica; hasta su transferencia sobre la muerte del otro —el objeto amado— en la edad romántica, en espera del tabú sobre la muerte en la época contemporánea. En esos grandes lienzos de historia, las mutaciones insensibles dominan ampliamente sobre lo que se ve (lo macabro a fines del Medioevo, ¿un epifenómeno?) o sobre los giros perceptibles (el final del siglo XVIII) cuando ocurriría el tránsito de una estructura a otra.³¹

Aunque representa una de las tentativas más sistemáticas y seductoras de la época actual, la reconstrucción que propone Ariès, a partir de las actitudes frente a la muerte o al niño, no está aislada: los historiadores de la familia, otro tema predilecto de las búsquedas actuales (pero la familia, el niño o la muerte, ¿no son distintos rostros de una misma aventura?), nos hablan igualmente de ese modelo de larga duración, ese *European Pattern* que se habría establecido en Europa occidental a fines del siglo XVI para cubrir toda la edad clásica, hasta el fin del XVIII, caracterizado por el surgimiento de la familia nuclear, el *matrimonio* tardío, una forma de malthusianismo espontáneo... antes de Malthus. Una historia como ésta, ¿puede tolerar “revoluciones”? La larga discusión acerca de los orígenes de la anticoncepción en el siglo XVIII, que repercute sobre la controvertida noción de esta *Sexual Revolution* que E. Shorter sitúa entonces, conduce a formular un problema que habrá de retomarse.

No me corresponde entablar la guerra contra esta historia de los lentos movimientos de la mentalidad colectiva: ¿caso yo mismo —modestamente— no he predicado con el ejemplo, dedicándome a seguir, a partir de una fuente iconográfica privilegiada (los altares de las almas del purgatorio en el Mediodía francés), las mutaciones de la representación del más allá, el surgimiento de las representaciones del purgatorio en el siglo XV hasta su desaparición, a inicios del XX? Se trata de una aventura que sólo puede emprenderse a partir de un análisis de muy larga duración.³² Este ejemplo investigativo está lejos hoy de ser un caso aislado, pero invita quizás a cuestionarse el triunfo actual del tiempo largo en otra perspectiva. Hasta ahora, hemos hablado de la consecuencia de la extensión del campo de investigación y de la prospección de nuevos territorios, en los cuales las normas tradicionales de medir el tiempo histórico resultan inadecuadas: aunque esta explicación es fundamental, no deja por ello de exigir profundización.

³¹ P. Ariès: *L'Homme devant la mort*, Le Seuil, París, 1977.

³² G. y M. Vovelle: *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, A. Colín, París, 1970.

LA EXPLICACIÓN TÉCNICA: UNA NUEVA EXPOSICIÓN DE LAS FUENTES

Esta modificación del tiempo o de los tiempos de la historia ¿no constituiría, cuando más, el producto de un cambio en la noción misma de fuente histórica? Sin que sea necesario recordar que cada época se da a sí misma las fuentes que responden a sus necesidades, esta cuestión preliminar no puede descartarse sin examen: ello permite, en todo caso —tras haber barrido el campo de las diferentes historias—, apreciar de manera más sintética a qué nivel se sitúa el cambio.

Podría decirse, de manera ingenua, que el surgimiento de la larga duración es, a la vez, fruto del descubrimiento y de la experimentación de nuevas fuentes, y el rescate de las dificultades halladas en la prospección de campos en los cuales el silencio de los documentos obliga a una cronología más amplia: dos afirmaciones, una optimista, la otra menos; contradictorias sólo en apariencia.

Ciertamente, en la primera vía hoy disponemos de series de muy larga duración con las cuales no habría podido soñarse hace poco tiempo: por fastidioso que pueda resultar, sigue siendo admirable proseguir con P. Laslett la curva continua que abarca más de cuatro siglos —de 1550 a nuestros días— de ilegitimidad en Inglaterra: un indicador que no tiene nada de anecdótico de las actitudes familiares.³³ Y hablando de otra cosa, las curvas de las variaciones climáticas, ya más habituales, tanto las de la *demografía* como las de los precios o la producción, nos enfrentan a un abanico de curvas que tocan los aspectos más variados de la aventura humana.

En el origen de esta revolución se inscribe, sin duda, el surgimiento de nuevas fuentes de lo cotidiano, de lo banal, de lo concerniente a la vida de las masas anónimas en su continuidad. Las mercuriales de los precios del grano y las series del antiguo estado civil —bautizos, matrimonios, entierros—, fueron las primeras explotadas y proporcionaron los principios y algo así como la filosofía de la historia seriada de hoy. Pero la inmersión en el pasado continuaba limitada por cuestiones técnicas: salvo notables excepciones, el siglo XVI representaba una frontera más allá de la cual era casi imposible remontarse en la mayoría de los campos; el XVII representaba otra, que introducía de manera paulatina a la modernidad, entre ese primer tercio a partir del cual los registros parroquiales resultan generalmente confiables por doquier, y el primer tercio del siglo XIX, que ve generalizarse el procedimiento estadístico en los ámbitos más variados. A partir de esas fuentes, ocurrió un esfuerzo a la vez de sofisticación y de vulgarización. Los frentes pioneros de la historia social descubrieron nuevas series de muy larga duración: así, la valorización de la fuente notarial en la profusión de sus aportes

³³ P. Laslett: *Un monde que nous avons perdu*. Traducción francesa, Flammarion, París, 1969.

—contratos, testamentos, inventarios— me parece uno de esos procedimientos que no resultan evidentes por sí mismos, aunque ha contribuido al máximo para abolir las fronteras tradicionales: del siglo XI al XII, o al menos desde el XIV, cuando la práctica social conoce su primera difusión, hasta fines del XVIII y, por qué no, hasta la época contemporánea; el testamento, por ejemplo, proporciona un soporte formal homogéneo para el estudio de los comportamientos sociales y mentales ante la muerte. Entre el historiador de la modernidad y el medievalista ha caído una obstinada barrera de incomprensión: ambos tienen la impresión, y mucho más que la impresión, de abordar un mismo objeto.

Ya lo escrito no es el único documento histórico

Este descubrimiento de nuevas fuentes escritas organizables en series en la muy larga duración, fruto de la valoración de masas durmientes de documentos anónimos, antaño insignificantes, es a la vez esencial y limitado. Podrían darse muchos ejemplos: el documento fiscal permite, hasta en el corazón del Medioevo, sustituir a veces la ausencia de un estado civil antiguo (desde el censo de los hogares hasta los catastros —véase en Provenza o en Italia—), así como los archivos judiciales “triviales” de las jurisdicciones laicas o eclesiásticas posibilitarán trazar, de modo regresivo, la larga curva de la dialéctica entre represión y oposición. Pero los límites existen, y se les conoce bien: la valoración en todos sus aspectos del documento ayer considerado insignificante, se detiene en el momento en que ya no hay documentos escritos.

El relevo queda asegurado por esas fuentes diferentes, cuya naturaleza misma impone una lectura más amplia: lo escrito pierde su privilegio, a la vez que adquiere un papel protagónico la *arqueología* o el documento iconográfico; es decir, la encuesta oral en el ámbito de una etnología histórica. Toda una parte de los senderos actuales, desde la civilización material hasta los diferentes campos de la cultura o de las mentalidades populares, se inscriben como una tentativa obstinada por vencer el silencio de las fuentes, a partir de medios estimados antaño “desviados”. La arqueología de la casa o del hábitat introduce a la civilización material; las series iconográficas, a la historia de las mentalidades. El inventario y luego el análisis del mobiliario religioso dentro del espacio sagrado de la iglesia o más ampliamente de la parroquia, constituyen así, desde el Medioevo hasta la época moderna y contemporánea, un soporte para el examen de los rostros sucesivos de la religión popular.

El inventario de los exvotos, un documento rico en informaciones

Sin querer multiplicar los ejemplos escogamos, si se nos permite, el de los exvotos, actualmente en vías de inventario en todo el espacio francés...

y en otros lugares.³⁴ Una serie de larga duración: en el Mediodía de Francia, los más antiguos exvotos ilustrados se remontan al siglo XVI... los más recientes son de hoy, allí donde la anónima placa votiva de mármol no ha suplantado la técnica tradicional. He aquí una fuente rica y pobre a la vez. Rica en la multiplicidad de sus explotaciones virtuales —de la historia de la civilización material o de la forma de vestir a la de la enfermedad y de la muerte, a la de las actitudes familiares, a la del sentimiento religioso adquirido por la vía del milagro obtenido, de la gracia recibida—. Pero ese documento resulta pobre: con mucha frecuencia, sólo es posible fecharlo si se incluye en amplios espacios cronológicos, si se inscribe con inercia sus ilustraciones en la muy larga duración de las representaciones que cambian poco. Tales fuentes resaltan la continuidad y consignan con retraso la innovación: del mismo modo, la imaginería popular reproduce con retraso, a todo lo largo de la edad clásica (y aun en el siglo XIX), la silueta estática del santo “en representación” de los retablos medievales del siglo XV. Un tiempo ensordecido, acolchado, sin rupturas ni desgarramientos bruscos: tal es la impresión que nos deja más de una de estas series, y no sólo por imprecisión o porque les falte la nitidez que da la transcripción escrita, sino como reflejo más directo de evoluciones lentas, que se inscriben de manera objetiva en un tiempo retardado. La estabilidad de los objetos en la civilización tradicional —la de la vivienda o el mobiliario—, confirma como un eco la sugerida por las representaciones de la iconografía. Lo válido para el documento ilustrado lo es *a fortiori* para el oral: constituye un tiempo muy particular el que hacen resurgir quienes, como Philippe Joutard,³⁵ han emprendido a partir de la *investigación* directa, al estilo de los etnólogos, la tarea de restituir los elementos de la *memoria colectiva* acerca de un tema determinado. En Joutard se trata del recuerdo del enfrentamiento de la guerra de los *camisards*. Memoria empobrecedora, pero a la vez creadora; que asimila a veces en un mismo recuerdo elementos diversos, pero capaz también de enriquecer un recuerdo con estratificaciones sucesivas ante el contacto con la cultura escrita. Sin embargo, la investigación oral puede así poner al historiador —que ya no lo rechaza como ajeno a su objeto— en contacto con el tiempo del folclorista o del etnógrafo, ahora con la preocupación de poner el sello de la historia y fechar con la mayor precisión posible lo que permanece en una intemporalidad irritante, en esta duración tan esencial a la comprensión de las civilizaciones tradicionales.

Queda una impresión ambigua como resultado de esas lecturas del tiempo que dicta la diversificación de las fuentes. Más que la dificultad técnica de fechar con mayor precisión —tanto para la mayoría de las masas que han hecho la historia, como para una parte importante de lo que ha hecho su vida—, se tiene la impresión de haber captado ritmos y como

³⁴ Trabajos y publicaciones en curso de Bernard Cousin.

³⁵ P. Joutard: *La Légende des Camisards, une sensibilité au passé*, Gallimard, París, 1977.

respiraciones diferentes. Se comprende mejor que parte de la historiografía francesa, a partir de P. Chaunu y de F. Braudel, haya caído en la tentación de sustituir la expresión de historia cuantitativa —demasiado “económica”, sin duda— por la noción más acogedora de historia seriada, que supone la organización en el tiempo de las imágenes sucesivas proporcionadas por un mismo indicador, pero no obligatoriamente mensurables en su intensidad: series de visiones de la familia en las peticiones de dispensa de exilio; visiones de milagros, según los exvotos; del más allá, según los retablos del purgatorio; de los *gestos* del rechazo o de la represión, según los procedimientos judiciales: un ideal que, sin rechazar la cuantificación, se abre a los nuevos campos de la historia de las mentalidades, permitiéndole proseguir la aventura en la larga duración.

A través de esta nueva jurisprudencia, ¿aparecería una nueva lectura de los tiempos de la historia?

LOS TIEMPOS DE LARGA DURACIÓN

Para apreciar este cuestionamiento de los *tiempos de la historia*, será conveniente partir de lo tradicionalmente rechazado: el tiempo corto del acontecimiento de historia política o batalla tradicional: 1610 o 1815... Como es sabido, ése ya no le interesa a nadie (¿estamos bien seguros?). Conciérne sólo a una pequeña corteza superficial de la historia de los hombres: la verdadera historia, como la verdadera vida, está en otra parte. De acuerdo. Sobre el encadenamiento pobre de los acontecimientos históricos con sus causalidades lineales, la historia económica tuvo el inmenso mérito de superponer esta modulación en tres niveles: tiempo corto de la crisis, medio del interciclo, largo del movimiento de larga duración. Es operativa en su campo; pero la cuestión que sugería Braudel hace ya 20 años, al preguntarse si podía esperarse la transposición de este modelo de ensamblaje temporal a otros terrenos históricos, comenzando por la historia social, no ha recibido una respuesta clara. O más bien, sí, al menos de hecho: parece que este esquema, demasiado mecánico, resulta poco útil para los practicantes de las historias lentas.

Los diferentes tiempos de la historia están entrelazados

Resulta, pues, que se ha emprendido el camino de una multiplicación de los tiempos, en espera de ese “entrelazamiento” de los tiempos históricos de que habla Althusser. Tiempo de la historia económica, tiempo de la historia social, tiempo de la historia de las estructuras mentales: desigualmente rápidos... Cuando E. Labrousse hablaba de la historia de las resistencias al cambio, por descubrir en el campo de las mentalidades, suponía de manera implícita ritmos diferentes, conservando a la vez un flujo único progresivamente ensordecido, que iría desde la influencia inicial —de orden material o infraestructural— a las estructuras sociales conservadoras, para terminar en las prisiones de larga duración de lo mental... Esta lectura, refe-

rencia aún muy explícita a la dialéctica marxista de las infra y las superestructuras, ya no está de moda en el contexto de una historiografía dominante, en que se sonríe ante la idea de caer en el *Vulgar Marxism*, como dicen nuestros amigos americanos. En todo caso, se preferirá regresar —sin hacerlo explícito— a una lectura apenas menos simplista, la de la dialéctica entre el tiempo de las masas populares —inmóvil o casi— y el de las “elites”: nervioso, cambiante, creador: una corteza probablemente superficial, pero una buena corteza, la del pan que crece y de la historia que se mueve. Podría decirse que una buena parte de la escuela actual de los *Annales* en Francia refleja esta tensión, o acaso simplemente esta división de papeles: para unos (F. Furet, D. Richet), se trata de la movilidad del tiempo de las elites; para otros (E. Le Roy Ladurie), de la inmovilidad de la historia etnográfica.

Pero es poco decir que los tiempos se han multiplicado: de hecho, cabalgan unos sobre otros, y éste resulta otro aspecto del entrelazamiento ya mencionado. Véase la *Historia de la muerte* de Philippe Ariès, en la cual en un mismo campo se estratifican duraciones diferentes, por decirlo así, como las tejas del techo; el tiempo inmóvil, “acrónico”, de la muerte domesticada y acogida de las antiguas sociedades, no ha pasado, y se le puede ver resurgir tras la experiencia cotidiana. Pero las otras actitudes históricamente enraizadas: toma de conciencia egoísta de “mi muerte”, o su sublimación en la persona del objeto amado (tu muerte), esperan el moderno tabú sobre los muertos, y todo ello se entrelaza siguiendo parámetros geográficos, confesionales, sociales... individuales. Tras estas lecturas se perfila la idea de la independencia de los tiempos de una historia³⁶ “sinfónica”, cuando estos diferentes ritmos, por fin descifrados, se entremezclarían en un todo coherente o, por el contrario, tropezarían en sus divergencias: y quizás ésa sería la “coyuntura”, reformulada en términos que desbordan evidentemente el estrecho campo económico.

¿Un inconsciente colectivo autónomo, motor de la historia?

¿Esta esperanza es aún ley para muchos de nuestros historiadores actuales? Se dirá que destaco el valor de Philippe Ariès, cuyo campo de investigación linda con el mío, y que merece ciertamente ese interés por la novedad y representatividad de su quehacer. Para él, con seguridad, una historia de larga duración —tan esencial como la de las actitudes colectivas ante la muerte— se mueve con una autonomía real, tanto respecto de las presiones de la demografía, de las estructuras como de las representaciones sociales e, incluso, aún más curiosamente, de las formas ideológicas —religiosas o filosóficas—. En la autonomía de un “inconsciente colectivo”, movido por su propia dialéctica interna, Ariès sigue los deslizamientos de larga duración que dan al fenómeno su respiración propia.

³⁶ En su artículo de referencia, F. Braudel lo anunciaba, soñando aún con una historia.

¿Philippe Ariès, caso extremo y original? No lo creo. Tiene el gran mérito de expresar con claridad lo que a menudo queda sin formular por otros. Pero no resultaría difícil encontrar —en el campo hoy tan explorado de los historiadores de la familia, por ejemplo— una lectura en definitiva bastante cercana. Y tanto la etnología histórica como la historia de la civilización material, que se esfuerzan por introducir en su duración una respiración histórica más precisa, están más que tentadas de admitir la existencia de un tiempo muy largo y, sin dudas, específico...

Se ve a donde conduce todo esto, y lo resumiremos en dos temas por demás ligados entre sí. En primer lugar, a la historia, esta vez estrechamente inmóvil; luego, al cuestionamiento de la noción de cambio y de mutación brusca en historia: en una palabra, a la idea de revolución.

La primera perspectiva (no diremos el primer peligro) no escapó a Fernand Braudel, escribiendo, cierto es, cuando la presión conquistadora de las ciencias humanas se hacía muy fuerte. Podemos dejar a Pierre Vilar, quien vivió esta etapa, el cuidado de evocar con un humor muy discreto ese debate interior. “Braudel quería dejarse seducir. Esas novedades van en su sentido, el sentido de la resistencia al cambio. Pero él ama su profesión. Con el tiempo largo, el historiador está de acuerdo. Sin tiempo en absoluto, sólo le queda desaparecer...”³⁷ Salvado por un reflejo casi moral, por no decir corporativo, ¿Braudel exorcizó de manera definitiva la idea de un tiempo inmóvil, cuya expresión reaparece bajo su pluma? No lo parece, si se observa el provecho que le saca E. Le Roy Ladurie en su brillante discurso-programa de entrada al Collège de France (1975) bajo el título de “La historia inmóvil”. No hagamos decir al historiador del Languedoc otra cosa que lo que quiso decir: su historia no está fija definitivamente. En ella hay amplias playas de inmovilidad: del siglo XIV, tal vez, a inicios del XVIII, hasta 1720 sin duda; pero después las cosas cambian, y los indicadores seguidos —dominio del suelo, hábitat, producción, demografía, instrumental material y mental— despegan y se movilizan incontestablemente. Además, en el interior de la muy larga casi-estabilidad plurisecular, cuántas oscilaciones hay, a veces lentas, a menudo convulsas, alrededor de la media, trátese del flujo de los hombres, de las dimensiones de la familia o de las llamaradas de las revueltas populares. Pero si Le Roy Ladurie adapta así la noción de “estructura” braudeliiana, “probablemente una mezcla, una arquitectura, pero aún más una realidad que el tiempo gasta con dificultad y articula muy lentamente”, adoptando un compromiso que salva *in extremis* el movimiento de la historia, no es en absoluto dueño de un juego en el cual otros van más lejos que él.

¿Acaso hay —se había ya preguntado Braudel a partir de la reflexión etnográfica— invariables históricas, esos rasgos elementales del comportamiento que se perpetúan en una duración tan larga (véase, por ejemplo, el

³⁷ P. Vilar: “Historia marxista, historia en construcción”, en *Faire de l'histoire*, Gallimard, París, t. I, p. 195.

tabú sobre el incesto) que se pierden en una intemporalidad real, o en orígenes tan lejanos que es como si fueran intemporales? Y se arriesgan provocativos neologismos para expresar esas ideas: “gustemas”, “mitemas”... Se tiene la impresión de que los “mitemas” existen, de que se les ha visto antes, cuando uno se deja conducir por alguno de nuestros *antropólogos históricos* como Claude Gaignebet en su ensayo sobre “el Carnaval”.³⁸ estructura de inversión, mecanismo oculto de las saturnales populares, desde la prehistoria a nuestros días, reemplendo o redescubriendo al servicio del mismo comportamiento catártico gestos, imágenes y actitudes viejos como el mundo, o al menos como esa antigua religión precristiana de los paganismos agrarios. ¡Tumulto, fiesta de locos, Valentín y osito, bailarines caricaturescos nos arrastran así en una farándula hasta los orígenes... y más allá! Ahí tienen, habría dicho Rabelais. Gestos o mitos en migajas, articulados por los siglos hasta el discurso de los folcloristas —pero a menudo, ¡en qué estado!—, ¿proponen, acaso, las claves más secretas de los comportamientos o de estructuras formales, vacías de sentido y de contenido real?

Dejemos que los modernos Panurgos se gasten descifrando esas palabras o gestos inmóviles en los hielos antediluvianos de la isla sonora: aprovechemos la oportunidad. Si al final del viaje llegan a ver, como Panurgo, “el hueco de la Sibila”, ¡que les aproveche!

El rechazo del acontecimiento

El complemento y, en especial, el reverso de esta inmersión en busca de los orígenes o de las constantes es —como anunciamos ya— el cuestionamiento no sólo del hecho tonto y malvado, sino de todo cambio brusco, de toda “mutación” en caliente (término que Braudel cuestiona, con toda razón). De esas estructuras tan bien cerradas y emperifolladas no se sabe muy bien cómo salir: y esta nueva historia corre el riesgo de quedar petrificada por el movimiento, como la otra lo estuvo por la lentitud. Admitiendo que el tema “una crisis, una revolución” remite a una lectura mecanicista de la causalidad histórica (pero esa lectura mecanicista no era la de un Labrousse, quien hacía notar con fingida ingenuidad que, si hay crisis decenales, no hay revoluciones decenales), se ha hecho tentador para una historiografía que no distingue el marxismo “vulgar” del marxismo propiamente dicho, el desembarazarse de manera definitiva —junto con el agua del baño— del muñecón fastidioso de la Revolución.

En un reciente coloquio acerca de los orígenes de la *Revolución francesa*,³⁹ fue posible en algún momento preguntarse, a partir de ciertas intervenciones, si ella había existido realmente. ¿La Revolución? Un mito, en su lectura tradicional de corte mayor de la historia moderna, que divide en dos

³⁸ C. Gaignebet y M. Florentin: *Le Carnaval, essais de mythologie populaire*, Payot, París, 1974.

³⁹ Ese coloquio tuvo lugar en Göttingen, en 1974.

los destinos nacionales; una “herencia ideológica” (F. Furet). Según F. Furet, D. Richet y sus discípulos (G. Chaussinand-Nogaret), quienes desarrollaron las nuevas lecturas del hecho revolucionario, la verdadera Revolución de las Luces, la formación de una “élite” que asociaba nobles y burgueses en la empresa que apenas se iniciaba de la modernización, está ya hecha antes de 1789; el acontecimiento mismo no hace más que perturbar las sanas perspectivas de lo que debía haber sido la historia con la intrusión incongruente y con olor a pasado de las masas populares, portadoras de una ideología superada. Los destinos de la sociedad francesa se desviaron por esa causa (un balón de oxígeno de más de un siglo para el pequeño campesino francés...) y, por eso mismo, el hecho histórico o la intrusión del tiempo corto, si no es fútil, más bien desentona en la lógica de la historia tal y como habría debido ser. Ése constituye el sentido de una lectura como la del “despegue” de la Revolución francesa, propuesta por F. Furet y D. Richet, y que desató polémicas hace ya 15 años.

No reavivemos el fuego: no faltan ejemplos menos polémicos y, por ende, menos sospechosos. Véase, para hablar de manera deliberada de las masas, un corte como el de la peste negra de 1348. En una lectura tradicional, se entendía que cortaba en dos el Medioevo, ascendiendo y luego declinando hasta el corazón del siglo XV. Y al final, una historia que no es antigua, y que fue metodológicamente de avanzada, dio valor al corte del hecho-traumatismo: Millard Meiss, al analizar la pintura florentina y sienesa de mediados del XIV, distinguía finamente los estigmas del traumatismo recibido en lo mental colectivo.⁴⁰ Desde entonces, y sin entrar en detalles, se sabe que se corrió hacia atrás la peste negra, simplemente. El verdadero cambio se sitúa antes (1315 a veces, o, incluso, al final del siglo XIII); ella no rompe la demografía, sino la recurrencia cercana de las pestes ulteriores; en Italia, y a veces también en otras partes, la recuperación demográfica está viva y la gran depresión de fines del Medioevo no existe... Pero he aquí que, a fuerza de precisiones y de matices, la peste negra ya no existe: está prácticamente escamoteada en Philippe Ariès, quien no admite esas rupturas bruscas en un modelo de muy larga duración, y se las arregla como puede —creo que más mal que bien (véase “Huizinga y el tema macabro”, y también *El hombre ante la muerte*—⁴¹) para asumir la incongruencia de lo macabro en el declinar del Medioevo.

¿No es más conveniente no “redescubrir” el hecho histórico, sino definir, en historia, una nueva dialéctica del tiempo corto y del tiempo largo?

⁴⁰ M. Meiss: *Painting in Florence and Siena after the Black Death, Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century*, Nueva York, 1964.

⁴¹ P. Ariès: “Huizinga et les thèmes macabres”, en *Johann Huizinga, 1877-1972*, Mouton, La Haya, 1973, pp. 105-115; *L’Homme devant la mort*, Le Seuil, París, 1977.

UNA NUEVA DIALÉCTICA DEL TIEMPO CORTO Y DEL TIEMPO LARGO

Es obligado constatar que hoy en día las vías del descubrimiento histórico no pasan sólo por las vías del tiempo largo. Paralelamente, emerge con insistencia una interrogación acerca del cambio bajo sus formas brutales o graduales: si también se pretenden seriar las etapas en ese plano, será conveniente partir del nuevo papel que se atribuye al hecho histórico en más de un lugar.

Cuando M. Crubellier introducía, en 1965, en el coloquio de historia social de Saint-Cloud, una apología del hecho histórico, podría decirse, forzando la analogía, que era el defensor de una causa perdida.⁴² Cuando, 10 años después, Pierre Nora, en la obra colectiva *Hacer historia*, anuncia el “regreso del hecho histórico”, es para hacer constar, como historiador del *presente*, la violencia y tenacidad del hecho puntual que se impone sin discusión, hipertrofiado sin duda por el énfasis que hacen en él los medios de comunicación, pero también perfecta ilustración del poder de la idea que se transforma en realidad material, cuando penetra en las masas, según la célebre reflexión de Marx.⁴³ La “rehabilitación” de Pierre Nora, por convincente que sea, corre el riesgo de quedar ambigua, en cierta perspectiva. Si se toma superficialmente, en una lectura estrecha, podría verse en ella una de las variaciones acerca del viejo tema de la aceleración de la historia: en una época contemporánea —basta con fijar el punto de partida— puede apreciarse la movilidad, el nerviosismo que se inscribe en hechos, en períodos anteriores, las amplias playas de inmovilidad o de evolución lenta. A ese nivel podría tener lugar un compromiso, tanto con el historiador de la historia inmóvil (E. Le Roy Ladurie: la historia comienza a moverse hacia 1720, tras cuatro siglos de oscilaciones alrededor de un nivel casi constante) como con el etnólogo: para Varagnac, como para los folcloristas, la sociedad tradicional, casi monolítica, rompe sus estructuras en una fecha reciente: 1870 o 1914-1919, poco importa; son fechas que actúan como referencias, a partir de las cuales se afirma la descomposición de un sistema muy antiguo.

Una investigación en la Francia del Oeste

Creo que hay que ir más allá de esta etapa, ya importante. Pues puede constatar que, lejos de que el hecho histórico o (para evitar equívocos) la mutación brusca, constituya un privilegio de una época muy contemporánea, toda una serie de investigaciones de los últimos 20 años han estado polarizadas por la dialéctica del tiempo corto y del tiempo largo, los juegos del acontecimiento y de la larga duración.

⁴² *L'Histoire sociale, sources et méthodes*, ed. cit., p. 35 y ss.

⁴³ *Faire de l'histoire*, ed. J. Le Goff y P. Nora, Gallimard, París, 1974, t. 1, pp. 210-228.

Se imponen algunos ejemplos, para ilustrar los diferentes procedimientos mediante los cuales ha operado esta historia problemática, buscando a menudo en una investigación regresiva la respuesta a sus interrogantes. De la estructura al acontecimiento, pasando por la larga duración: ésta es la tesis de Paul Bois sobre los “campesinos del Oeste”; del acontecimiento a la larga duración por las vías de la historia regresiva: puede hallarse tanto en los trabajos de M. Agulhon como en mis investigaciones —trátese de la muerte o de la fiesta...—.

La obra de Paul Bois,⁴⁴ aparecida en 1960, y cuya importancia metodológica se confirma desde entonces, abre una vía y presenta una demostración casi ejemplar. P. Bois parte, de un modo aparentemente muy clásico, del cuadro de un departamento de la Francia del Oeste, el Sarthe, a fines del siglo XIX. La situación que encuentra allí no tiene nada de inédita: refleja, a partir de las ideas recibidas del célebre *Cuadro de la Francia del Oeste* de A. Siegfried,⁴⁵ los rasgos del tiempo corto del sociólogo, que es, al mismo tiempo, el tiempo muy largo: entendamos esas realidades estructurales consideradas como herencias de larga duración; o sea, determinismos sin edad: el tipo de paisaje, el hábitat disperso, el doble dominio de la Iglesia y el castillo... La investigación demuestra muy rápido al autor que esta historia resulta inmóvil sólo en apariencia.

Existe una frontera que corta en dos este *campesinado* —blanco o insurrecto realista en el Oeste, republicano en el Este—. A esta frontera, los tests ya enumerados —el tipo de paisaje, el cura, el señor...— no ofrecen sobre el terreno ninguna explicación válida. El autor la busca en la historia, remontándose al episodio preciso en que ocurrió la fisura —es decir, bajo la Revolución francesa—, dos campesinados diferentes en sus estructuras y, sobre todo, en su dinamismo y agresividad, fijaron entonces de modo duradero sus opciones colectivas. Se siente, incluso a partir de este muy breve resumen, en qué sentido esta experimentación ejemplar es portadora de un mensaje rico y ambiguo. Por una parte, justifica la investigación de larga duración, la inmersión en el pasado más que secular desde el cual se transmiten los rasgos de un comportamiento que perdura, con una inercia real hasta nuestros días, incluso cuando las condiciones iniciales han desaparecido. Un elemento de peso en el expediente de la “inercia de las estructuras mentales”. Pero, a la inversa, o a modo de complemento, el *tiempo* corto retoma toda su importancia: es el del traumatismo inicial, de la ruptura propiamente revolucionaria, a partir de la cual, por largo tiempo, unos se convirtieron en insurrectos realistas (*chouans*) y los otros, en jacobinos,

⁴⁴ P. Bois: *Paysans de l'Ouest, des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Mouton, París-La Haya, 1970. (Edición abreviada, París, 1971.)

⁴⁵ A. Siegfried: *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la III^e République*, A. Colin, París, 1913.

separados por una frontera que nuestras cédulas electorales actuales eternizan. ¿Tiempo corto o tiempo largo? Este arbitraje, que no es un compromiso burgués, que sitúa a cada uno en su lugar, exorciza al menos una de las formas de la muy larga duración: la de los viejos determinismos intemporales, para destacar lo que llamaremos, con P. Vilar, el tiempo “medianamente largo”: una expresión que no pretende ser elegante, pero que expresa acaso esta duración en la cual con seguridad el historiador se siente mejor.

Del hecho histórico a la larga duración

Sin duda, a P. Bois le faltó responder a una de las interrogantes que su investigación suscita: la de las modalidades mismas por las que se efectúa la transmisión de las actitudes, por no decir del mensaje. En su obra leemos el punto de llegada, nos remontamos al punto de partida: entre los dos se sitúa, como otro problema, el trabajo de la memoria colectiva, consciente o no. Philippe Joutard, al intentar seguir, tanto en las huellas escritas como por la investigación oral directa hoy, los avatares de un recuerdo enraizado —otro hecho traumático, pues se trata de la guerra de los *camisards*, en las Cévennes—,⁴⁶ aborda, si se quiere, por otro extremo una problemática idéntica, dando vuelta a los datos (él sabe de donde parte) y a los procedimientos de análisis; pero regresa al intentar sopesar en la duración el peso de un acontecimiento que expresó un giro esencial. Paul Bois partía de una *estructura*, y volvía a encontrar el acontecimiento... para redescubrir una estructura. Maurice Agulhon, en el conjunto muy articulado de sus investigaciones sobre la Provenza oriental, partía, al parecer, del hecho puntual de la sublevación provenzal del Mediodía, en 1851, en defensa de la República; o, si se quiere, del surgimiento inesperado en esta provincia del Mediodía “rojo” —desde entonces permanente— en contraposición al Mediodía “blanco” de la primera mitad del siglo XIX. Una encuesta sociológica que profundiza en la sociedad de esas aldeas urbanizadas —de la cual sólo tomamos un aspecto, para simplificar—, lo lleva a remontarse desde las *chambres* —sociedades secretas republicanas— hasta las estructuras de la sociabilidad que va a investigar en el Antiguo Régimen, pasando por los clubes revolucionarios de la primera República, para descubrir en el siglo XVIII la densidad de las formas de asociación masculinas, de las cuales las fraternidades de Penitentes sólo son la expresión más espectacular. De hecho, esta estructura formal y estable cubre una movilidad real. En su obra maestra, *Penitentes y francmasones*, el autor demostró que, en la segunda mitad del siglo XVIII, las elites provenzales habían abandonado las fraternidades para reencontrarse en las logias masónicas, más adaptadas a sus nuevas aspiraciones. La dialéctica del tiempo corto y del tiempo largo se muestra aquí particularmente

⁴⁶ P. Joutard: *La Légende des Camisards, une sensibilité au passé*, Gallimard, París, 1977.

rica, pues a partir de una inmersión regresiva en la (medianamente) larga duración, permite el redescubrimiento de una evolución lenta; la invariante, aquí, es quizás ese rasgo de “*sociabilidad*”, al cual el autor concede a la vez su importancia y sus límites como soporte formal de la historia que se mueve.⁴⁷

El procedimiento que apliqué al análisis del fenómeno de descristianización, desde la época clásica a la Revolución francesa, no procede de una intención diferente. El hecho puntual inicial es la espectacular llamarada descristianizadora del año II, analizada y cartografiada en sus rasgos principales en todo el cuarto sureste de Francia. Constituye el prototipo mismo del acontecimiento, no sólo “patético”... sino escandaloso, hasta el punto que toda una historiografía ha querido ignorar este error de la historia. Al no hallar en los determinismos del tiempo corto revolucionario —política general, iniciativas locales de los representantes en misión o de los clubes— la explicación necesaria para un mapa lleno de contrastes y estructuras, fue en la duración de un Siglo de las Luces ampliamente elaborado que seguí, a partir de un indicador precioso y rico —millares de testamentos provenzales—, el apogeo, luego el desmembramiento y, finalmente, el derrumbe del sistema de la práctica y de la religiosidad “barroca” en el Mediodía francés, y aprehendí ese vuelco que, a partir de los comportamientos ante la muerte, afectó hacia 1750 la sensibilidad colectiva.⁴⁸

El modelo experimentado en Provenza se reveló operativo, pero le faltaba la confirmación de una confrontación en otros lugares. Esto se logró con *La muerte en París*, fruto de las investigaciones de Pierre Chaunu y su equipo.⁴⁹ Después, tomando el sistema de las pompas barrocas en su apogeo —hacia 1680—, no tuvimos más que seguir la curva descendente. La investigación parisina va mucho más lejos, mostrando cómo éste se instala, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el corazón del XVII. La noción de estructura, tal y como la manejan sobre el terreno tanto los historiadores sociales como los de la mentalidad, pierde así todo carácter rígido y monolítico, al expresar un reencuentro de rasgos que se organizan sin duda en un sistema coherente, pero en el ámbito de un equilibrio cuestionado sin César y de una respiración que es la de la historia.

¿Existe en historia la mutación?

Temería parecer ceder a cierta complacencia al desarrollar, a partir de mis investigaciones, otro ejemplo de este procedimiento dialéctico que une

⁴⁷ M. Agulhon: *Vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la révolution*, Société des études robespierristes, París, 1971; *Pénitents et Franc-Maçons de l'ancienne Provence, essai sur la sociabilité méridionale*, Fayard, París, 1968.

⁴⁸ M. Vovelle: *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Le Seuil, París, 1978; *Religion et Révolution, la déchristianisation de l'an II*, Hachette, París, 1976.

⁴⁹ P. Chaunu: *La Mort à Paris, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Fayard, París, 1978.

el tiempo corto y el tiempo largo. En definitiva, una curiosidad similar me hizo analizar *Las metamorfosis de la fiesta en Provenza de 1750 a 1820*,⁵⁰ para traducir por lo claro el encuentro de un sistema festivo establecido, popular, profuso y viviente, “folclórico” antes de serlo, y la fiesta revolucionaria, nacional, cívica, que responde a un código completamente distinto. Entre ambas, ¿hubo contaminación, coexistencia o rechazo mutuo? El balance tiene matices. La fiesta revolucionaria brinda, en particular a nivel local, una oportunidad a una herencia festiva antigua y reprimida; vale decir, a la fiesta carnavalesca, que domina las grandes mascaradas del año II. Mi conclusión no se opone en absoluto a la de Mona Ozouf en su obra sobre *La fiesta revolucionaria*:⁵¹ las liturgias revolucionarias, encrucijada del pasado y el porvenir, ven el surgimiento y la experimentación de una sacralidad nueva, que dominará las formas de religiosidad cívica y patriótica del siglo XIX. En este punto de la argumentación no puede evitarse la objeción que, con matices, había previsto F. Braudel en su artículo de referencia: valga la mutación brusca, el acontecimiento explosivo, pero, ¿es verdaderamente creador? ¿No se contenta con sancionar y expresar, si es necesario en formas exacerbadas, el balance de una evolución sorda y de larga duración? Un ensayo como el de Mona Ozouf, acerca de un aspecto preciso, responde en parte a esta pregunta. Pues, aparentemente, ¿hay fenómeno más incongruente, “sin pasado” y “sin porvenir”, como el Ser Supremo de la canción, que la fiesta revolucionaria? Y, sin embargo, hela aquí portadora del futuro, expresión privilegiada y densa de todo un discurso ideológico. Más allá del *acontecimiento* catalizador o simplemente eco, ¿hay, en caliente, una creatividad del instante? Regresa a mí el eco, más que académico, del debate que me opuso A. Soboul, cuando presenté los primeros resultados de mi análisis sobre la descristianización del siglo XVIII, de larga duración. El historiador del jacobinismo me objetaba los ejemplos de creatividad en caliente de la religiosidad revolucionaria: santos patriotas, mártires de la libertad, letanías del corazón de Marat... manifestaciones todas que, aun sin futuro, sólo valen como curiosidades de un momento. ¿Quién tenía razón? Nadie, por supuesto, dejaba de tenerla.

Pero, al concluir provisionalmente mis reflexiones referentes a este problema esencial de la dialéctica del tiempo corto y de la larga duración, permítaseme, antes de cerrar la puerta a mis terrenos familiares, evocar una vieja conocida: la historia de la *muerte*. Buena prueba, si la hay, para esta historia de la larga duración, al ser la muerte una invariante ideal, dicho sea sin demasiado humor negro... Creo tocar una de las dificultades fundamentales del problema, cuando me irrito (¡amigablemente, que el autor me perdone!) al descubrir en Philippe Ariès esas largas playas de evolución sin

⁵⁰ M. Vovelle: *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Flammarion, París, 1976.

⁵¹ M. Ozouf: *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, París, 1976.

tropiezos, sin incidentes. Del mismo modo que se escamotó el aspecto macabro del final del Medioevo, no tendríamos derecho al escalofrío del barroco, entre 1580 y 1630, ni tampoco al regreso de las ideas negras y de la poesía de las tumbas, en el crepúsculo de las Luces; en cuanto al viraje trágico de lo que se llama por antífrasis “*la belle époque*”, el autor escribió un día que lo macabro se convierte entonces en curiosidad para algunos artistas belgas o alemanes... ¡Una curiosidad, en la época de los simbolistas y decadentes, de Huysmans, Munich, Ibsen, D’Annunzio o Thomas Mann...!

A mí me golpea la importancia de esas grandes crisis de sensibilidad colectiva que no son en absoluto simples curiosidades literarias, y que marcan, de un modo rudo y paroxístico, el ritmo de las etapas de una historia de las sensibilidades que no tiene nada de inmóvil. La muerte no es aquí más que un ejemplo, o un elemento en un conjunto. En una reciente síntesis (*The Prerevolutionary Sensibility*) planteé la cuestión, al parecer ingenua: ¿qué pasó hacia 1750? Pregunta muy vieja (se dirá que la historia literaria clásica la respondió hace largo tiempo) y, no obstante, renovada por todos los acercamientos recientes de la historia seriada. Véase ese ramillete de curvas que regocijan por su variedad: ilegitimidad, concepciones prenupciales, delincuencia, solicitudes de misas o de ordenaciones... En la Francia de los años 1760, y no sólo para las elites, la visión del mundo cambió. Como en los cursos de acústica de nuestra infancia, se dibuja el ritmo de agudos y graves de las crisis en el sentido más vasto del término, que no constituye en absoluto el resultado de la aceleración contemporánea de la historia, ni tampoco, la espuma superficial de una historia en su conjunto inmóvil... Me parece que hay que redefinir esta dialéctica del tiempo corto y del tiempo largo: un ejercicio sin secretos para el historiador economista (o demógrafo), pero que debe enfrentar el investigador en los campos de la historia social y de las mentalidades. Una de las razones del bloqueo —provisional, sin duda— ¿no será la dificultad, entre los diferentes campos, de la concordancia de los tiempos?

EN EL FONDO DEL PROBLEMA: LA CONCORDANCIA DE LOS TIEMPOS

A decir verdad, creo que, dentro de poco, el problema de la dialéctica entre el tiempo corto y el tiempo largo se superará y quedará históricamente fechado. Quizá fechado como cierto voluntarismo jacobino, y con seguridad fechado como cierto “revisionismo” bien propio de nuestra época, que deseó exorcizar la imagen “envejecida” (“herencia ideológica”, según F. Furet) de la Revolución: no habrá compromiso burgués, sino superación dialéctica. Por lo demás, si ese diálogo parecerá dentro de poco sólo un ejercicio de estilo, debe convenirse, ante los ejemplos que acabamos de tratar, que habrá sido estimulante al permitir promover otro nivel de interrogantes.

Me parece que resultará mucho más difícil ponerse de acuerdo sobre lo que yo llamo, con algún facilismo, la “concordancia” de los tiempos, o si se quiere, según la expresión de Althusser, el “entrelazamiento de los tiempos”. Como Pierre Vilar, me siento aludido por la observación de Althusser —a la vez, muy ligeramente formulada y, en el fondo, pertinente— acerca del retraso de la reflexión de los historiadores “empíricos”: “Los historiadores empiezan a hacerse preguntas. Pero se contentan con constatar que hay tiempos largos, medios, cortos y con señalar sus interferencias como resultado de sus encuentros y no como resultado del todo que los determina: el modo de producción...”⁵²

La discreción, sin dudas culpable, de los historiadores, y singularmente de quienes se reclaman *marxistas*, viene acaso de que en la explosión actual de la ciencia histórica (“del sótano a la buhardilla”) se les encerró a menudo en la prisión (ide larga duración!) de lo que se denomina marxismo vulgar, en el cual una dialéctica mecánica ataría las superestructuras ideológicas a la base. Esta lectura, fácil de refutar a medida que el descubrimiento de los nuevos campos complica los tiempos de la historia, se facilitó quizá por la aprensión —hasta fecha reciente— de los historiadores marxistas en abordar este “tercer nivel” de la explicación histórica, reservado a especialistas más “concedores”. En esta coyuntura historiográfica se aprecia la clarividencia del llamado de Ernest Labrousse en 1965, en el cual invita a los historiadores a abordar este estudio del tercer nivel que estamos acostumbrados a llamar la “historia de las mentalidades”. Claro que en esta etapa, en la cual únicamente —o casi— la tesis de Paul Bois (*Campesinos del Oeste*) proponía la experimentación de una toma global, desde las estructuras socioeconómicas hasta las actitudes colectivas y de su dialéctica en el tiempo; ¿Labrousse sólo podía definir esa relación como la historia de las “resistencias” o de las “inercias”, lo que corre el riesgo de parecer hoy una lectura bastante pobre de los intercambios que suceden en el ámbito de lo que puede llamarse, como lo hace Althusser, el “todo sobredeterminante” del modo de producción?

La larga duración asume la especificidad de la historia

Una vez más, Pierre Vilar nos recuerda que Marx —imenes dogmático de lo que se le presenta!— situó a los historiadores ante sus responsabilidades, al definir (no es, dice Vilar, estilísticamente “lo mejor de Marx”) el modo de producción como “iluminación general, éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que de él brotan”. Hay que convenir que esto marca en el interior de ese “todo sobredeterminante” una latitud cierta, pero imponiendo un deber real de precisión y de invención en el reconocimiento de los complejos nexos que unen jerárquicamente los diferentes niveles.

⁵² P. Vilar: loc. cit., en *Faire de l'histoire*, ed. cit., t. I, p. 187.

Las tentaciones están ahí. Para la historiografía que rechaza la hipoteca del método marxista, si ya no busca apenas la panacea universal de otro hilo conductor de la historia (en las minas del Perú, o en las manchas del sol), la facilidad puede resultar la de un tiempo largo que se empantanaría en una historia inmóvil, o una etnografía cada vez menos histórica, como puede resultar la de la multiplicidad (o especificidad) de los tiempos, en la cual cada historia marcharía a su gusto. Tentación excitante: es la nave de los locos. Philippe Ariès hace mover sobre un colchón de aire la evolución de las actitudes ante la muerte, en función del dinamismo propio de un “inconsciente colectivo” que no se define de otra manera...

¡Que nadie se asuste! No deseo reemplazar la nave de los locos por un “Gran Encierro” de la cosecha en un contexto empobrecido. Por eso pienso que Pierre Chaunu (que me perdone por tomarlo tan paradójicamente de ejemplo), cuando adelanta la hipótesis de una evolución de larga duración de las actitudes ante la muerte como un “derivado de la esperanza de vida”, reduce con seguridad a una dimensión en exceso demográfica un fenómeno más complejo, que asocia inercias y creaciones fantasmagóricas. Para mí, la solución, en este ramillete de tiempos de la historia, de las series de larga duración que ahora se nos ofrecen, consiste en establecer correlaciones, confrontar, jerarquizar... A ese precio, la larga duración, ese fruto objetivo del proceso metodológico, no será ni una trampa, ni un enmascaramiento, ni una abdicación, sino un medio de consolidar una aprehensión reforzada del tiempo de la historia.⁵³

Por lo demás, no hay mayores razones para el pesimismo: desde el artículo de Fernand Braudel, dijimos, ocurrió la invasión estructuralista y la historia no ha muerto en absoluto. Aún más, el temor que ese artículo reflejaba respecto de la dependencia de otras ciencias humanas cedió el paso a una seguridad real. La conciencia de esa “larga duración”, noción aún mal dominada, pero que hemos intentado analizar en sus aspectos ambiguos, no es acaso ajena a retomar el campo histórico en su especificidad.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 77-108.

⁵³ *Ibidem*, p. 203.

Revolución y larga duración

Jorge Luis Acanda

El historiador norteamericano Christopher Lloyd afirmó que la prueba fundamental de la validez de una metodología de la investigación histórico-social, reside en su capacidad de dirigir la atención teórica y empírica a estudiar cómo la acción de los hombres, el pensamiento y las estructuras interactúan causalmente en el tiempo.¹ Traigo esta idea a colación, porque precisamente hacia este complejo entramado de las concatenaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo material y lo espiritual, y hacia el viejo y nunca bien resuelto problema del papel de los hombres (y del individuo, en singular) en los procesos sociales, me conducen las estimulaciones surgidas de la lectura del artículo de Michel Vovelle, que según tengo entendido data de 1979, y del ensayo de F. Braudel, que aquél toma como punto de referencia, publicado en 1958 en los *Annales*...

Hago referencia a las fechas de aparición de estos trabajos, y no por gusto: 1958, 1979 y 1994 —año en que escribo estas líneas—. Tres fechas que se ubican en tres épocas históricas bien definidas, diferentes entre sí. ¿Qué ecos pueden despertar ellas en un francés, o más específicamente, en un historiador francés? ¿Qué otras resonancias, propias y diferentes, pueden provocar para un cubano que se dedique a la teoría social? Al plantear estas preguntas, no hago más que proponer, como un primer momento de la discusión, la problemática hermenéutica de las muy específicas claves que, en un texto escrito, puede descubrir un sujeto insertado en un diferente contexto epocal y temporal, en otro sistema cultural de referencias. Toda lectura que quiera ser apropiativa resulta, a la vez, una recreación del texto, y muchas veces —y esto sería aún mejor— una creación de otro texto.

Jorge Luis Acanda (1954), doctor en Filosofía y especialista en Surgimiento y Evolución del Pensamiento Filosófico Marxista, en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Autor de varios artículos referidos a la problemática marxista, también ha escrito acerca de la influencia y divulgación del pensamiento de Antonio Gramsci en Cuba.

¹ Christopher Lloyd: *The structures of history*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 127.

Nunca resulta más fecunda una obra que cuando es susceptible de estimular reflexiones, pero, aún más, cuando ella contiene la posibilidad de vibrar en sincronía con las muy específicas preocupaciones, intereses, interrogantes, urgencias, de alguien que, tal vez situado en las antípodas referenciales del autor, toma esa obra como punto de partida de sus propias reflexiones. No es otra la intención de estos seminarios: conocer estas discusiones entre los historiadores franceses, para utilizarlas como catalizadores de nuestros debates y urgencias. Los organizadores del debate han sabido evitar la idea de la “aplicación”, evocadora de tanta copia infeliz, y han aclarado que los anima el propósito de la “incitación”. Incitación a pensar.

En 1958, el propósito de Braudel era el de proclamar la necesidad de la interdisciplinariedad, de derribar los límites entre las distintas ciencias sociales, para poder escribir la historia. La “finalidad práctica” de su artículo radica en lograr “que las ciencias sociales dejen de discutir sobre sus fronteras recíprocas (...) que intenten más bien trazar (...) las líneas (...) que pudieran orientar una investigación colectiva y también los temas que permitieran alcanzar una primera convergencia”.² Veinte años después, e intentando pasar balance a la discusión a que convocaba Braudel en las últimas líneas del ensayo³ y a los resultados concretos de ésta, creo descubrir en el artículo de Vovelle un desplazamiento de lo que se enfoca en primer plano: el interés se ha corrido hacia el entrelazamiento de “el hecho histórico” y las “estructuras”, a la “nueva dialéctica del tiempo corto y el tiempo largo”.

El tema de la relación entre la continuidad y la ruptura ocupa el centro de las reflexiones del artículo de Michel Vovelle. Se destaca cómo la “larga duración” —es decir, la investigación histórica de largos períodos epocales en busca de lo constante, lo repetido, lo estable— ha sido privilegiada por muchos historiadores, como rechazo a lo que él denomina una historia “historizante”, centrada tan sólo en el hecho histórico, que se impone un breve ámbito cronológico a su investigación, y que sólo destaca la irrupción de lo nuevo, la discontinuidad, la ruptura, el salto.

La irrupción de la “larga duración” ha significado un cambio en lo que Vovelle llama “el campo histórico”. Para el historiador ya no bastaría con estudiar lo político y lo económico, tendría también que irrumpir en esferas hasta ahora exclusivas de otras ciencias: en el terreno de las costumbres, de los ritos, de las mentalidades. Para decirlo brevemente: en el campo variado y complejo de la cultura.

Esto entraña un peligro para la historia como ciencia: buscando el hilo de la continuidad, intentando captar el sentido de los acontecimientos, rastreando lo común en momentos cronológicos diferentes, se llega a la interpretación de la historia como la resistencia al cambio, como la continuidad, la evolución absoluta, sólo alterada aquí y allá por explosiones de

² Fernand Braudel: *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 105.

³ *Ibidem*, p. 106.

irracionalidad, que sólo significan pérdida de tiempo y energías, y una demora en la solución de aquellas tareas que se iban incubando lentamente: las revoluciones. Una forma asaz conservadora de escribir la historia, en la cual se llega, como señala este autor, a esfumar no sólo el concepto de la revolución, sino la revolución misma.

Uno de los más célebres representantes de la “larga duración”, Le Roy Ladurie, al estudiar la continuidad estructural de cuatro siglos en el Languedoc, encontró hacia 1720 el inicio de la ruptura de esa continuidad; ruptura que no habría de hacerse dramáticamente visible sino hasta casi 60 años después. Valdría aquí recordar esta idea de Lucien Febvre: “Desde los principios de la Humanidad, si bien es cierto que todo se transforma, nada se pierde”.⁴

Evidentemente, para los historiadores franceses, la discusión en torno a la continuidad o la ruptura no es una simple discusión metodológica, sino una preocupación vinculada a un acontecimiento tan deslumbrante y significativo como la Revolución de 1789; hecho que se alza como referencia necesaria ante todos ellos, sea cual sea la esfera social o el contexto cronológico del que se ocupen. No por gusto, la dialéctica “larga duración-hecho histórico” se remite en más de una ocasión, en este ensayo de Vovelle, al tema de la Revolución y del sentido de la historia. Debo confesar que esto fue lo que atrajo más fuertemente mi interés en él, y en el cual pienso que radica la pertinencia de que conozcamos este debate y lo reinsertemos de manera adecuada en nuestro medio. Después de todo, no sólo los franceses se ven obsesionados con su revolución. Los historiadores cubanos, y también todos los que se ocupan de una u otra disciplina social en nuestro país, tienen necesariamente que enfrentarse con el hecho de que somos una nación que ha vivido, convivido y sobrevivido a cuatro revoluciones en el transcurso de poco más de un siglo. Y además de vivirlas, convivirlas y sobrevivirlas, tenemos ahora que revivirlas, al menos en nuestra memoria histórica y en nuestra reflexión.

Vovelle llama la atención sobre la necesidad, al hacer esta historia de la larga duración, de no perder la dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, del cambio y la persistencia, de la evolución y la revolución. Dedicarse al tiempo “largo”, según Vovelle, trajo dos consecuencias para la historia como ciencia: por un lado, una modificación en el campo histórico. Hay que historiar no sólo lo económico y lo político, sino también los ritos, los gustos, las leyendas, las tradiciones, etc. Es decir, toda esa región compleja de lo subjetivo, y que podemos agrupar convencionalmente bajo el nombre de “cultura”. La historia tiene que entenderse como el cambio cultural⁵ y eso entraña una formidable dificultad, porque en ninguna región,

⁴ Robert Mandrou: *Introducción a la Francia moderna (1500-1640)*, Ed. UTEHA, México, 1962, p. 12.

⁵ Michel Vovelle: “La historia y la larga duración”, en Jacques Le Goff: *La Nouvelle Histoire*, Éditions Complexe, París, 1988, p. 89.

como en “lo cultural”, el hombre ha cambiado tanto para, a la vez y paradójicamente, haber cambiado tan poco. Lo cultural constituye el campo privilegiado de las resistencias al cambio, de las inercias. Pero también, el lugar donde de manera más exhaustiva y dramática se advierte la huella de la revolución, de la irrupción de lo nuevo, y del choque y coexistencia de lo inercial y lo dinámico, que busca el cambio. Llegamos así a la segunda consecuencia que Vovelle anuncia: el descubrimiento de los distintos tiempos históricos (las sincronías en el desarrollo de las distintas esferas sociales, situación que motivó a Marx y a Freud). O sea, al hecho de que estas distintas esferas que estructuran el todo social son asincrónicas, se mueven bajo ritmos diferentes. Y es preciso investigar y conocer estos tiempos.

El giro hacia la subjetividad y, específicamente, hacia el estudio de las mentalidades, trae aparejado el riesgo de hipostasiar lo que él llama “las invariantes” o “constantes” históricas, lo que se perpetúa, y negar el cambio, la irrupción de lo nuevo. En resumen, arribar a una historiografía conservadora, que valora negativamente la revolución y que cuestiona todo cambio brusco, toda mutación.

Pero la historia, como ciencia, no puede consistir en el mero historiar de los tiempos distintos de los diferentes objetos o esferas que integran una época, viéndolos como autónomos unos de otros. El rechazo a la historia historizante no puede tener como resultado las múltiples historias de larga duración de fenómenos presentados en su inconexión, que haga dejación de la inserción del hecho en una continuidad. Ni la visión de un tiempo largo empantanado en una historia inmóvil, ni la visión de las múltiples regiones de lo social como autónomas. Vovelle clama entonces por la necesidad de lo que yo me tomaría la libertad de llamar una historia totalizadora, capaz de confrontar, establecer correlaciones, sistematizar. En esencia, una historia que busque descubrir la racionalidad en el despliegue y devenir de los acontecimientos. Establecer el complejo entramado de lo económico, lo político, lo subjetivo, etc., para captar la regularidad, la ley de funcionamiento del todo social constituido. Al llegar a este punto, estamos topando con la filosofía. El tema de la racionalidad de la historia es el tema por excelencia de la filosofía, lo que ha constituido su tema central desde el siglo XVI. De todo esto, creo que podemos extraer los siguientes puntos, como propuestas para la reflexión, más que como conclusiones.

La primera, si Vovelle tenía derecho a la redundancia para designar como “historia historizante” a la mera hechología, y rechazarla por insuficiente, y rechazar también una historia del tiempo largo empantanada en lo inmóvil, no lo tiene menos al decir que la salida está tan sólo en una historia que más arriba apellidé como “totalizadora”, buscando un término que expresara su determinación cualitativa, pero que también, en tanto historia que tiene en la captación de lo racional su objetivo, puedo bautizar, ya más provocadoramente y esperando ser comprendido, como una historia filosofante. Con ello tan sólo destaco lo que todo filósofo sabe desde Hegel:

la confluencia de la filosofía y la historia, en tanto disciplinas. En 1844, Engels afirmó que la historia constituye la solución de ese enigma que se llama hombre. El objetivo de la historia y la filosofía colusionan en la búsqueda de la aprehensión de la dialéctica de lo estable, lo repetido, lo inercial, y de lo dinámico, lo nuevo, lo cambiante.

La segunda estaría en consecuencia con la anterior. Cada vez más, se borran las fronteras entre las distintas ciencias sociales. Todas tienen que recurrir a la historia, y la historia tiene que servirse de todas ellas. Cuando, como expresión suprema del carácter totalizador, racionalizante, de la historia de larga duración, que predicaban Vovelle y Braudel, se pide realizar la historia del tercer nivel o historia de las mentalidades, se convoca a una labor que posee tanto de historia como de antropología, como de psicoanálisis y psicología.

De aquí extraigo una tercera idea. Si historiar el campo de lo subjetivo o, mejor dicho, las distintas esferas que conforman, con sus tiempos diferentes, lo subjetivo, es tarea inexcusable de los historiadores, entonces se está abriendo ante ellos el nuevo campo de lo irracional. En la primera propuesta que hice, dije que la historia de tiempo largo tiene como una exigencia el descubrimiento de lo racional. Ahora, en el otro extremo, vemos que ante ella también se abre el campo de lo irracional. Si la necesidad de una percepción sistematizadora llevaba la historia a la necesidad de vincularse con una metateoría crítica que puedo llamar, ateniéndome a la pureza de los conceptos y no a su prostitución por los exégetas, como concepción materialista de la historia, la necesidad de incluir también lo irracional la obliga, por este otro extremo, a vincularse con esa otra metateoría crítica llamada psicoanálisis. Conjunciones difíciles, pero necesarias. Y por otra parte, posibles, como lo demuestra más de un ejemplo feliz. Como dice el marxista húngaro-alemán Georg Lukács en un lúcido ensayo que recomiendo constantemente a mis estudiantes, pese a lo hermético de su lenguaje: la tarea del pensamiento racional-totalizador consiste en expresar lo irracional en su conexión con lo racional.⁶

Creo que aún puedo extraer una cuarta reflexión del texto de Vovelle. El análisis de cualquier revolución tiene que efectuarse en la perspectiva de la larga duración, buscando los criterios para su evaluación histórica no sólo en lo que ella ofrece como ariete tras el cual irrumpe lo nuevo, sino también en lo que ella deja como permanente, en la huella —o las huellas— que deja no sólo en los estrados del “primer nivel” (léase la economía), sino en los del tercer nivel, en los de la subjetividad, en ese campo difuso y difícil de las mentalidades. Evaluarla teniendo en cuenta la medida en que ella contribuye, con sus logros y realizaciones, y con sus errores o fracasos, a la continuación y solución de aquellas problemáticas que, incubándose durante el “tiempo largo”, determinan la identidad real de un pueblo.

⁶ Georg Lukács: *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 375.

Al final del ensayo, el autor destaca la necesidad de establecer correlaciones entre las diferentes esferas sociales y de jerarquizar. Pero jerarquizar implica el establecimiento de criterios. Y estos criterios sólo podrán ser válidos si reflejan la unidad de lo material y lo espiritual, de lo racional y lo irracional. Aquí tal vez se espera que haga referencia al tan discutido concepto de modo de producción, o a los no menos debatidos de base y superestructura. La referencia resultaría legítima, siquiera fuera porque el mismo Vovelle los toca en más de un pasaje. Pero realmente sobre el concepto que quiero llamar la atención, por habersele prestado mucho menos entre los historiadores, es al de “bloque histórico”, desarrollado por Gramsci. Con este concepto, su autor intentó captar la compleja conexión de lo económico, lo político y lo ideológico, utilizando el machihembramiento de ellos como criterios para delimitar un período histórico del otro, y también para evaluar la revolución y su real fuerza destructora y creadora. No es éste el lugar para desarrollar la idea, sino tan sólo para esbozar ésta, al igual que las otras propuestas.

III. La historia de las estructuras

Krzysztof Pomian

Si hubiera que asignar al estructuralismo una fecha de nacimiento, ésta sería sin dudas 1916, cuando los discípulos de Ferdinand de Saussure publicaron su *Curso de Lingüística General*. Siguiendo las huellas de ese libro, entre las dos guerras se desarrolló la actividad de los círculos lingüísticos de Praga y de Copenhague, marcada por los trabajos de Trubezkoy y de Jacobson, por una parte, y de Hjelmslev, de otra. Luego, el estructuralismo penetra en la historia de las *religiones*, con los trabajos de Georges Dumézil, y en la antropología; a causa de la guerra, ello se hace manifiesto con retraso, tras la publicación en, 1949, de las *Estructuras elementales de parentesco*, de Claude Lévy-Strauss. Sin embargo, los debates alrededor de esta nueva corriente y del papel que pretende desempeñar estallan sólo a fines de los años 50, tras la publicación de la *Antropología estructural* del mismo autor (1958). Entonces comienzan a plantearse preguntas sobre el sentido y los usos del término “*estructura*”, acerca de las relaciones entre el acercamiento estructural y el acercamiento genético,¹ y también sobre la validez de la historia.

El capítulo de *Antropología estructural* consagrado a esta última cuestión conduce, de hecho, a rehusar a la historia el derecho de autodefinirse como ciencia social.

Traducción: Josefina Castro Alegret.

¹ *Sens et Usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton, París-La Haya, 1963; *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Mouton, París-La Haya, 1965.

En su respuesta *Historia y ciencias sociales. La larga duración*, Fernand Braudel muestra que la historia, lejos de encerrarse en el estudio de los *acontecimientos*, no sólo es capaz de desprender las estructuras, sino que a esa tarea debe consagrarse en primer lugar. Por el camino, el autor también precisa el sentido que los historiadores dan al término mismo de estructura: “Por *estructura*, los observadores de lo social entienden una organización, una coherencia, relaciones bastante fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, historiadores, una estructura es ensamblaje, arquitectura, pero aún más una realidad que el tiempo usa poco y acarrea muy largamente. Algunas estructuras, al vivir mucho tiempo, se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: ellas estorban a la historia, la molestan y, por tanto, determinan su devenir. Otras resultan más rápidas en desvanecerse. Pero todas son, a la vez, sostenes y obstáculos. En tanto obstáculos, aparecen como límites (*envolturas*, en el sentido matemático), respecto de las cuales el hombre y sus experiencias pueden apenas librarse. Piénsese en la dificultad de romper determinados ámbitos geográficos, algunas realidades biológicas, ciertos límites de la productividad, véase a tales o cuales barreras espirituales: los contextos mentales también son prisiones de larga duración”.²

UN EJEMPLO: *LAS ESTRUCTURAS DEL LACIO MEDIEVAL*

Los debates de hace 20 años han quedado ahora atrás. En nuestros días, la historia estructural no es ya objeto de votos o de postulados. Ya no tiene que demostrar su legitimidad. O más bien, la demuestra cada vez que aparece una nueva obra que se reclama de ella y que añade algo importante a nuestra comprensión del pasado. Por ello, si se quiere comprender la historia estructural, no debe partirse de declaraciones de principio, sino de las obras mismas. Escogeremos una reciente: *Las estructuras del Lacio medieval*.³ Tal título, dicho sea de paso, habría resultado inconcebible hace 30 o, incluso, 20 años. Aún hoy asombra la palabra “estructura” en los títulos de los libros históricos, y habitualmente está seguida de un epíteto que limita su significación. Aquí, nada de eso. El libro de Pierre Toubert se anuncia de entrada como estudio de un conjunto de estructuras en una región bien determinada: el *Latium* meridional y la Sabina,⁴ durante un período determinado, del siglo IX hasta fines del XII. Ejemplo notable de historia estructural

² F. Braudel: “Histoire et Sciences sociales. La longue durée”, en *Annales E. S. C.*, no. 4, octubre-diciembre de 1958, pp. 725-753. (Retomado en *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, París, 1969, pp. 41-83.)

³ P. Toubert: *Les Structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e*, École française de Rome, Roma, 1973.

⁴ El Lacio es la región de la Italia peninsular que rodea a Roma. La Sabina, antiguo país de los sabinos, constituye la parte este del Lacio, que abarca las primeras cadenas de los Abruzos (llamada ahora la provincia de Rieti).

ral, tal y como se le practica en nuestros días, él nos permitirá mostrarla en acto. Hecho esto, podrá recorrerse rápidamente el camino que condujo a los historiadores a abandonar los hechos en provecho de las estructuras. Presentaremos luego los problemas actuales de la historia estructural y las nuevas orientaciones que con probabilidad devendrán dominantes en un futuro cercano.

“No podrían —decía Marc Bloch— buscarse los orígenes de una cosa que no se conoce primero claramente”. En este caso, no podría hacerse la historia de la estructura agraria del Lacio antes de haber descrito sus componentes. Pues ella ocupa el centro del libro de Pierre Toubert. Mirémosla un poco más de cerca. Al comparar las aldeas diseminadas en el Lacio meridional y en la Sabina se descubre, más allá de las variaciones locales, cierto número de constantes. El hábitat está por doquier concentrado en sitios elevados y las parcelas cultivadas están dispersas por donde quiera. Igualmente, se observa por doquier una organización concéntrica del espacio cultivado. Los más cercanos al hábitat son los terrenos de policultivo de víveres; seguidos, en algunos casos, por los terrenos de cultivo especializado, donde alternan los cereales de invierno y las leguminosas que sirven de complemento, y por las plantaciones de cáñamo. Vienen después los campos de trigo y, aún más lejos, en la frontera entre el *cultum* y el *incultum*, las praderas naturales. Los viñedos, eliminados de los sectores más cercanos al hábitat, se extienden a lo largo de las antiguas vías consulares, se agarran con fuerza a las laderas pedregosas, colonizan las tierras bajas y húmedas. A esos tipos de terreno corresponden diferentes sistemas de cultivo:

- intensivo, cuando se trata de los de policultivo de víveres, “terreno del instrumento manual y de los sistemas de cultivo basados en la doble acumulación del trabajo humano y de los abonos necesarios a la reconstitución de los suelos sometidos sin tregua a relaciones agotadoras”;
- extensivo, en el cual el terreno se deja descansar con una duración variable, en el de las tierras dedicadas a los cereales.

A la vista de tal organización del *cultum*, queda claro que cada explotación campesina sólo puede estar compuesta por parcelas dispersas. Igualmente resulta evidente que la red de vías de circulación debe ser muy densa. Por último, está claro que “la ocupación del suelo y la distribución de las parcelas postulaban un hábitat rigurosamente concentrado”. Si un elemento de este conjunto cambia, los demás pierden su razón de ser. Estamos con seguridad ante una estructura.

Un elemento invariante durante varios siglos

Mas, para un historiador, la estructura no es sólo un conjunto de elementos en que la transformación de uno de ellos provoca, al final, la de todos los demás. Tal conjunto sólo le interesa, si satisface otras condiciones. En particular, debe mantenerse durante un período plurisecular, debe constituir un fenómeno de *larga duración*. Así, la estructura agraria que

describe Pierre Toubert aparece en el siglo x y subsiste aún mucho más tarde. Durante más de medio milenio, ella constituye una invariante, un contexto estable en cuyo interior se despliegan las actividades de las poblaciones campesinas. La estabilidad de ese contexto confiere a esas actividades un carácter monótono, repetitivo: año tras año se cultivan de la misma manera los mismos campos, dispuestos del mismo modo. Los individuos mueren y las familias desaparecen, pero el conjunto compuesto por la casa en el pueblo y la explotación dividida en parcelas dispersas, permanece listo para recibir nuevos habitantes, para imponerles un modo de vida idéntico al de sus predecesores. No sólo la estructura impone un carácter repetitivo a las actividades de los individuos y de los grupos, sino también fija límites al *crecimiento demográfico* y al aumento de la producción agrícola; es decir, a las fluctuaciones de las *coyunturas*, introduciendo así repeticiones a nivel macroscópico. Ella teje, pues, una red de restricciones cuya fuerza es proporcional a su rigidez. “Con las *crisis* del siglo XIV apareció a plena luz del día la rigidez de la estructura agraria del Lacio. Más al norte, la expansión demográfica posibilitó a las capas dominantes promover nuevos modos sociales de explotación que implicaban, como la ‘mezzadria’ toscana, cierta readaptación de las tierras y de los sistemas de cultivo, léase una reconstitución de las parcelas alrededor de un nuevo hábitat secundario disperso. Nada de eso sucedió en el Lacio, donde la poco densa población del Medioevo tardío no pudo zafarse ni de la tenaza del hábitat concentrado ni modificar la estructura de la explotación campesina. Esta reconversión fallida de la economía aldeana, unida a la fuerte orientación de los capitales señoriales y ‘burgueses’ hacia la ganancia pastoral, enraizó al Lacio, a partir del Renacimiento, en el subdesarrollo meridional”.

La descripción de una estructura desemboca, como se ve, en una historia de aquélla. En una historia que podría llamarse interna y que, a causa de la estabilidad de la estructura misma, se caracteriza por una gran lentitud, por una casi inmovilidad. Mas, ésta no es la única historia que se encuentra en el libro de Pierre Toubert. También se halla la de otras estructuras, cuya evolución resulta más rápida. Por otra parte, cada una de ellas tiene su propio ritmo; pues, en cada caso, otros factores entran en juego. Pero el punto de partida de todas esas historias es la aparición de la estructura agraria que acaba de describirse, y los reajustes que ello provoca en las estructuras económicas (de subsistencia y de intercambios) y en las estructuras de los contextos (familiares, religiosos y públicos).

Un determinante de las coerciones psicológicas

En el Lacio de los siglos XI y XII, todo centro permanente de hábitat agrupado y fortificado se designa con el término *castrum*, o por su doble etimológico *castellum*. De ahí el término de *incastellamento* dado al proceso de formación de la estructura agraria, que divide el espacio en células compuestas cada una de un *castrum* rodeado por tierras dispuestas en zonas

concéntricas. “Esta implantación del hábitat *per castra*, el gran acontecimiento del siglo x, es en realidad el signo no de un repliegue, sino de un salto hacia adelante”, hecho posible por una explosión demográfica preexistente. El estudio del *incastellamento* toma en cuenta dos aspectos de ese proceso que resulta, al mismo tiempo, un crecimiento: multiplicación del número de los *castra*, y un cambio cualitativo: paso de una estructura agraria a otra. En efecto, lo prevaleciente hasta el siglo x era “una ocupación del suelo por centros señoriales con un vivero intercalado de *casae colonicae* dispersas”. Dicho de otra forma, la estructura anterior al *incastellamento* se caracterizaba por un hábitat disperso y parcelas agrupadas alrededor de aquél. Por ello, “el *incastellamento* del siglo x aparece como una ruptura profunda en las formas de poblamiento y en la estructura agraria misma”, como una “verdadera *revolución*”.

Un determinante de la jerarquía social

La aparición de la nueva estructura es, ante todo, una cascada de fundaciones de *castra*, cada una de las cuales debe fecharse y situarse en el mapa, con el fin de determinar los ritmos de crecimiento y de mostrar sus éxitos y sus fracasos. Es una sucesión de innovaciones que se repiten unas tras otras hasta el momento en que el espacio total de la región está dividido en células castrales. Pero también constituye la transformación concomitante de las relaciones entre los *campesinos* y los señores. Pues estos últimos devienen los promotores del *incastellamento*, y quienes recogen los beneficios de la operación. No se trata de que ellos aplasten desde entonces a los campesinos bajo el peso de las contribuciones. En ese sentido, el cuadro resulta menos sombrío que en otras regiones. Simplemente, no es posible reducir las relaciones entre los campesinos y los señores a sus aspectos estrictamente económicos. “La aldea, con su límite cerrado, la estructura rígida de sus tierras y su hábitat reunido, proporcionó a la clase señorial un basamento estable y bien adaptado al ejercicio de los derechos lucrativos de origen público y de los derechos parroquiales apropiados. A las limitantes económicas vinieron a añadirse otras, que fueron atrapando a la sociedad rural en una red de sujeciones familiares, religiosas, judiciales”, mientras que la circulación monetaria, la presencia de los caminos y de las *ciudades*, permitían a algunos una evasión o una promoción social. Pero si los movimientos entre las aldeas resultaban numerosos, “a escala de la región (...) la estabilidad del conjunto llama la atención del observador”.

No podemos seguir aquí a Pierre Toubert en los análisis extremadamente agudos y minuciosos a que somete las otras estructuras de la sociedad local. Nos resignaremos, pues, a tomar de la conclusión general del libro el balance de esos aspectos del *incastellamento* tratados en los capítulos que no mencionamos: “En el *castrum*, el peso de las coerciones sociales y psicológicas nos pareció finalmente más pesado que el de las exacciones que operaba el señor en las cosechas de sus *tenanciers* [arrendatarios de

tierra, siervos]. Agrupados en aldeas cerradas, los campesinos conocieron entonces nuevas sujeciones. Si, en su estructura fundamental, la *familia* siguió siendo conyugal, el derecho civil romano y el derecho canónico asociaron sus esfuerzos para hacer del mundo laico un *ordo conjugatorum* mejor construido. Por su parte, la concentración de los hombres en hábitats fortificados creó sus servidumbres: hizo falta contar con el vecindario y la opinión común. Las situaciones de ilegitimidad fueron peor aceptadas por la conciencia colectiva, mientras que la limitación de la nupcialidad acrecentaba la masa de solteros condenados a una existencia mezquina y marginal. Repitémoslo: el *castrum* marcó el final de la vida pionera. La división o separación de los límites aldeanos que implicó este fenómeno, contribuyó a hacer de la sociedad campesina del Lacio un mundo dominado no sólo por los señores, sino aún más, desde el interior, por los más viejos y por la gente casada. Esta construcción social fue coronada, en la primera mitad del siglo XI, por la victoria de la iglesia privada castral y por la apropiación de las justicias en beneficio de los señores castellanos”.⁵

La historia de una población tomada en su conjunto

Esta rápida ojeada al libro de Pierre Toubert permite esbozar una primera respuesta a la pregunta concerniente a los caracteres originales de la historia estructural. Es, ante todo, la historia de una población tomada en su conjunto; hemos hablado sobre todo de los campesinos que, de todas formas, constituían la inmensa mayoría de esta *población*, pero el libro consagra mucho espacio a los señores, a los habitantes de las ciudades, al clero. Todas las categorías de la sociedad lacial están ahí; y también todos los aspectos de la vida cotidiana en la medida en que las fuentes dan información: el trabajo, los intercambios, la familia, la religión, las relaciones de dominación bajo sus formas diversas. Dicho en otras palabras, la vida cotidiana de una sociedad está descompuesta en un conjunto de estructuras que se mantienen todas en la larga duración, aunque evolucionen cada una con su ritmo propio. Su presencia impone a la vida cotidiana su carácter regular, repetitivo, previsible. Pero ella también la encierra en límites que normalmente resultan imposibles de traspasar.

Sin embargo, sucede que una innovación que corresponde a los intereses de un grupo que tiene el poder, logra propagarse, cambiando una estructura existente y poniendo una nueva en su lugar. Tal *revolución* es una, repercute sobre todas las demás estructuras e induce en ellas transformaciones más o menos profundas. En un sentido, el libro completo de Pierre Toubert hace la historia de una revolución de ese tipo: en un primer tiempo, los señores adquieren una posición dominante gracias al *incastellamento*, para perder luego una parte de su posición, después de 1050, cuando el Estado pontifical procede,

⁵ Todas las citas se sacaron de la obra de P. Toubert: *Les Structures du Latium médiéval*, ed. cit.

en el Lacio, a una reconquista del poder. He aquí, quizás, el carácter más inesperado de la historia tal y como la practica Pierre Toubert: una historia de estructuras que es, al mismo tiempo, la historia de una revolución.

COYUNTURA Y ESTRUCTURA

Las transformaciones de la práctica de los historiadores durante el último medio siglo, se hicieron posibles por un cambio del cuestionario que guía las investigaciones y por un desplazamiento concomitante de la manera de analizar las fuentes. El antiguo cuestionario ponía en primer plano la pregunta: ¿qué sucedió durante este o aquel período, en este o aquel lugar? Se trataba de constatar: ¿qué sucedió de nuevo, de inédito, de inesperado? Y a continuación encontrar las causas pertinentes que de manera evidente debían ser, también ellas, singulares; de otro modo no podrían explicar el carácter singular de sus efectos. Se ve enseguida que semejante cuestionario, por lo demás bastante pobre, orientaba la mirada del historiador hacia los *acontecimientos* extraordinarios por su definición misma, y por esa razón se destacaban con nitidez sobre el fondo de las acciones rutinarias. También se decía que las épocas felices no tienen historia: nada pasa en ellas, nada detiene la mirada que se desliza, sin registrar la presencia, en un fondo gris, de los hechos que se repiten.

En busca de la “verdadera historia”

Tal actitud constituía el vestigio de un elitismo persistente, sin que ellos se dieran cuenta, incluso en quienes declaraban haberse liberado de aquél. Podía manifestarse desinterés por los reyes y los grandes, y la convicción de que la verdadera historia es la del pueblo, pero no se llegaba a desprender de una imagen del pueblo-rey, cuyos altos hechos se celebraban y que se transformaba en héroe de epopeya. Ella venía también de la confianza otorgada, de manera inconsciente, a la luz proyectada sobre el pasado por las fuentes narrativas, cuyos autores describían ante todo los acontecimientos, atribuyéndoles una relevancia proporcional a su carácter extraordinario. Ciertamente, el desarrollo de la crítica había enseñado a los historiadores a sospechar y, por ende, a controlar las fuentes narrativas, pero seguían siendo, sin embargo, tributarios de ellas, aun cuando no se hicieran responsables de esas fuentes. La actitud de los historiadores se parecía, así, a la de los coleccionistas: unos y otros no reunían más que cosas escasas y curiosas, dejando de lado todo lo banal, cotidiano, usual. Ello se aprecia mejor allí donde el historiador, para acceder a un conocimiento del pasado, se encontraba en la obligación de convertirse en coleccionista; en busca de todo lo bello, rico, no habitual, la *arqueología* dejaba de lado los testimonios de la vida material del común de los mortales.

Practicada de esta manera, la historia no podía tener ninguna relación con las ciencias sociales que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX,

ganaban en importancia y en prestigio: con la *sociología*, la economía, la geografía. No obstante, reivindicaba para sí el *status* de ciencia que necesitaba hasta para mantener su posición en el interior de la institución universitaria. La contradicción entre la práctica de la historia y sus pretensiones era, hacia finales de siglo, un algo común. Algunos trataron de resolverla abandonando abiertamente toda aspiración al carácter científico y proclamando que Clío debe seguir siendo una musa. Otros se dedicaron a dar a la historia un rango particular, tratando de reconciliar el privilegio del que gozaban a sus ojos los hechos singulares con cierto carácter científico. Según ellos, la historia constituía una ciencia ideográfica; o sea, tiene por objeto propio lo que no se repite; era, pues, una ciencia única en su género, opuesta a todas las demás ciencias nomotéticas que tratan de descubrir leyes a partir de un estudio de repeticiones. Los terceros reclamaban una historia que hubiera sido completamente una ciencia social, sometiendo a ataques violentos la práctica de lo que llamaban “historia hechológica”.

Una larga batalla epistemológica

La batalla duró largo tiempo y no podemos trazar aquí sus peripecias. Baste con mencionar sólo el inolvidable artículo de François Simiand “Método histórico y ciencia social”,⁶ cuyo título es ya todo un programa, y la creación, en 1929, de los *Anales de historia económica y social* por Marc Bloch y Lucien Febvre. Los primeros signos de una ruptura con la tradición, no sólo en los manifiestos, sino en la práctica misma del oficio de historiador, resultan visibles en Francia mucho antes de esa fecha. En 1911, Lucien Febvre defendió en La Sorbona su tesis “Felipe II y el Franco-Condado”; es factible ver en ella la primera tesis producida por la *nueva historia*. No porque se desvíe de los acontecimientos, sino porque les confiere una significación nueva: son los síntomas de una separación de la que diríamos hoy que pertenece a la estructura de la sociedad de esa región del siglo XVI. “Rivalidad de los Rye, de los La Baume, de los Bonvalet y de los Perrenot por la posesión del arzobispado; asunto Quiclet; duelo sin misericordia de un Simon Renard y de un Antoine Perrenot; turbulencia de una nobleza inquieta y agitada, acrecentada aún más hacia la mitad, hacia el final del siglo, por las consecuencias de una abdicación, de un advenimiento y de un tratado de paz que introducen en sus condiciones de existencia una perturbación nueva: no nos pareció en absoluto que esos acontecimientos puedan explicarse solamente por circunstancias de hecho, incompatibilidades de humores individuales, consideraciones morales o psicológicas. Hemos creído, por el contrario —y toda la historia anterior de la región desde un siglo atrás parecía llevamos a tal conclusión—, que esos hechos políticos, esas rivalidades de personas hallaban en un malestar social, en un conflicto económico,

⁶ F. Simiand: “Méthode historique et Science sociale”, en *Revue de synthèse historique* (1903); retomado en *Annales E. S. C.*, 1960.

profundas razones de existir”.⁷ Se ve que los hechos interesan a Lucien Febvre no a causa de su unicidad: él se opone de manera rotunda a semejante acercamiento, dejando de lado todas las explicaciones que son sus complementos necesarios. Los hechos le interesan, en tanto elementos de una serie, en tanto ellos develan las variaciones coyunturales de las relaciones entre dos clases sociales, cuyo conflicto permanece constante a lo largo de todo el período estudiado. “Estructuras”, “coyunturas”; los términos que introducimos aquí resultan evidentemente anacrónicos. Sin embargo, no parecen traicionar el pensamiento de Lucien Febvre, quien consagra la primera parte de su libro al “medio geográfico”, para utilizar el lenguaje de época, y a las instituciones políticas, reservando la segunda al conflicto entre la nobleza y la burguesía, como si estuviera consciente de que todos esos fenómenos dependen de la larga duración, mientras que aquellos que aborda más tarde se sitúan en un tiempo corto. La oposición entre los dos está claramente presente: sólo faltan los vocablos que habrían permitido designarlos.

La nueva mirada de la historia

El nuevo cuestionario de los historiadores que se elabora, al tiempo que se transforma, hasta hoy, incita a interesarse de manera prioritaria en lo que se repite, en lo que vuelve periódicamente, léase en lo que permanece constante, o casi, durante un largo intervalo *temporal*. La mirada se desplaza así de lo excepcional a lo regular, de lo extraordinario a lo cotidiano, de los hechos singulares a los que aparecen en masa. Se comprende fácilmente que este desplazamiento de la mirada se haya manifestado en cierto desinterés, aunque diferente según los casos, por la historia política —en la cual los hechos se alinean uno tras otro, como las cuentas de un rosario— y en una promoción de la historia *económica* y *social*; sobre todo, de la historia de los *precios*, la cual, entre las dos guerras, se convierte en un terreno de avanzada (de punta). No quiere decir que aquél haya estado por su naturaleza misma abierto a la nueva práctica de la historia solamente. Todo depende aquí de la selección que se opere en el conjunto de fuentes virtuales, así como en el de las técnicas disponibles. Si se quiere practicar una historia de los precios que trate de restituir los hechos particulares, deben escogerse los libros de cuentas que permiten conocer las transacciones comerciales tal y como ellas habían tenido lugar realmente, entre personas determinadas, en lugares bien definidos, en fechas precisas; es decir, con todo lo que cada una de ellas comporta de singular. Si, por el contrario, uno se pronuncia por una historia, no de fenómenos únicos sino de aquellos que se repiten, se optará por las mercuriales,⁸ las únicas que permiten hallar, “después de los

⁷ L. Febvre: *Philippe II et la Franche-Comté. Étude d'histoire politique, religieuse et sociale*, Flammarion, París, 1912. (Reedición 1970, p. 243.)

⁸ Las mercuriales son las cotizaciones oficiales de las mercancías vendidas en un mercado público.

controles y las elaboraciones (...) medias representativas: representativas del conjunto de transacciones durante el conjunto del mes, durante el conjunto del año. Por los libros de cuentas, a menudo sólo se encuentran algunos episodios de esta historia”.⁹

Nueva historia y nuevos documentos

Lo mismo sucede en lo tocante a las nuevas técnicas que se emplean para extraer de las fuentes las informaciones que se buscan e interpretarlas. Gran defensor de la utilización de los libros de contabilidad, Henri Hauser es al mismo tiempo, y lógicamente, crítico de las medias, aunque sean representativas; dicho de otra forma, él cuestiona la validez del método *estadístico* aplicado a los datos referentes al Antiguo Régimen. “En los tiempos anteriores a la generalización de la civilización industrial, lo accidental, de lugar o de tiempo, domina la vida económica. El hombre no vive de los promedios; vive del verdadero pan, vendido a tal precio o por tal peso, en tal momento”.¹⁰ Inversamente, en Labrousse se ve que la preferencia que da a las mercuriales se vincula a una justificación del uso de las estadísticas: “El historiador-economista es conmocionado por la frecuencia de las repeticiones. No quiere decir que sólo le interese la repetición. A diferencia de algunos economistas, él no desprecia lo singular (...) Pero, a diferencia de algunos historiadores, y de los más eminentes, tampoco desprecia lo general (...) Aunque nada imponga felizmente tal elección, si hubiera que escoger en esa amplia provincia de la historia en la que casi todo está aún por hacer, entre lo regular y lo fortuito, lo esencial y lo accidental, lo que se repite y lo singular, digámoslo claramente: se escogería lo que se repite”. Pues, “en historia económica, a diferencia de lo que sucede en otras partes de la historia, todo lo importante se repite”.¹¹ Por esa razón, la historia económica parece privilegiada por el desplazamiento de la mirada de lo extraordinario a lo cotidiano, de los hechos individuales a aquellos que aparecen en masa.

Labrousse y la historia económica

Por ello no asombra que la *historia económica* introduzca el escalonamiento de fenómenos que evolucionan a ritmos diferentes y rompa así con el tiempo plano y lineal de la historia de los acontecimientos. Por ejemplo, Labrousse distingue tres tipos de movimiento: un movimiento de larga duración, oscilaciones cíclicas, variaciones de época. En el caso de los precios de los cereales, el movimiento de larga duración es un movimiento de alza, fenómeno internacional que, en Francia, se inicia entre 1732 y 1733, para prolongarse hasta 1917. El período que va de 1726 a 1790 se subdivide,

⁹ E. Labrousse: *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, PUF, París, 1943, pp. 12-13.

¹⁰ H. Hauser: *Recherches et Documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800*, Picard, París, 1936, p. 72.

¹¹ E. Labrousse, ob. cit., pp. 170-171.

a su vez, en “cuatro períodos cíclicos o intercíclicos. El primero, el de los bajos precios por excelencia, se delimita fácilmente entre 1726 y 1741. El segundo, en que se afirma una lenta progresión de los precios, es de igual duración, 16 años: se extiende de 1742 a 1757. El tercero es el más violento y el más corto: tras cinco o seis años de baja, el alza se acelera hasta la gran crisis de 1770: el período sólo dura 13 años. Viene a continuación una serie de ciclos en que los precios se consolidan a un alto nivel, luego empiezan de nuevo a subir: el período comprende 19 años, de 1771 a 1789”.¹²

La actualización de los mecanismos subyacentes

El primer libro de Labrousse es de 1932. Desde entonces, el camino quedaba abierto para emprender una búsqueda acerca de los mecanismos subyacentes de las fluctuaciones coyunturales, para dilucidar las causas que los provocan. A esas preocupaciones responde el *modelo* de la crisis económica de tipo antiguo, introducido por Labrousse en su segundo libro: *La crisis de la economía francesa a fines del Antiguo Régimen y al inicio de la Revolución* (1943). Mas, Labrousse no aplica su modelo a los movimientos seculares. En esa época, por otra parte, ello no resultaba factible, al menos de una manera rigurosa, a partir de los datos estadísticos. En efecto, si el movimiento de los precios desde el siglo XVI era bastante bien conocido, aunque los datos mismos y, sobre todo, su interpretación constituyeran objeto de debate, faltaban informaciones ciertas referentes a las fluctuaciones, en la larga duración de la producción agrícola y de la población, por no hablar de la renta o de los salarios. Pero no se trataba sólo de los datos. Había que desplazar la mirada de la coyuntura; es decir, de las oscilaciones cíclicas a los *trends* seculares, para integrarlos a su vez en una evolución aún más lenta. Para decirlo aun de otra forma, había que llegar a la convicción de que el historiador tiene el derecho y el deber de interesarse no sólo en lo que se mueve, sino también en lo que queda constante, o casi, durante épocas que pueden ser muy largas.

Braudel y la historia global

Iniciado durante los años 20, pero redactado durante la guerra, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, de Fernand Braudel (1949), muestra una segunda manera, diferente de la de Labrousse, de traducir en la práctica de una investigación histórica el programa que se centra en el estudio de las repeticiones. Esta vez, no es el espíritu de Simiand el que patrocina la empresa, sino el de Lucien Febvre. Pues la historia braudeliiana no sólo resulta una historia económica y social, completamente organizada alrededor de las fluctuaciones de los precios y de los salarios, en una región determinada, durante un período bien circunscrito. Es con se-

¹² E. Labrousse: *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, Dalloz, París, 1932, p. 147.

guridad económica y social, pero también geográfica, demográfica, cultural, política, religiosa, militar... Por ello, las repeticiones en las que se interesa no sólo son las de los puntos máximos y mínimos de tales o cuales curvas. Aunque no por ello éstos dejan de constatarse debidamente. Con Braudel, el estudio de las repeticiones se sale del campo al que parecía confinado. Deja de ser un campo particular que coexiste con una historia tradicional, interesada en acontecimientos únicos. Ella lo invade todo, o casi todo. Se convierte en una parte fundamental e indispensable de toda investigación histórica, desde que toma como objeto no una pequeña porción de *espacio* en un corto intervalo de tiempo, sino amplias extensiones y períodos largos.

El hecho de comenzar por un análisis del medio geográfico constituye una consecuencia directa del privilegio que Braudel concede a las “historias mil veces repetidas”.¹³ Pues, para él, el medio es sólo un conjunto de problemas, de desafíos que los hombres deben afrontar y que afrontan efectivamente, sin llegar, sin embargo, a darles respuestas definitivas, sin establecer equilibrios estables. De ahí las oscilaciones, las repeticiones, los *ciclos*. Uno de ellos es el problema de la vida en la montaña, donde los *recursos*, “aunque son variados y numerosos, siempre son poco abundantes”, lo que empuja a las bocas en exceso hacia las llanuras. O el problema, por otra parte, de la vida en estas últimas, pues “ellas no han sido nunca conquistadas de una vez y por todas. Están bajo la amenaza, desde que el esfuerzo de los hombres se relaja, de volver al desierto y a la barbarie. La malaria las acecha, además de —otra amenaza— los grupos seminómadas de transhumantes que sólo buscan reinstalarse en ellas, y que ya resulta muy difícil, en períodos tranquilos, mantener a raya o en sus justos límites”. De la conjunción de esos dos problemas resulta un tercero: el de la coexistencia entre la montaña y la llanura. “Quien quiera comprender la vida mediterránea deberá pensarla en el contexto de esta oposición; sólo ella le da su sentido histórico y humano”. La imposibilidad de dejar este problema a un lado de manera definitiva, se traduce en una sucesión de fases que marcan el ritmo de la historia de las relaciones entre las dos fuerzas antagónicas y complementarias que hacen de ella una “historia cíclica”.

Una historia enraizada en el estudio del medio natural

Lo mismo sucede con el mar. Pues él no constituye una superficie líquida, uniforme e indivisible. No lo es, en todo caso, para quienes viven en el litoral y en las islas, que pescan y practican el comercio; vale decir, el corso. Toda una serie de oposiciones definen los problemas que tienen que resolver. Primero, los resultantes de las diferencias múltiples entre el mar interior y alta mar, y entre dos tendencias contrarias: replegarse en las costas vecinas, o lanzarse en navegaciones lejanas. También aquellos que sólo son la generalización de

¹³ F. Braudel: *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, A. Colin, París, 1949, p. 173.

la diferencia precedente a escala del Mediterráneo en su totalidad, y que son consecutivos a la división de aquél en dos conjuntos: el oriental y el occidental. Ambos conjuntos se comunican, están unidos entre sí, pero cada uno tiende a encerrarse en sí mismo. “Esos dos Mediterráneos, encabezados por dueños enemigos, son física, económica, culturalmente diferentes uno de otro; cada uno constituye una zona de historia”. Simplificando el pensamiento de Braudel, puede decirse que la vida del mar interior en el siglo XVI está regida por una gran oposición del Oriente y del Occidente. Ella se traduce en conflictos armados y en corrientes de intercambio.

La unidad del mundo mediterráneo

Oposiciones en el interior de la tierra firme y en el interior del mar, pero también entre la primera y el segundo. La competencia existe, en efecto, entre las rutas terrestres y las rutas marítimas. Y los problemas planteados por las relaciones que mantienen las ciudades mediterráneas con sus similares diseminadas por el continente europeo, hasta el mar Caspio, al este, y el Báltico, al norte, no son los mismos que ellas deben resolver en sus relaciones internas. Dicho rápidamente, existe una oposición entre el Mediterráneo y Europa. Pero hay también una entre el Mediterráneo y la estepa, entre los sedentarios y los nómadas. “Son economías, pero también civilizaciones, sociedades, artes de vida que se enfrentan”. Son oposiciones espaciales, de las que sólo cito algunos ejemplos, que definen la unidad del Mediterráneo tal y como la ve Braudel: unidad física, unidad humana. Hay también una unidad climática: no menos contradictoria que las precedentes. “El *clima* del mar, con sus dos estaciones brutales y bien delimitadas, hace vivir al cuerpo mediterráneo en dos fases muy diferentes una de otra, y que vuelven de manera inmutable cada año. Como si todos los hombres mediterráneos tomaran sucesivamente sus cuarteles de invierno y sus cuarteles de verano”. Por último, quemando etapas, llegamos a la oposición que engloba todas las que son interiores al mundo mediterráneo, al colocar las, por decirlo así, de un mismo lado, frente a dos mundos nuevos que surgen a lo largo del siglo XVI: el del Atlántico y el del océano Índico.

Un mundo sin fronteras

Se ve ahora, a través de esos ejemplos, cómo Braudel procede en esta primera parte, la más original y poderosa de su libro. No se contenta con enumerar las oposiciones que descubre y los problemas que plantea su presencia. Los ordena en el seno de una jerarquía que va de lo local a lo global, para construir así una estructura arboriforme, una serie de bifurcaciones imbricadas unas en otras. El mundo mediterráneo aparece como un conjunto de líneas de conflicto, situadas a diferentes niveles y alrededor de las cuales cristalizan fuerzas antagónicas y complementarias, cada una de las cuales trata de establecer para su provecho un equilibrio duradero. De ahí las luchas, pero también los intercambios, los alejamientos y acercamientos;

en suma, los movimientos, a veces cíclicos, cuando ninguna de las partes logra imponerse; a veces lineales, cuando una de las fuerzas que se enfrentan llega a eliminar o a debilitar gravemente a la otra.

Se entiende, entonces, por qué el mundo braudeliano no tiene fronteras bien delimitadas ni en el tiempo ni en el espacio. ¿Cómo podría tenerlas? En el tiempo, algunos fenómenos se repiten desde épocas muy remotas, y se trata de mostrar esas repeticiones, de evidenciar su carácter constante, de descubrir en ellas un elemento de estructura. En el espacio, los vínculos del Mediterráneo con otras regiones, otros mundos, se extienden hasta el infinito: hasta el Sudán, de donde saca su oro, hasta el gran norte y, al este, hasta el Caspio; y, ¿por qué no?, hasta el Asia Central, léase hasta China. Así, las fronteras espaciales y temporales sólo pueden ser imprecisas; no son las que caracterizan al objeto de estudio de Braudel, o no lo caracterizan más que en la medida en que se contraen o dilatan en función de la dinámica que les es propia.

Ciclos que recomienzan continuamente

El descubrimiento de toda una nueva dimensión de la historia, de la historia estructural, muy lenta, “casi inmóvil”, hecha “muy a menudo de retornos insistentes, de ciclos que recomienzan continuamente”, constituye uno de los mayores aportes de *El Mediterráneo...* al pensamiento y a la práctica históricos de nuestro tiempo. Pero ello no es todo el contenido de ese libro.

La segunda parte está consagrada a la coyuntura o, con más exactitud, a las coyunturas: económica, cultural, política, social, militar. Veamos, a partir de algunos ejemplos, cómo esas historias, que se desarrollan en un tiempo más corto y también más rápido que del que hemos hablado, se articulan sobre las transformaciones lentas de las estructuras mismas. Por ejemplo, la oposición entre el Mediterráneo y el océano Atlántico. A fines del siglo xv, ella es sólo virtual. Pero a partir del inicio del siglo siguiente, el Atlántico comienza a adquirir lentamente el predominio. Ese conflicto entre dos rutas y dos regiones que tratan, una de conservar y la otra de apoderarse de una fuente de riquezas, puede seguirse a través de las vicisitudes del comercio de las especias y, en particular, de la pimienta. Llegamos entonces a la conclusión de que “es más allá de 1600 que hay que encontrar las fechas exactas de la decadencia definitiva del comercio del Extremo Oriente con el Mediterráneo. El triunfo de la ruta oceánica, triunfo inevitable, está lejos de haber sido inmediato. La lucha entre las dos rutas rivales duró más de un siglo, con altas y bajas, para una como para la otra, con crisis y renovaciones sucesivas”. Es casi la misma conclusión que se desprende de un estudio del comercio de trigo que, a partir de 1590, estará dominado por las importaciones procedentes del norte.

Tomemos otro ejemplo, el de la formación de los imperios con el favor del alza económica de los siglos xv y xvi. Hay dos rivales para el dominio del Mediterráneo: los turcos y los españoles. ¿Cómo no ver que cada uno se

inscribe en estructuras preestablecidas; el primero, apoyándose en la parte oriental del Mediterráneo, y el segundo, controlando la cuenca occidental? Pero, al tiempo que se adscriben a una oposición que data de varios siglos, los dos imperios la modifican, pues ninguno de los dos está exclusivamente unido al mar interior. Los turcos se orientan así hacia el océano Índico; los españoles, hacia el Atlántico y el norte. Tanto es así que el gran enfrentamiento entre ambos, la batalla de Lepanto, parece haber sido para los españoles una victoria sin futuro. Ella sólo restableció un equilibrio amenazado, durante un tiempo, por el empuje turco.

El acontecimiento, la coyuntura y la estructura

Al mencionar esta batalla, pasamos al tercer aspecto del tríptico braudeliano: los *acontecimientos*. Sólo me detendré en él para mencionar un reproche que se ha hecho varias veces a la parte del libro consagrada a ellos: el que no se integra bien a las otras dos restantes. En un sentido, el reproche se justifica. Por más que se tome en toda su unicidad, un hecho no da pie a ninguna explicación: ha tenido lugar y sólo puede constatarse. La batalla de Lepanto, que se desarrolló el 7 de octubre de 1571, resulta, desde varios puntos de vista, un acontecimiento único. Pero, al mismo tiempo, forma parte de una serie de batallas entre turcos y españoles. Y esta serie se explica muy bien por la permanencia de ciertas coerciones estructurales y por la presencia de dos economías, dos sociedades, dos civilizaciones, dos políticas imperiales que deben chocar entre sí. Es lo que sucede, en varias ocasiones, y ellas lo hacen no en cualquier parte, sino “allí donde se unen” las dos cuencas del Mediterráneo, “en su frontera aproximada”.¹⁴ Los hechos se han engendrado, pues, por las estructuras y las coyunturas. Son rupturas del equilibrio o restablecimientos de éste.

Estructuras, *coyunturas*, hechos: la división que Braudel hace del *tiempo* en tres partes de la historia no coincide, como se ve, con la de Labrousse. Las variaciones de época pertenecen a la estructura, pues su repetición de año en año constituye uno de los caracteres durables en las antiguas economías, sociedades y civilizaciones. Los movimientos seculares y las oscilaciones cíclicas se sitúan, por el contrario, del lado de la coyuntura. En cuanto a los hechos, una armonización de las enseñanzas de Braudel y Labrousse conduce a dejarlos al margen, léase a no interesarse por ellos en absoluto. En efecto, el nuevo cuestionario de los historiadores que indica las direcciones de la búsqueda a partir de los años 40, se organiza alrededor de la oposición entre estructura y coyuntura.

La estructura o, más bien, las estructuras —pues, en el lenguaje de los historiadores, esa palabra sólo existe en plural— son fenómenos geográficos, ecológicos, técnicos, sociales, políticos, culturales, psicológicos que se

¹⁴ Las citas se sacaron de F. Braudel: *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, ed. cit.

mantienen constantes durante un largo período o que no evolucionan más que de una manera casi imperceptible. La coyuntura son las fluctuaciones de amplitud diversa que se manifiestan en ese contexto. En otros términos, la estructura está definida implícitamente, en tanto conjunto de limitaciones o barreras que impiden las diferentes variables, cuyas fluctuaciones constituyen la coyuntura, elevarse más allá de cierto límite máximo. Los cambios de estructura, consistentes en innovaciones que permiten trascender las antiguas coerciones, poseen un carácter de transformaciones cualitativas, de rupturas de continuidad. El tiempo de las estructuras es muy lento, casi inmóvil; al extremo que podría decirse que en el interior de cada tipo de estructura resulta casi estacionario. Pero cuando se comparan estructuras que se suceden, se ve que a ese nivel se sitúan las transformaciones irreversibles: las mutaciones que cambian un tipo de estructura en otra.

El libro de Braudel es por él mismo un ejemplo de ello, al conmover los fundamentos teóricos de la historia y abrir nuevas direcciones. Lucien Febvre lo reconoció de inmediato: “Tratemos de decir en qué aspectos ese libro excelente, esa obra perfecta de historiador que domina a fondo su bello oficio, es algo más que una obra de arte profesional. Una revolución en la manera de concebir la historia. Un vuelco de nuestros viejos hábitos. Una ‘mutación histórica’ de importancia capital”.¹⁵ Nueve años después de la aparición del *Mediterráneo...*, Fernand Braudel, en el artículo ya citado, retomaba el problema de las relaciones entre la historia y las ciencias sociales, cuya importancia ya hemos visto, y, poniendo en el centro las investigaciones acerca de fenómenos de larga duración —es decir, sobre las estructuras—, completaba la justificación teórica de la historia estructural.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA HISTORIA ESTRUCTURAL

Volvamos ahora a la práctica histórica de esos últimos 30 años, de los cuales por el momento sólo hemos estudiado un ejemplo, para dilucidar sus rasgos distintivos y mostrar los problemas que plantea.

Es una historia de las poblaciones totales

Al contrario de la historia tradicional, inconscientemente elitista, incluso en aquellos quienes tratan de estudiar las “masas populares”, la historia estructural es una historia de poblaciones. De poblaciones y no de masas, pues no se trata en absoluto de excluir de la historia a quienes ocupan posiciones privilegiadas en las jerarquías del poder, del saber o de la riqueza. Sólo se trata de llevarlos a su justo lugar: el de las pequeñas minorías que aprovechan condiciones excepcionales. El interés de la historia estructural por las poblaciones, por todos los habitantes de una región o de una ciudad,

¹⁵ L. Febvre: *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1950. (Retomado en *Pour une histoire à part entière*, SEVPEN, París, 1962, p. 168.)

por todos los miembros de una sociedad, visible incluso en casos en que el título de una obra, como *Los campesinos del Languedoc*, parece sugerir todo lo contrario, conduce a desplazar hacia el centro del campo explorado por los historiadores el problema de la demografía, la cual, desde el punto de vista tradicional, sólo tenía una importancia marginal. El nexo entre el descubrimiento de la *larga duración* y la promoción de la demografía histórica, está explícito en el libro pionero de Philippe Ariès: “Las relaciones existentes entre dos épocas consecutivas no agotan todas las adherencias de cada una de ellas al conjunto de la historia. Ellas esquematizan, a veces, casualidades completamente superficiales. ¿Puede, acaso, comprenderse la civilización greco-romana, sin ir aún más atrás a las muy antiguas tradiciones agrarias de nuestro terruño? Marc Bloch indicó magistralmente en sus trabajos sobre la sociedad feudal cómo la desigual difusión, la desigual penetración de las costumbres feudales habían esbozado, desde el Medioevo, la geografía política y psicológica de la Europa moderna. El nazismo alemán no puede comprenderse en su originalidad por un simple recordatorio de la evolución del siglo XIX: hay que ir mucho más atrás. Nos sumergimos en el pasado completo, atravesamos todos los pisos de ese pasado sin que su alejamiento ‘agote’ la frescura de nuestras solidaridades”.¹⁶

Estas frases fueron escritas en 1946. Pero el desarrollo de la *demografía histórica* es más tardío, y se produce bajo la triple influencia de los trabajos de Louis Henry y el INED, que elaboraron las técnicas utilizadas luego por los historiadores; de Labrousse, cuyo modelo de la crisis económica de tipo antiguo incita a estudiar las variaciones de la población, y de Braudel, por las razones que acaban de exponerse. Poner en el centro la población tomada en su conjunto y bajo los aspectos más diversos, se traduce en la orientación de las investigaciones y en la forma misma de las obras que publican sus resultados. Constituye generalmente trabajos monográficos, que tratan sobre una región o una ciudad, durante un período largo, abarcando en total varios siglos, dentro de los cuales se escoge, a veces, un intervalo más restringido para estudiarlo en detalle. Hemos visto un ejemplo de este acercamiento al analizar el libro de Pierre Toubert; pero también podría ilustrarlo, si nos referimos al *Beauvais y su región (el Beauvaisis) de 1600 a 1730* de Pierre Goubert, a *Los campesinos del Languedoc* de Emmanuel Le Roy Ladurie, a los trabajos de Maurice Garden y de Claude Perrot consagrados, respectivamente, a Lyon y los lyoneses en el siglo XVIII y a Caen en la misma época;¹⁷ éstos sólo son algunos de los títulos escogidos al azar en una lista mucho más larga.

¹⁶ P. Ariès: *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, 1948, p. 14. (Le Seuil, París, 1971.)

¹⁷ P. Goubert: *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, SEVPEN, París, 1960; E. Le Roy Ladurie: *Paysans du Languedoc*, SEVPEN, París, 1960; M. Garden: *Lyon et les Lyonnais au XVIII^e siècle*, Les Belles Lettres, París, 1970; J.-C. Perrot: *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, Publications de l'E.H.L.E.S.S., París, 1975.

La misma ruptura con una historia elitista, prisionera del tiempo corto, lleva a abandonar los fenómenos excepcionales o concernientes sólo a una pequeña minoría, y a interesarse de manera preferente en lo banal, repetitivo, presente en la vida cotidiana, si no de todos, al menos de fracciones numéricamente importantes de la población total. De ahí la aparición de trabajos que no son monografías de regiones o de ciudades, sino estudios acerca de fenómenos históricos muy generales, prácticamente universales; es decir, tal y como se manifiestan bajo una u otra forma, en toda sociedad humana, aunque por razones prácticas se esté obligado a aprehenderlos en un espacio delimitado y durante un período dado, si bien largo. Es el caso de los trabajos de Jean Meuvret sobre el problema de las subsistencias en Francia en tiempos de Luis XIV, de Jean-Noël Biraben acerca de la historia de la peste, de Philippe Ariès y Jean-Louis Flandrin sobre la *sexualidad*, de Jean Lebrun, Michel Vovelle y de nuevo Philippe Ariès referente a la *muerte*, y de toda una serie de investigaciones en curso que tratan sobre el *entorno* y los cambios que ocurren en él como consecuencia de las actividades humanas; aquí también hemos podido citar sólo algunos ejemplos.

Es una historia psicológica

El estudio de todos esos nuevos objetos, nuevos en el sentido de que antes sólo atraían la curiosidad erudita, mientras ahora ocupan un lugar central, el estudio de esos objetos sólo es el de una población o poblaciones, pero que esta vez se aborda bajo uno de sus aspectos. Está directamente vinculado a la demografía histórica que, al abrir una vía de acceso a datos cuantitativos referentes a la nupcialidad, la natalidad, la mortalidad, etc., no sólo permite describir las estructuras demográficas en el interior de las cuales evolucionaban las poblaciones antiguas, sino también penetrar hasta las maneras en que esas poblaciones reaccionaban ante sus condiciones, develar sus comportamientos más ocultos, más íntimos. La demografía se convierte así en un instrumento indispensable de una psicología histórica. El nexo entre ambas, atestado por el título mismo de Jean Lebrun, se puso en evidencia hace 30 años ya por Philippe Ariès: “Las variaciones de la *natalidad*, de la longevidad, de la repartición de las densidades, de los movimientos de población, tal y como se han sucedido en el tiempo, nos aparecen como manifestaciones en numerables de los cambios más profundos y más secretos de la *mentalidad* humana, de la idea que el hombre se hace de él mismo. Las estadísticas demográficas arrojan luz sobre la manera de vivir de los hombres, la concepción que tienen de ellos mismos, de su propio cuerpo, de su existencia familiar: *su actitud ante la vida*”.¹⁸ Por el atajo de esas estadísticas se llegan a estudiar las estructuras psíquicas, los contextos mentales que determinan los comportamientos individuales, y en los cuales se intere-

¹⁸ P. Ariès: *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, ed. cit., p. 15.

sa por su parte, empleando sus métodos propios, toda una *antropología histórica* en gestación; esas investigaciones se ocupan del empleo del tiempo, de la manera de vivirlo y de pensarlo, de las costumbres populares (por ejemplo, el *charivari*), de las fiestas, los gestos, la *memoria colectiva*, etcétera.

Al tomar la forma de una monografía regional, o la de un estudio que, a falta de algo mejor, llamamos un fenómeno histórico general, la historia estructural rompe el ámbito tradicional de la clasificación de los hechos en hechos económicos, sociales, políticos, culturales, etc. Tomemos como ejemplo la manera en que los hombres miden y viven su tiempo, dan un ritmo a sus actividades, delimitan los períodos de trabajo y descanso. Al hablar de las innovaciones introducidas en ese terreno en el siglo XIV, Jacques Le Goff señala: “Las nuevas mecánicas, hasta Huygens, son frágiles, caprichosas, irregulares. El nuevo tiempo tiene numerosos fracasados y el reloj urbano se rompe a menudo. Más que un instrumento de la vida cotidiana, él es aún una maravilla, un adorno, un juguete del cual se enorgullece la ciudad. Pertenece a la apariencia urbana, al prestigio más que a la utilidad. Aún más, ese tiempo nuevo, nacido ante todo de las necesidades de una burguesía de *empleadores*, preocupados, ante la crisis, por medir mejor el tiempo de trabajo que es el de sus ganancias, resulta pronto acaparado por las potencias superiores. Instrumento de dominación, para los grandes señores y para los príncipes, constituye objeto de entretenimiento, pero también símbolo de poder. Puede serlo aún más cuando deviene —en un ámbito urbano, pero el de una *capital*— signo eficaz de gobierno: en 1370, Carlos V ordena que todas las campanas de París se guíen por el reloj del palacio real que da las horas y los cuartos de hora. El tiempo nuevo se convierte así en el tiempo del Estado. El rey lector de Aristóteles domesticó el tiempo racionalizado. A pesar de todas las imperfecciones y los límites de esos cambios, la sacudida del contexto cronológico que conoce el siglo XIV es también una sacudida mental, espiritual”.¹⁹

Es una historia antropológica

Se ve que la problemática del tiempo no se deja encerrar en un campo definido con antelación, pues se sitúa en el punto de intersección de lo económico y lo político, de lo social y lo mental. En tanto objeto estudiado por los historiadores, el *tiempo* es un fenómeno social, total, para usar un término introducido en la antropología por Marcel Mauss. Presenta varios aspectos que se articulan de formas diferentes según las sociedades y las épocas; esas articulaciones y sus cambios se develan al hacer su historia. La mayoría de los fenómenos que interesan hoy a los historiadores podrían dar lugar a observaciones análogas. En particular, la vida de la población de una región

¹⁹ J. Le Goff: *Le Temps du travail dans la 'crise' au XIV^e siècle: du temps médiéval au temps moderne*, 1963. (Retomado en *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1977, pp. 75-76.)

o de una ciudad se estudia casi siempre como un fenómeno social total, aunque los autores de las monografías den preferencia a tales o cuales aspectos, a veces porque les interesan más, a veces simplemente porque están mejor ilustrados. Cualquiera que sea el camino escogido y cualesquiera, las profesiones de fe ideológicas de los historiadores, la historia estructural rechaza de su práctica un determinismo unilateral y simplista que comienza por dividir la realidad estudiada en sectores, para situar a continuación, en uno o en otro, las causas que deben explicar, “en última instancia”, las actividades de los individuos y la evolución de las sociedades. Ella lo reemplaza por un juego de interacciones extremadamente complejo, en el cual ningún factor puede aislarse, en tanto variable independiente cuya evolución determinaría la de todas las demás.

Los dos acercamientos que acaban de describirse no parecen opuestos, sino complementarios. El primero, como hemos visto, consiste en tomar una sociedad dada para desprender y analizar sus estructuras; a continuación se plantea la cuestión de su formación o la de su lenta evolución a partir de un estado inicial; se evidencian las fluctuaciones coyunturales que ellas engendran; se trata de mostrar las interacciones de las estructuras, algunas de las cuales refuerzan, otras debilitan al resto. La segunda se concentra, de manera preferente, en los fenómenos que participan, al mismo tiempo, de estructuras diferentes, y de los cuales se estudian diversos aspectos para hacer explícito el vínculo que los une. La primera se dedica, ante todo, a lo constante o que sólo sufre cambios menores a través de oscilaciones encerradas en ciertos límites; cuando aquéllas son traspasadas, puede decirse que las estructuras han cambiado. La segunda compara los estados sucesivos de un mismo fenómeno durante un período muy largo, que a veces va desde su aparición hasta su extinción (es el caso de la historia de la peste en Europa), o desde épocas muy alejadas hasta nuestros días (puede citarse el ejemplo de la historia de la muerte en Occidente).

Esta complementariedad de ambos acercamientos encuentra su confirmación en la existencia de varios trabajos que logran casarlos armónicamente. Sin embargo, ellos apuntan cada uno en una dirección diferente. En el extremo, la segunda se abre sobre un tiempo muy largo, más largo que el de las estructuras. La primera, por el contrario, vuelve a dar una significación al estudio de un tiempo corto y rápido, abordado en una perspectiva distinta a la que era propia de la historia hechológica.

Es una historia biológica

Alimentación, sexualidad, las actitudes respecto del cuerpo, la muerte, las enfermedades: al interesarse en esos fenómenos se estudian, de hecho, las reacciones de los hombres a coerciones naturales. La historia empieza así a establecer nexos con la biología; al parecer, puede preverse que éstos se harán más importantes en los próximos años. Pues, la biología puede ofrecer a la historia los resultados de las investigaciones de esa fuente extraor-

dinariamente rica y hasta ahora, a causa de su incompetencia, descuidada por los historiadores, que es el *cuerpo* humano.²⁰ Así, al estudiar los marcadores sanguíneos, la hemotipología “puede identificar a un individuo por su homotipo (conjunto de factores que posee) y una población por una serie de frecuencias de sus genes. Por esas formas de marcar, se posibilita conocer la composición genética de los grupos humanos, seguir su evolución, determinar el sentido y la importancia de los intercambios (y, por tanto, del mestizaje) entre grupos vecinos, reconocer las migraciones, clasificar las poblaciones según su ‘proximidad geográfica’ ”.²¹ A través de ciertas condiciones, la hemotipología permite prolongar la historia hacia períodos acerca de los cuales no se dispone hasta el momento más que de informaciones muy fragmentarias, sacadas del estudio de restos óseos y de instrumentos. Ella faculta, en particular, dar un sentido histórico a duraciones muy largas, al descubrir hechos de relevancia capital para la historia, como la autonomización del conjunto negroide, que habría sucedido hace aproximadamente 120 000 años, y la separación de los mongoloides y de los caucasoides, que habría sucedido hace unos 55 000 años.²² Pero puede esperarse que la biología y la antropología física aportarán a la historia mucho más. Ellas abren, en efecto, la posibilidad de introducir plenamente en esta última el cuerpo humano, tal y como la geografía introdujo en su tiempo el medio natural. Una verdadera historia biológica aún sigue siendo una aspiración. Pero se acumulan materiales que un día permitirán quizás realizarla. A partir de los trabajos ya existentes: los de André Leroi-Gourhan, de Jacques Ruffié, de los etólogos, de los especialistas en biosociología y también de los historiadores, puede suponerse que esta historia se ocupará de muy largas duraciones, por decenas de millares de años, si se sitúa su punto de partida en el momento en que la evolución cultural toma de manera definitiva el relevo de la evolución biológica, léase millones de años, si se tiene en cuenta la herencia recibida por el *Homo sapiens sapiens* de sus ancestros.

Estructura y revolución

De todo lo dicho se desprende claramente un rasgo característico de la historia cultural: ella diferencia los objetos que estudia en función de su modo de ser en el tiempo, y les atribuye una importancia mayor, mientras más larga resulta su duración. Pero, por una paradoja aparente, ese interés por las evoluciones muy lentas conduce a dar una nueva significación a cambios relativamente rápidos, porque ocurren en un tiempo mucho más corto que el de las estructuras. En efecto, nunca se habló tanto de *revoluciones* en la historia, como desde el momento en que se produjo la desvia-

²⁰ Le debo esta idea a M. Ruggiero Romano.

²¹ J. Ruffié: *De la biologie à la culture*, Flammarion, París, 1976, p. 387.

²² *Ibidem*, p. 398.

ción respecto de lo hechológico. Todo sucede como si esas dos palabras, “estructura” y “revolución”, tuvieran una respecto de la otra una afinidad particular; como si la aparición de la primera debiese originar, tarde o temprano, la aparición de la segunda, sin que lo contrario fuese cierto. Así, Pierre Toubert, después de haber descrito la estructura del hábitat en el Lacio entre los siglos IX y XII, se pregunta cómo ella se había formado, y responde haciendo la historia del *incastellamento*, que él mismo califica de “revolución”. Igualmente, un estudio de las estructuras demográficas de tipo antiguo conduce a constatar que, a inicios del siglo XVIII, en Francia había sucedido una “revolución demográfica”. Se habla también de revoluciones agrícola, industrial, científica, sin olvidar las revoluciones políticas; esta lista, que se inicia con la “revolución neolítica”, habría podido prolongarse fácilmente.

Una nueva forma de pensar el concepto “revolución”

El nexo entre estructura y revolución no resulta fortuito. En efecto, toda revolución no es otra cosa que el cambio brusco de una estructura y el advenimiento de una estructura nueva. Tomada en ese sentido, la palabra “revolución” pierde su aura ideológica. Ya no designa una transformación global de la sociedad, una especie de renovación general que relega toda la historia precedente a la insignificancia, una especie de año cero, a partir del cual el mundo se hace radicalmente distinto a como era. Una revolución ya no se concibe como una mutación, si no es violenta y espectacular, por lo menos dramática: con mucha frecuencia, ella es silenciosa e imperceptible para aquellos mismos que la hacen; es el caso de la revolución agrícola o de la revolución demográfica. Ni siquiera es siempre muy rápida; sucede que se extiende a lo largo de varios siglos. Así, como lo muestran François Furet y Jacques Ozouf, una estructura cultural caracterizada por la alfabetización restringida, fue reemplazada por otra, la de la alfabetización generalizada, en el transcurso de un proceso que duró, en Francia, alrededor de 300 años.²³ Igualmente, el paso de un tiempo ritmado por ciclos naturales —es decir, un tiempo colectivo— a un tiempo medido por instrumentos —o sea, un tiempo individual—, se desarrolló durante un período muy largo, que comienza en el siglo XIV para terminarse casi bajo nuestros ojos, con la propagación del reloj en el campo.²⁴ En ambos casos estamos en presencia de revoluciones, pues los contextos mismos de las actividades humanas se transforman.

Mas, sería erróneo ver, en esta entrada de las revoluciones en la órbita de la historia estructural, una especie de revancha póstuma de lo hechológico. Se produce lo contrario. El acontecimiento, en el sentido tradicional de ese término, es ahuyentado poco a poco de sus últimos reductos. Una revolu-

²³ F. Furet y J. Ozouf: *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Éd. de Minuit, París, 1977.

²⁴ Cf. G. Thuillier: *Pour une histoire du quotidien au XIX^e siècle en Nivernais*, Mouton, París-La Haya, 1977, p. 205 y ss.

ción ya no se piensa como una serie de hechos únicos. Es una onda de innovaciones que se propaga a partir de un punto inicial a través de numerosas repeticiones; uno a uno, la gente aprende a leer y a escribir; burgo tras burgo, pueblo tras pueblo, se va multiplicando el número de relojes. Y, justamente, esta cascada de repeticiones interesa en la perspectiva de la historia estructural y no algunos hechos espectaculares pero aislados, o hasta únicos. Los problemas planteados por la presencia de revoluciones en la historia parecen, pues, ser bien diferentes de los que apasionaban a la generación de nuestros abuelos. Es, en primer lugar, el del punto inicial, del lugar en que la innovación aparece, de aquel o de aquellos que se arriesgan a hacer algo que en la sociedad dada —léase en todas partes fuera de ella— no había sido hecho nunca. No se trata de psicología individual, aunque los aspectos psicológicos resulten importantes. Se trata de *sociología* histórica: o, en una sociedad dada, ¿es posible una innovación? ¿Qué tipo de innovación es allí lícita y tiene posibilidades de propagarse? ¿Cuáles son los grupos que primero aceptan la innovación y qué razones los llevan a ello? ¿Cómo se propaga la innovación? ¿Qué resistencias encuentra y qué modificaciones sufre por el camino?

Estas cuantas preguntas muestran con claridad que, en la medida en que quieren estudiarse las revoluciones —es decir, las innovaciones—, hay que volverse necesariamente hacia las “elites”; esta palabra figura entre comillas, pues aquí designa a las minorías innovadoras y no a los grupos de privilegiados. Hacia las “elites”, pues, y también hacia las actividades que, durante los últimos 30 años, habían sido más bien descuidadas por los historiadores, pues ellas debían depender supuestamente de lo hecológico. La importancia de trabajos como el de François Furet y de Jacques Ozouf, ya citados, reside de manera notable en que muestran cómo un fenómeno que en sus inicios sólo interesaba a un grupo restringido, se amplía a escala de la población entera, penetra en la textura misma de la vida cotidiana y modifica todos sus aspectos. En esa misma dirección se orientan los trabajos de Henri-Jean Martin²⁵ y de otros varios sobre la historia del *libro*. Y es la misma historia de las innovaciones que estudian todos aquellos que trabajan acerca de los medios intelectuales; puede citarse, a título de ejemplo, el libro de Daniel Roche consagrado a las academias de provincia en el siglo XVIII. Es posible suponer que el redescubrimiento de las revoluciones por la historia estructural conducirá, tarde o temprano, a una renovación de las investigaciones sobre las *ciencias*, las *técnicas*, la *literatura* y el *arte*.

La nueva tripartición de la historia

Estructuras, coyunturas, lo hecológico: en esta tripartición del *tiempo de la historia* estaba el último término que ofrecía dificultad. El tiempo de las

²⁵ Véase H.-J. Martin: *Livres, pouvoirs et société à Paris au XVIII^e siècle, 1598-1700*, Droz, Génova, 1969.

estructuras resulta fácil de definir: es la larga duración, la casi inmovilidad. El tiempo de las coyunturas no lo es menos: son las oscilaciones cíclicas. En cuanto a lo hecológico, su *status* resultaba más bien enigmático; herencia de la historia tradicional, no molestaba, felizmente, en la práctica, pues era posible no interesarse en ello. Hoy, la manera misma de concebir el tiempo de la historia está cambiando. Junto a la larga duración y a las fluctuaciones cíclicas aparece, en efecto, un tiempo de las innovaciones: un tiempo irreversible y que, al principio local, termina por convertirse en global, cambiando de naturaleza a medida que se encarna en nuevas estructuras. Entre los hechos que, hasta ahora, estaban relegados a lo hecológico, una parte depende simplemente de la coyuntura: son todos aquellos que se repiten, aunque no periódicamente y que no modifican las estructuras de las cuales proceden; ejemplo, las batallas entre los turcos y los occidentales desde el siglo XV hasta el XIX. Pero la mayoría de los acontecimientos son innovaciones, a veces fracasadas, a veces formando parte de una revolución que se despega lentamente, para terminarse por el establecimiento de una estructura nueva; ejemplo, los movimientos religiosos a partir del siglo XV, que desembocan en la Reforma. Estructuras, coyunturas, revoluciones: así podría presentarse la nueva tripartición del tiempo de la historia. En ese contexto se plantean los nuevos problemas, cuya solución va a dar mucho trabajo a los historiadores en los años venideros.

Tomado de La Nouvelle Histoire. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 109-136.

Las estructuras en el análisis histórico

Oscar Zanetti Lecuona

El trabajo de Krzysztof Pomian que ofrece la base para nuestras reflexiones, encierra en su título una definición que pudiera resultar una propuesta equívoca. No conozco el título de la versión original, pero creo que el que ostenta difícilmente pueda achacarse a la “varia intención” del traductor. El problema reside, a nuestro juicio, en que no es posible hablar de una “historia de las estructuras”, como lo haríamos de una historia de las religiones, de las finanzas o de las artes visuales. En estos casos nos referimos a sectores específicos de la realidad, pero para todos está claro que las estructuras no constituyen un segmento cualquiera de la realidad, sino un componente presente de un modo u otro en todos ellos.

Por ello, me parece preferible encuadrar el debate bajo la formulación de “las estructuras en historia”, entendiendo por tal el problema de cómo la historiografía enfrenta las estructuras como una cualidad o atributo esencial de sus objetos de estudio, en su misión de reconstruir y explicar el pasado.

Despejado el posible equívoco, debe reconocerse que el trabajo de Pomian cumple, de manera muy apropiada, la finalidad para la cual se seleccionó. No sólo ofrece una imagen bastante amplia del problema, sino que desarrolla éste en una perspectiva histórica, lo cual contribuye a hacer aún más completo su planteamiento.

Precisamente en esa historia del asunto ubicaríamos la primera de nuestras observaciones. Paradójicamente, porque en este caso se trata de un historiador polaco, aunque radicado en Francia desde hace dos décadas,

Oscar Zanetti Lecuona, licenciado en Historia (1971) y doctor en Ciencias Históricas (1985) en la Universidad de La Habana, en la actualidad es académico de números de la Academia de la Historia de Cuba. Activo colaborador en publicaciones especializadas, ha desempeñado su labor como historiador en encuentros de estudios históricos en Cuba y en el exterior: España, Brasil, Puerto Rico, Estados Unidos. Como coautor ha publicado *United Fruit Company: Un caso del dominio imperialista en Cuba*, *Metodología de la investigación histórica*, *Caminos para el azúcar*; autor, entre otros, de *Los cautivos de la reciprocidad*, *Comercio y poder: relaciones cubano-hispano-norteamericanas en torno a 1898* y *Las manos en el dulce*.

Pomian peca de la misma insuficiencia que ya se señalara en el trabajo introductorio de Jacques Le Goff. En su artículo, la cuestión de las estructuras queda circunscrita al tratamiento que de ella ha hecho la historiografía francesa y, en particular, la escuela de *Annales*.

Sin pretender suscitar una polémica acerca del origen del concepto “estructura” en las ciencias sociales y en la historiografía, no me queda duda de que su empleo tiene una raíz algo más antigua —y también más explícita— que la tesis de Febvre sobre Felipe II y el Franco-Condado. Baste recordar aquel archiconocido —y lamentablemente vulgarizado— prólogo de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en 1859. Es cierto que —como aprecia Pierre Vilar— en la frase “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad...”, así como en otras en que esa idea aparece, ya sea utilizando el vocablo estructura o algún sinónimo, Marx la emplea en calidad de símil o imagen sin detenerse en una formulación conceptual. No será sino años después, en *El capital*, que Marx demostrará, con toda una obra y no con una definición, lo que él entendía por “estructura económica” de la sociedad.¹ Valga, pues, esta precisión para subrayar un olvido que no deja de resultar significativo.

Pero en el mismo ámbito de la escuela de *Annales*, el rastreo de Pomian deja otro importante vacío. Se trata de la relación de Febvre y Bloch con Henri Berr y la *Revue de synthèse historique*, verdadero inicio del movimiento crítico a la vieja historiografía erudita y positivista. Esta ausencia es, a nuestro juicio, tanto o más importante, porque precisamente en la operación de síntesis se puso de manifiesto una de las limitaciones esenciales de la “vieja historia” factográfica. La nueva imagen de la historia que aporta *Annales* será resultado de ese movimiento hacia una síntesis histórica plena, abarcadora, que lleva al primer plano fenómenos y procesos —económicos, sociales, mentales— que apenas habían ocupado espacio en el quehacer del historiador. Tal replanteo de la realidad histórica, en su intención de trascender el mero acontecer, condujo a su “descubrimiento” de las estructuras.

Sin embargo, la visión totalizadora de la historia que propugnaran los fundadores de *Annales*, no se agota necesariamente en un reconocimiento del lugar de las estructuras en el devenir de la sociedad. No sólo resultaba necesaria una imagen integral de la muy diversa y compleja composición del objeto de la historia, sino que ese objeto debía concebirse como un sistema, en el sentido de que se asume la existencia de una interrelación entre sus diversos elementos constitutivos y que, como asegura Pomian en su caracterización de la estructura, “si un elemento de este conjunto cambia, los demás pierden su razón de ser”.

Creo que esto nos conduce a un problema sustantivo que merece considerarse y debatirse con cierto detenimiento: el relativo al sentido, al

¹ P. Vilar: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 53-55.

alcance del análisis de las estructuras en historia. En las formulaciones de Pomian, nos parece advertir un distanciamiento de lo que en propiedad podría estimarse un enfoque estrictamente sistémico del asunto. Así, en un momento del desarrollo de su definición de “estructura” se considera obligado a aclarar: “más bien, las estructuras, pues en el lenguaje de los historiadores esa palabra sólo existe en plural” y continúa exponiendo que se trata de fenómenos geográficos, económicos, sociales, etc., que se mantienen constantes durante un largo período o que evolucionan de forma casi imperceptible. La aclaración resulta importante, pues ella indicaría que la visión totalizadora de la historia que *Annales* propone —según Pomian— concibe al objeto de esta disciplina como una totalidad de estructuras —entre otros componentes, claro está—, pero no como una totalidad estructurada, cuestión esta que creemos clave para entender los logros y limitaciones de esa escuela en la construcción de una síntesis histórica.

Los términos de la cuestión se precisan más adelante, cuando Pomian advierte, ya en tono cuasi programático, que “la historia estructural rechaza de su práctica un determinismo unilateral y simplista que comienza por dividir la realidad estudiada en sectores, para situar a continuación, en uno u otro, las causas que deben explicar ‘en última instancia’, las actividades de los individuos y la evolución de las sociedades”. No se menciona al santo, pero se le conoce por los milagros. Hay aquí una evidente intención de marcar distancia respecto del análisis marxista de las estructuras.

Forzoso es reconocer que tal distanciamiento no carece de motivos fundamentados. Y es que en la práctica de los científicos sociales y de los historiadores marxistas, el análisis estructural ha estado caracterizado, casi podría decirse obsesivo, por la determinación de esa “última instancia”, por el debate —a menudo escolástico— de las formas en que ésta opera, de la autonomía mayor o menor de los diversos sectores de la realidad social respecto del determinante, etc. El resultado obvio ha sido limitar el alcance del análisis de las estructuras y empobrecer, cuando no distorsionar, sus resultados.

En cambio, los historiadores de *Annales* han desplegado el estudio de las estructuras con una muy vasta perspectiva que les ha permitido determinar éstas, desde el campo de las relaciones del hombre con la naturaleza hasta el de las mentalidades colectivas. Su problema se presenta a la hora de integrar tan vasto cuadro estructural, en el momento de la síntesis. Así, en lo que, a nuestro juicio, ha sido el más ambicioso y logrado de los intentos de síntesis de los historiadores de *Annales*, el estudio de Braudel sobre el Mediterráneo en época de Felipe II, el análisis de las estructuras situado en dos planos, el geográfico y el propiamente social, y el de los acontecimientos que forman la tercera parte de la obra, consiguen cada uno de ellos aisladamente una apreciable coherencia, pero no alcanzan a relacionarse entre sí. Con ello, la síntesis, lograda en alguna medida como operación de “reconstrucción”, no alcanza un verdadero sentido explicativo de la totalidad estudiada.

Tras esta experiencia y otras muy importantes en el terreno de la historia regional francesa, nos parece que la escuela de *Annales* se bate en retirada. La aspiración totalizadora se relega o, en todo caso, queda reducida a un horizonte, mientras los estudios históricos tienden a atomizarse, algo que se hace muy evidente en la producción de la llamada “tercera generación de *Annales*”. Los intentos de estudios integrales son escasos y, por lo general, se reducen tanto en espacio como en tiempo. Y aun a esa escala no resultan muy convincentes. Valga como ejemplo el tan ponderado trabajo de E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana*, en el cual se ofrece un fresco impresionante de la vida de una aldea en los estertores de la herejía cátara, con detalladas descripciones de las formas de sociabilidad, de las actividades económicas, de las creencias, hábitos sexuales, etc., pero sin lograr una explicación plausible de por qué la vida de esa aldea era precisamente así.

Otro aspecto del análisis histórico de las estructuras que requiere atención es el del tiempo. Salta a la vista que el tema que nos ocupa debiera haber sucedido —o antecedido— inmediatamente a la sesión dedicada a la “larga duración”. Problemas organizativos impidieron que fuese así y ello nos obliga, en cierta medida, a retrotraernos.

La importancia que se concede al tiempo en el concepto de “estructura” es tal, que prácticamente resulta un componente esencial para su definición. En la clásica formulación de Braudel, que Pomian cita al inicio de su trabajo, este autor advierte que más que “una organización, una coherencia, unas relaciones bastante fijas entre realidades y masas sociales...”, para los historiadores, una estructura resulta, sobre todo, “una realidad que el tiempo desgasta y arrastra durante un largo período”. Todavía más allá, Pomian insiste: “El tiempo de las estructuras es muy lento, casi inmóvil; al extremo, podría decirse, que en el interior de cada tipo de estructura es casi estacionario”.

Resulta clara la inclinación a acentuar una imagen estática de la estructura, que de algún modo se acerca a la “historia fría”, estacionaria, de Lévi-Strauss, quizá buscando con ello un asidero que permita a la historia rivalizar con las ciencias sociales formalizables, como la lingüística y la antropología.

Esta tendencia, como acertadamente apunta Pierre Vilar, encierra un peligro: llamar la atención sobre la resistencia de las supervivencias en detrimento de las fuerzas, materiales y espirituales, de la innovación.² En verdad, esta apreciación del desarrollo histórico no se agota en la determinación de las estructuras y coloca a su lado “coyunturas” y “acontecimientos”, para aprehender fluctuaciones y procesos que se desenvuelven con ritmos diversos, diferenciando —como apunta Pomian— “los objetos que estudia en función de su modo de ser en el tiempo”.

² P. Vilar, ob. cit., p. 66.

Valdría la pena cuestionarse hasta qué punto esta determinación de los fenómenos históricos según sus tiempos, conduce a una fragmentación de la realidad. Sin duda, procesos de naturaleza diversa transcurren con ritmos disímiles, del mismo modo que hay una apreciación diferenciada, un sentido distinto, del tiempo según las culturas. Pero... ¿se trata de magnitudes irreductibles? ¿Es siempre lenta la evolución de las estructuras? ¿Cómo se articulan los procesos históricos en su diversidad temporal? Son todas estas las interrogantes que conviene dilucidar, si se pretende lograr una comprensión de las estructuras como ellas existen en la materia viva de la historia; esto es, como estructuras en funcionamiento, sujetas a un cambio constante por más que éste pueda resultar apenas perceptible.

Insistimos en este punto, porque nos parece indispensable para esclarecer el lugar y el papel de las estructuras en el análisis histórico. Braudel asevera que las estructuras son a la vez apoyos y obstáculos y que “en tanto obstáculos, ellas aparecen como límites (‘envolturas’, en el sentido matemático), de los cuales el hombre y sus experiencias pueden apenas librarse”, y llega a calificarlas de “prisiones de larga duración”. Con ello, la cuestión de las estructuras se instala de lleno en la vieja problemática de los condicionamientos y el alcance de la actividad de los hombres, criaturas de un mundo social que compele a sus miembros, pero que resulta, al mismo tiempo, el producto de las acciones de éstos.

En este terreno queremos situar nuestra última propuesta para el debate, porque precisamente nos parece lo más actual. Contra la optimista apreciación final de Pomian acerca del porvenir de las estructuras y la “tripartición del tiempo” histórico como atractivo central del trabajo futuro de los historiadores, la evolución reciente de la historiografía se ha caracterizado por cierto alejamiento del enfoque estructural. No es que las estructuras, “pasadas de moda”, hayan perdido el interés de los historiadores, pero ciertamente en la última década el debate en torno a las estructuras se ha visto desplazado por lo que un historiador inglés caracterizara como “el retorno de la narrativa”, para subrayar la tendencia hacia una disolución de la historia de los “grandes temas” en una multiplicidad de historias, pequeñas o no, que, centradas en lo individual y cuasi incidental, en las aventuras y desventuras del hombre común, reivindican una visión de la realidad histórica afincada en lo cotidiano.

Creo que esta reacción con toda su carga de subjetivismo, aunque vinculada al fenómeno del posmodernismo y la llamada “crisis de los paradigmas”, tiene un fundamento cierto en la notoria incapacidad de la práctica historiográfica precedente para correlacionar los factores estructurales con la actividad de los hombres, al materializar su empeño por reconstruir el pasado.

El estructuralismo, sea en la “última instancia” marxista, en las “prisiones de larga duración” braudelianas o en cualesquiera de sus variantes, ha tendido a explicar la conducta de los hombres por imposiciones estructu-

rales en su actividad y no en términos de estados internos. Pero todos sabemos que individuos integrantes de una misma clase social y criaturas de una misma realidad estructural, enfrentarán idénticas circunstancias con decisiones tal vez distintas. Constatar esta evidencia no creo que tenga que conducir necesariamente al indeterminismo, pero reflexionar sobre ella nos ayudará a comprender mejor cuál es el papel y el alcance real de las estructuras en la construcción de las explicaciones históricas.

IV. La antropología histórica

André Burguière

“Obligado, por los grandes acontecimientos que debe relatar, a prestar atención a todo aquello que se le presenta sin la debida importancia, él sólo admite sobre el escenario a los reyes, los ministros, los generales y toda esa clase de hombres famosos, cuyos talentos o errores, sus cargos, sus intrigas, han producido la desdicha o la prosperidad del Estado. Pero el burgués en su *ciudad*, el *campesino* en su *choza*, el *gentilhombre* en su castillo, el francés, en fin, en medio de sus trabajos, de sus placeres, en el seno de su familia; esto es, lo que él no puede representarnos”. No es Lucien Febvre quien así se expresa sobre las insuficiencias del historiador, sino Legrand d’Aussy, contemporáneo casi oscuro de las Luces en su advertencia a la *Historia de la vida privada de los franceses* (3 vols.), publicada en 1782. Estas breves líneas señalan bastante bien el campo abandonado por la historia de los acontecimientos y cuya investigación histórica recién ha retomado posesión. En efecto, asistimos, desde la constitución de la escuela de los *Annales*, no al nacimiento sino al renacimiento de una historia antropológica.

HISTORIA DE UN CONCEPTO

La empresa de Legrand D’Aussy resulta significativa a este respecto: de una historia *social* de las costumbres morales de los franceses, cuyo proyecto él se había trazado —esas pocas líneas lo demuestran—, sólo pudo terminar una *Historia de la alimentación* (3 vols.), por otra parte muy bien informada y muy moderna; es a la vez una historia de los productos, de las

Traducción: *Gustavo Du-Bouchet Fernández de Castro.*

técnicas y de los comportamientos alimentarios. El autor sigue un plan temático, indicando mediante esto un enfoque más *estructural* que de acontecimientos. Para él, la historia de las costumbres morales no se expresa por medio de un encadenamiento de fenómenos pintorescos y de innovaciones, sino mediante una mezcla constante de comportamientos heredados (por ende, permanentes) y de fenómenos de adaptación o de invención.

Los precursores

En la época de Legrand D'Aussy, este tipo de sujeto estaba en vías de desaparición del campo histórico, o al menos se estaba situando en el último plano. Desde fines del siglo XVII, la erudición, principalmente de los benedictinos de Saint-Maur y de los *bollandistes*,¹ abandona el comentario de las fuentes escritas para dedicarse a las fuentes públicas. La administración real anima y da facilidades a este desarrollo de una investigación científica sobre la historia del Estado. Se hacía así un enlace duradero. El Estado constituía los fondos de los archivos públicos, que permitían a los historiadores contar con los medios para una búsqueda positiva (fundamentados sobre las fuentes); los historiadores concentran su atención en los acaeceres y los engranajes de la vida pública. En fin, el movimiento filosófico desarrolla en su gran mayoría una concepción idealista y política de la sociedad: el hombre es un animal social, cuyas determinaciones están guiadas por una necesidad de libertad, equidad y racionalidad. La historia de las sociedades debe limitarse a la historia de la vida pública (historia política, historia del Estado, historia de las instituciones) y de las formaciones culturales (*arte y literatura*), en la medida en que el hombre sólo adquiere una dimensión social en la vida pública.

Esta concepción inspira *El espíritu de las leyes*, *Discurso sobre la grandeza y decadencia de los romanos*, tanto como *El siglo de Luis XIV*, los trabajos de la *Enciclopedia*, o bien más tarde inspirará también la obra de un Mably² o de un Condorcet.³ Rousseau fue un caso aparte. Si lo esencial de su reflexión histórica —la que expresa en el *Contrato social*— se aplica al universo político, él considera la sociedad como una producción, y una producción malograda de la historia, y no como la sustancia misma de la historia. Como él supone una historia original, presocial de la humanidad, concibe la posibilidad de una historia antropológica. Pero, como para Buffon, esta historia antropológica sólo resulta localizable en los pueblos sin historia; es decir, en los pueblos salvajes.

Si estos pueblos sin escritura y sin “monumentos” (esta expresión designa en el siglo XVIII todo aquello que es testimonio de un pasado) tienen una historia y si ésta puede dar un sentido a su civilización, debe buscarse

¹ Miembros de una sociedad, mayormente de jesuitas, que a partir del siglo XVII trabajan en la compilación de vidas de santos llamada *Acta sanctorum*.

² Gabriel Bonnot de Mably (1709-1794).

³ M. J. de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794).

en sus modos de vestir y comer, en la organización de su vida familiar, en las relaciones entre sexos, en sus creencias y en sus ceremonias. Las costumbres morales son aquí portadoras de historia, porque sustituyen a las instituciones.

A la sombra de las Luces, algunos viajeros, médicos eruditos o administradores, echan a fines del siglo XVIII una ojeada etnológica a las sociedades históricas y, en particular, a su propia sociedad. Legrand d'Aussy pertenece a este medio. La corriente se ensancha bajo la Revolución y el Imperio, en la empresa del Buró de Estadísticas de Chaptal y de François de Neufchâteau, quien trata, entre otras cosas, de hacer un inventario de los modos de vivir en Francia. La Academia céltica, al dirigir esta tendencia hacia el estudio de las sobrevivencias y de lo esotérico, le quitará toda posibilidad de modificar la orientación de la búsqueda histórica.

Dentro de esta corriente, subproducto de las Luces, sobrevive una muy antigua tradición, ilustrada aún en el siglo XVIII por numerosas obras que se titulan “Tabla histórica” o “Historia natural” de tal provincia o de tal nación, tradición para la cual la definición de la identidad de una sociedad o de una región está en la reconstitución de la historia de sus costumbres, de sus maneras de vivir.

Esta preocupación es tan antigua como el espíritu histórico. Mucho se ha olvidado que Herodoto, el padre de la Historia, en la “investigación” que emprendió “con el fin de que el tiempo no anule los trabajos de los hombres”, experimentaba la necesidad de describir en detalle las costumbres de los lidios, los persas, los masagetas o los egipcios, para explicar el conflicto entre los griegos y los bárbaros. Lo que el historiador retenga del pasado corresponde estrechamente a lo que él quiere comprender o justificar en la sociedad circundante. El estudio de los modos de la vida cotidiana formó parte del pensamiento histórico durante el tiempo en que éste tuvo como principal preocupación exponer el itinerario y los progresos de la civilización. Pero se hizo superfluo a partir del momento en que los Estados-naciones recién constituidos reclutaron la *memoria colectiva*, para justificar mediante el pasado su dominación sobre determinado territorio y su manera de organizar la sociedad.

El positivismo y una historia del acontecimiento

En realidad, dos escuelas históricas coexistieron en Francia hasta el comienzo de la III República: una más narrativa, más cercana a las elites dirigentes, al debate político, heredera de los cronistas, más atenta a reconstituir la génesis de las instituciones o de los conflictos. La otra, más analítica, heredera de la filosofía de las Luces, más atenta a describir las costumbres morales y los comportamientos sociales. Si, en la víspera de 1914, la primera escuela condenó prácticamente a la segunda por seguir los senderos oscuros del ensayismo y del amateurismo, esto se debió a que había llegado mejor que su concurrente a darse un estatuto científico. El auge de las ciencias

sociales más jóvenes, como la *sociología*, incitaba a la historia a redefinir su identidad a partir de un territorio más limitado; por ende, a replegarse sobre la esfera del Estado y de la política. El ideal científico que dominaba los medios intelectuales la obligaba a dotarse de una metodología rigurosa según el modelo de las ciencias experimentales: mas, el elemento de base de la realidad observable, el equivalente de la célula para el biólogo o del átomo para el físico, para ella era el hecho histórico; es decir, el *acontecimiento* que surge en la vida pública.

Pero esta baja de la inclinación *positivista* no es totalmente independiente de la presión política que se ejercía entonces sobre el saber histórico. El ambiente positivista magnificaba el trabajo sobre las fuentes, percibido como la confrontación necesaria con los datos experimentales del saber histórico, tanto más cuanto que el Estado hacía un gran esfuerzo de recolección y organización de fondos de archivos públicos. Para obedecer a los criterios de cientificidad que se ha atribuido, la investigación histórica tiende a confundir la memoria social con la memoria nacional y la memoria nacional con la memoria del Estado. Todo fenómeno que no aparece en la escena pública puede ignorarse por el historiador, no sólo porque no se corresponde con una acción consciente y voluntaria, sino porque se supone que debe escaparse al movimiento histórico.

El caso Michelet en el siglo XIX

No debe simplificarse en exceso el itinerario historiográfico del siglo XIX ni pasar por alto, en particular, la inspiración romántica, subyacente en las grandes empresas históricas que culminan en la obra de Michelet. Su proyecto de “resurrección integral del pasado” lo impele al escribir, por encima de las formas y de las peripecias del ejercicio del poder, las condiciones de vida de la gente oscura. Cuando muestra los efectos de un modo alimentario, como el consumo del café; sobre la sensibilidad y el comportamiento de las élites de la sociedad francesa del siglo XVIII, o bien cuando describe la atmósfera trágica del siglo de Luis XIV, dominado por las crisis alimentarias y la miseria popular, lo hace mediante una oblicuidad esencialmente etnológica que él aborda y trata la realidad histórica.

¿Sería de extrañarse que Michelet haya sido rechazado por la historia positivista y, en cambio, reivindicado por Lucien Febvre como un maestro de la historia de las sensibilidades y de las *mentalidades*? La importancia que él presta a su intuición (las fuentes sólo suministran los síntomas de una realidad que debe reconstruirse) y a su poder de empatía para penetrar en los modos de ver y de sentir de una época —óptica que será la de la etnología—, sólo podía desagradar a una corriente que entendía que el fundamento del saber histórico debía basarse en un planteamiento objetivo y científico de la realidad.

Pero sobre todo por su populismo casi místico, por el papel esencial que atribuye en la historia a los grandes movimientos colectivos, parcialmente inconscientes, y por su tendencia a subestimar la acción de los grandes

y de las instituciones, Michelet resulta inaceptable para la escuela positivista, pero en cambio seduce a los fundadores de *Annales*.

La escuela de *Annales*

La reducción del campo histórico al dominio de la vida pública expresa, de manera indudable, una concepción reductora y centralizadora no sólo del devenir histórico, sino de la sociedad misma. Precisamente contra esta concepción se constituyó la escuela de *Annales*. Igual que los impresionistas, quienes habían lanzado la consigna de abandonar los estudios para irse al aire libre y pintar la naturaleza “en vivo”, los fundadores de *Annales* incitaron a los historiadores a salir de los gabinetes ministeriales y de los salones parlamentarios para ir a observar “en vivo” los grupos sociales, las estructuras económicas; en resumen, abordar cada sociedad en el sentido de su mayor profundidad.

Los historiadores de los períodos más lejanos dieron la mejor acogida a esta consigna. La reticencia de los especialistas de la historia contemporánea no puede atribuirse propiamente a un conservadurismo político: un número notable de ellos, empezando por Seignobos,⁴ enemigo oficial de *Annales*, se ufanan de sus ideas de izquierda, además de tener tendencia, en su práctica historiográfica, a valorizar los movimientos revolucionarios. Pero detrás de estas reticencias se disimula una concepción jerárquica del devenir histórico, encarnada de manera evidente por los dirigentes —hombres de gobierno o líderes revolucionarios— y por las instituciones (el aparato del Estado, el Parlamento, los partidos políticos, etc.). Tal concepción sólo concede una dimensión histórica a lo que justifica, de cerca o de lejos, a los detentores del poder y su visión de la sociedad.

La posición de *Annales* implica, por su lado, cierto populismo: debe otorgarse derecho de ciudadanía a la historia de los humildes a la par con la de los poderosos; el oscuro campesino que mejora una técnica de roturación dentro de un sistema de acciones heredadas y de un paisaje indudablemente inmutable, constituye un agente histórico tan importante como un general que gana una batalla. Pero esta posición se fundamenta más profundamente en una concepción multidimensional de la realidad social, en la cual cada dimensión o, mejor dicho, cada nivel tiene la vocación de trazar su propia historia, además de encontrar un modo de articulación con los otros niveles para poder pergeñar el movimiento de una sociedad. Para los fundadores de *Annales*, la historia de la vida cotidiana era tan sólo un modo de abordar la historia económica y social. ¿Sería sólo por el deseo de modernizar su rótulo que ahora se rebautizó como antropología histórica? Si tratamos de definirla por su dominio —es decir, como el estudio de lo habitual por oposición

⁴ Ch. Seignobos, historiador positivista, autor de obras metodológicas: *Méthode historique appliquée aux sciences sociales* (París, 1901) y con C. V. Langlois: *Introduction aux études historiques* (París, 1898).

a lo excepcional o al acontecimiento—, correremos el riesgo de quedarnos en el mismo punto. Si este estudio se concibe como la descripción del contexto de vida de una época, regresaremos a la más tradicional historia de la vida cotidiana. De la imponente compilación de A. Franklin⁵ *La vida privada de antaño. Costumbres, modas, hábitos de los parisienses desde el siglo XII hasta el siglo XVIII*, publicada a fines del siglo pasado, hasta algunos volúmenes de la mucho más reciente colección *Historia de la vida cotidiana*, se mantiene el mismo tipo de erudición sonriente y anodina que concibe los modos de la vida cotidiana como el decorado de la gran historia, aquella que se hace mediante la confrontación de las voluntades dirigentes y de las instituciones.

EL DOMINIO DE LA HISTORIA ANTROPOLÓGICA

Si el estudio de lo habitual implica el análisis de los grandes equilibrios económicos y sociales subyacentes a las decisiones o a los conflictos políticos, ésa sólo sería la historia económica y social. Una definición mediante el tipo de fuentes que emplea este sector de la historia, no resultaría mucho más pertinente. La historia de la vida cotidiana no deviene antropológica cuando pasa de las fuentes narrativas y externas a las fuentes *seriales*. Simplemente desemboca en la historia económica y social. Es lo que deseaban los fundadores de *Annales* y preconizaban recurrir a las tarifas de *precios* o a los arriendos del diezmo para poder estudiar las fluctuaciones de la producción agrícola, recurrir también a los archivos notariales para tener una idea del abanico de las fortunas y la evolución de los patrimonios familiares, además de dirigirse a los registros parroquiales (antepasados del Estado civil moderno), para realizar la reconstitución del movimiento *demográfico*. Pero en la medida en que estas fuentes registran los datos brutos que no implican ningún punto de vista, ninguna representación construida de la realidad, invita al historiador a reconstituir algunos conjuntos —por ejemplo, mediante un tratamiento estadístico—, para que revelen la tendencia y la lógica de una evolución.

Tal óptica puede desembocar en una reflexión antropológica. Lo mismo que el etnólogo, que utiliza la distancia que él percibe entre su propia *cultura* y la de su campo de observación, para deshacerse de sus propias categorías y reconstituir el sistema lógico de la sociedad que estudia, el historiador puede aprovechar el carácter fragmentado, no construido, de estas fuentes brutas para poder encontrar más allá de la realidad manifiesta los mecanismos y la lógica que explican tal coyuntura —lo que llamamos una época—, o bien tal evolución. La misma óptica puede aplicarse a las fuentes cualitativas o literarias, en la medida en que ésa conduce a interesarse sistemáticamente en lo que los discursos dominantes de una sociedad disimulan o pasan por

⁵ A. Franklin: *La vie privée autrefois*, 12 vols., 1890.

alto. “Temo que las personas a quienes he confiado mis intenciones —escribe Marc Bloch en la introducción a *Los reyes taumaturgos*— me hayan considerado más de una vez víctima de una curiosidad extravagante y bastante fútil”. *This curious by-path*⁶ *of yours* —así un amigo inglés calificaba su empresa—. Si *Los reyes taumaturgos* sigue siendo un libro ejemplar para la antropología histórica,⁷ debe, más que al problema estudiado, al modo en que Marc Bloch abordó este problema, a su arte del *by-path*, camino desviado para lograr directamente un sistema de representaciones enterradas.

El poder no siempre está donde se le sitúa

Nada es más clásico y más machacado que el estudio de la institución monárquica francesa o inglesa. Aunque los especialistas, comprendidos quienes se han interesado en la teoría del absolutismo, en la realeza por derecho divino, han dejado de lado la secuencia ceremonial —en general, después de la coronación—, durante la cual el soberano ejercía un poder curativo: vestigios rituales a los cuales los testimonios más tardíos sólo prestan un valor anecdótico más o menos folclórico. Pero esta extravagancia que persiste prácticamente hasta la edad industrial en el ceremonial de las monarquías francesa e inglesa, no sólo las distingue de la mayor parte del resto de las monarquías europeas, sino revela la dimensión mágica de la imagen de la realeza tal como ésta sobrevive en las representaciones colectivas. “En muchos aspectos —señala Marc Bloch—, todo este folclor nos dice mucho más que cualquier tratado doctrinal”. De una vez se encuentra indicada la vía que lleva del estudio del folclor a una verdadera antropología histórica. Dejado durante mucho tiempo a los aficionados, al esoterismo y a lo pintoresco, el folclor es portador de sentido para el historiador, y precisamente a causa de su *marginalidad*. Su aparente insignificancia en el seno del juego social resulta indicadora de que un sentido importante ha sido invertido en él y sigue manteniéndose. Lo propio del poder es nunca estar allí donde se le sitúa; por esta razón, la historia de las instituciones deja la impresión de acumular citas incumplidas. Indudablemente resultaría absurdo querer demostrar que la función esencial del rey de Francia o del de Inglaterra consistía en ser un brujo sanador. Pero el recuerdo obstinado de esta función original o mítica en el ceremonial demuestra que ésta sigue teniendo un sentido en la época moderna: asienta de manera simbólica, y al mismo tiempo corporalmente, el carácter sagrado —por tanto, legítimo— del poder real que las instituciones y los juristas se contentan con afirmar.

Todo pasa como si cada sociedad tuviera necesidad de anular su transparencia para poder existir, confundir los senderos tanto ante ella misma como ante el mundo entero.

⁶ *By-path*: rodeo (caminos).

⁷ M. Bloch: *Les Rois thaumaturges*, A. Colin, París, 1961.

Desde hace tiempo, el antropólogo está familiarizado con este principio de opacidad que caracteriza toda realidad social. Él sabe que siempre debe contornearse lo que una sociedad declara sobre sí misma para poder comprenderla. Los historiadores, por el contrario, pasan tanto más trabajo para apartarse de la mitología oficial, cuanto que muchas veces ellos mismos contribuyeron a construirla o a transmitirla. Estudiar la historia de un ritual vinculado a una institución monárquica, la historia de una técnica agrícola, como la de la aradura o la práctica del barbecho, seguir la evolución del consumo de la carne o del uso de tal o cual “fondo de cocina”, buscar dar una fecha o explicar las prácticas contraceptivas en la Francia del Antiguo Régimen: ninguno de estos sujetos podría resultar de interés para otro sector de la historia, sea éste la historia de las instituciones, la historia de las técnicas, la historia económica o la historia demográfica. Por ende, la antropología histórica no tiene dominio propio. Corresponde a una óptica que siempre vincula la evolución considerada con su resonancia social y con los comportamientos que ella engendró o modificó.

LA ÓPTICA DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La vieja obra de A. Franklin, *La vida privada de antaño*, y el libro de Fernand Braudel, *Vida material y capitalismo*,⁸ tratan los mismos tópicos: el hábitat, el traje, la alimentación, etc., para Francia (la primera obra), y en este mundo preindustrial (la segunda obra). A. Franklin sólo nos propone una especie de repertorio histórico de la vida cotidiana, mientras que Fernand Braudel escribió un libro de antropología histórica. Él no se contentó con enumerar los objetos que llenan el universo cotidiano, sino que mostró cómo los grandes equilibrios económicos, los circuitos de intercambio fabricaban y transformaban la trama de la vida biológica y social; cómo los comportamientos se integraban en el gusto, en los gestos repetidos, cierto producto recién importado de otro continente... o de otra clase social, transformando la innovación en hábito.

Para rejuvenecer la antigua denominación “historia de las costumbres”, podríamos definir la antropología histórica como una historia de los hábitos: físicos, gestuales, alimentarios, afectivos, mentales. ¿Pero qué hábito no es mental? “Sin duda alguna, a la historia y a la economía podría asignarse el estudio de las relaciones de fuerza”, escribe Marc Augé⁹ en un ensayo sobre la etnología del poder, “y confiar a la antropología el estudio de las relaciones de poder”. Lo propio de la antropología sería estudiar los fenómenos a través de los cuales se designa una sociedad y una cultura; fenómenos que no resultarían significantes —para utilizar el lenguaje de este tiempo—, sino significados; o sea, digeridos e interiorizados por la sociedad.

⁸ F. Braudel: *Vie matérielle et Capitalisme*, A. Colin, París, 1967.

⁹ M. Augé: *Pouvoir de vie, Pouvoir de mort*, Flammarion, París, 1977.

Cuidémonos de hacer una definición cerrada. La antropología histórica corresponde quizá más a un momento que a un sector de la investigación histórica. Hoy en día atraen los nuevos métodos y las nuevas problemáticas, tal como fue para la historia económica y social de los años 50. La revista *Annales*, si se considera la evolución de sus contenidos durante los últimos años, refleja con particular nitidez este desplazamiento teórico. Más que trazar un cuadro de las recientes adquisiciones de la antropología histórica, que además no podría ser exhaustivo, incluso si nos limitamos a los trabajos de los historiadores franceses, queremos indicar algunos puntos de concentración ejemplares de las investigaciones y del debate historiográfico.

HISTORIA DE LA ALIMENTACIÓN

Las primeras investigaciones publicadas bajo este título en *Annales* a fines de los años 50, y recientemente reagrupados por J. J. Hémarquier bajo el título: *Para una historia de la alimentación*,¹⁰ tenían como objetivo esencial la reconstitución de una historia del consumo: las raciones asignadas a las tripulaciones de los barcos, a los miembros de una comunidad religiosa o a los ingresados en un hospital, documentos que indican a la vez las cantidades y la naturaleza de los alimentos; en fin, contratos de salarios (como aquellos que Emmanuel Le Roy Ladurie pudo estudiar en el Languedoc)¹¹ que fijaban la parte en especie que el empleador se comprometía a suministrar al jornalero o al compañero bajo forma de ración alimentaria, dibujan a largo plazo una curva contrastada del consumo popular, reflejo indirecto de las fluctuaciones económicas y demográficas: aumento de la ración de carne en el siglo XV hasta inicios del XVI, la época del “hombre escaso” y del abundante pastoreo; luego reducción progresiva hasta la casi desaparición de la parte de carne en el régimen alimentario de las clases populares desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVIII. La presión demográfica y la falta de flexibilidad de la producción agrícola condujeron a un cultivo general de las tierras que extiende en extremo los trigales y reduce las manadas. La caída de los salarios y de la renta de los pequeños propietarios y la depauperación del régimen alimentario de la mayoría iban a la par.

La alimentación, fenómeno cultural y económico

Un mecanismo sencillo —casi demasiado sencillo— somete el régimen alimentario a las “tijeras maltusianas”; es decir, a las variaciones inversas de la carga demográfica y de los recursos disponibles. Pero, a través de una evolución directamente dominada por la fluctuación de los equilibrios

¹⁰ J. J. Hémarquier: “Pour une histoire de l'alimentation”, en *Cahier des annales*, no. 28, 1970.

¹¹ E. Le Roy Ladurie: *Paysans du Languedoc*, Flammarion, París, 1969.

económicos y sociales, aparecen resistencias e itinerarios aberrantes: así, el curioso itinerario del maíz traído de América desde los primeros viajes, acogido con reticencia por el consumidor español. Después de hacer una breve aparición localizada en Francia, se expande ampliamente en los Balcanes. Bajo el nombre de “trigo turco”, el maíz regresará a nuestro país un siglo más tarde, para insertarse en el sistema agrícola empobrecido del suroeste, sustrayendo a la población a las hambrunas periódicas. Así, igualmente sucedió con la subida hacia el norte del olivo en el siglo XVI, colonizando el Languedoc y la Provenza y trayendo a la alimentación popular un apreciable sustitutivo de las grasas animales ausentes de la mesa del pobre. Paradoja de la cronología y de los intercambios culturales: el momento en que expulsan a los marranos y moriscos, en que persiguen a los conversos, los españoles adoptan en gran escala como fondo de cocina el aceite de oliva, durante largo tiempo un distintivo de la cultura del infiel. “En su conjunto —escribe Marc Bloch en un artículo de *La Enciclopedia Francesa*—, la historia de la alimentación se parece a un aparato registrador en el cual se inscriben con retrasos debidos a resistencias psicológicas todas las vicisitudes de la economía”.¹²

Incluso, cuando una innovación alimentaria sufre la presión de la penuria o de la hambruna, no podrá arraigarse si no responde a los criterios del gusto de la región. No fueron las regiones de Francia, cuyo estado de los suelos se prestaba mejor al cultivo de la papa, las primeras en acoger este cultivo, sino las regiones (Limousin y Auvernia) donde podía sustituir el alimento de base tradicional; es decir, la castaña. De aquí dimana la extraña permanencia del gusto y de las compartimentaciones regionales en los hábitos alimentarios de la Francia contemporánea, como nos lo revela el mapa de las grasas y de los fondos de cocina realizado a partir de una *investigación* de Lucien Febvre: preferencias en las cuales se hallan las huellas de migraciones vegetales, como la subida del olivo hacia el norte; de sistemas agrícolas antiguos, como el mantenimiento del uso de la manteca en ciertas regiones del oeste convertidas en pastoreos y productoras de leche, o de fronteras culturales, como la línea que divide el sur del Jura consumidor de aceite y el norte consumidor de mantequilla.

La segregación y la permanencia de los hábitos alimentarios, su relativa sensibilidad a las mutaciones del medio económico, ¿sólo podrían explicarse mediante un mecanismo de fidelidad a las normas aprendidas? Las preferencias alimentarias representan uno de los mayores soportes de la identidad cultural. Pero también son el producto de la segregación social. El interés de los recientes trabajos realizados acerca de la historia de la alimentación —en particular, aquellos que se vinculan a la investigación de la vida material, promovidos por *Annales*—, está en haber utilizado únicamente las fuentes cuyo entorno social está claramente marcado: la introducción del café, del

¹² M. Bloch: “L'alimentation de l'ancienne France”, en *L'Encyclopedie française*.

tabaco o de los alcoholes de destilación, no tiene mucha significación para el historiador, mientras no pueda determinar el impacto o el periplo social de estos nuevos productos.

La alimentación, índice dominante del nivel de vida

No sólo los recursos alimentarios disponibles en determinado estado de la producción agrícola y de los intercambios se reparten de un modo tan desigual como los otros recursos, respetando las diferencias sociales; sino que puede afirmarse que, hasta la primera época industrial, por constituir la alimentación un índice dominante del nivel de vida, el gusto debía designar de modo ostensible la desigualdad social, fuera mediante el abuso (signo de dominación) o por la abstención de ciertos productos (signo de dependencia): así, el gusto para las salsas y los platos muy condimentados resultó, hasta el siglo XVIII, típico de la gastronomía aristocrática. Por el contrario, el lugar de la mantequilla en la vida campesina bretona hasta comienzos del siglo XX, resultó fuente esencial y a veces única del ingreso monetario de los pequeños campesinos, se vendía en su totalidad y, por tanto, estaba ausente de su propia mesa. El folclor atestigua esta exclusión; en particular, a través de las leyendas de las brujas ladronas de mantequilla.

La segregación, así como la confrontación social, también se expresan en los hábitos alimentarios, como lo atestigua la historia del pan. En la Francia del Antiguo Régimen, cada capa social consumía un tipo particular de pan, que Olivier de Serres hacía corresponder a los tres órdenes de la sociedad. Maloin declara en 1766: “Se ha dejado el pan negro al pueblo para que no adopte hábitos de abundancia”. Las clases populares consumían el “pan moreno” o el “pan de *brode*”, a base de *méteil*,¹³ que era a la vez el más negro y el más nutritivo. Las clases altas consumían el “pan de capítulo”, muy blanco, hecho de harina de trigo candeal finamente cernida (equivalente al pan de molde actual), o el “pan de Gonesse”, buen pan hecho de trigo candeal (equivalente al pan de consumo corriente actual).

La respuesta provocadora —y, sin duda, apócrifa— de María Antonieta, “si no tienen pan, que coman tortas”, ilustra muy bien el simbolismo social que se daba bajo el Antiguo Régimen al consumo del pan; esta respuesta tuvo además un carácter profético, pues la Revolución decretó la torta para todo el mundo. Más exactamente, impuso normas estrictas para la composición del pan y orientó al pueblo de las ciudades hacia el consumo del pan blanco; conquista social pero regresión dietética, pues este pan refinado, pero pobre en calorías, que para los ricos representaba una alimentación acompañante, para el consumo popular de las grandes ciudades devino alimento básico. La papa siguió un itinerario inverso: despreciada por la aristocracia hasta la Revolución, conoció en el siglo XIX, según la expresión de Marc Bloch, un verdadero ascenso social.

¹³ *Méteil*: mezcla de centeno y trigo candeal.

Mediante distintas obras dedicadas a la sensibilidad alimentaria del siglo XIX, Jean-Paul Aron pudo mostrar cómo el arte de la mesa se convirtió entonces en una inversión privilegiada de la cultura burguesa.¹⁴ Después de adquirir sus cartas de nobleza en las mesas aristocráticas y de sufrir la influencia racionalizadora del gusto italiano, que impuso a la sucesión de los platos una progresión marcada de lo salado a lo azucarado, la gastronomía se instala bajo la Revolución en los restaurantes de lujo abiertos por los antiguos “oficiales de boca” de las casas principescas. En el siglo XIX se convierte en una oportunidad de *sociabilidad* de hombres, en la cual la burguesía invierte su necesidad de placer y de consumo ostentoso. Frente a la indigencia alimentaria del proletariado urbano, la burguesía afirma su rango a través del refinamiento y exceso. En la evolución de los comportamientos alimentarios se cruzan, pues, la historia económica, la historia social y la historia de los sistemas culturales. La antropología histórica tiene como tarea precisa rendir cuenta de estos cruzamientos.

Una historia del cuerpo

Hasta época muy reciente, la antropología representaba en Francia (en el sentido que tenía en el siglo XVIII) el estudio de los caracteres físicos de las distintas poblaciones y de su evolución. Por contaminación del sentido anglosajón, abarca actualmente el dominio de la etnología. Pero, debido al espíritu de contradicción propio de los historiadores, éstos demoraron más en aceptar la primera característica de la antropología. Sus búsquedas fueron frenadas por una interrogante previa: ¿Es el *cuerpo* objeto de historia? ¿Pueden encontrarse, entre la evolución de la especie y el ciclo biológico, formas de cambio más complejas, vinculadas tanto con el medio histórico como con el medio cultural?

¿Deben considerarse las transformaciones del aspecto físico de las poblaciones como una forma del cambio social? Las investigaciones llevadas a cabo por el doctor Sutter, según las medidas de los candidatos a la Escuela Politécnica desde mediados del siglo XIX, así como las publicadas recientemente por Emmanuel Le Roy Ladurie y un grupo de investigadores del Centro de Investigaciones Históricas a partir de los datos antropométricos de los reclutas, pusieron en evidencia un aumento regular de la talla media de los franceses en el transcurso de un siglo.¹⁵

Este aumento de la talla, resultante en especial de la regresión del número de gentes de talla pequeña, parece estar vinculado al progreso económico y al mejoramiento de las condiciones de vida: la talla media de los varones es notablemente más alta desde el siglo XIX en la Francia del norte

¹⁴ J.-P. Aron: “Essai sur la sensibilité alimentaire à Paris au XIX^e siècle”, en *Cahier des annales*, no. 25, y *Le mangeur du XIX^e siècle*, Mouton, París-La Haya, 1972.

¹⁵ E. Le Roy Ladurie y J.-P. Aron *et al.*: *L'Anthropologie du conscrit français*, Mouton, París-La Haya, 1972.

y del este; o sea, en las partes más desarrolladas de Francia. Este aumento también se debe tanto al nivel social como al de instrucción.

El régimen alimentario de la primera infancia y de la adolescencia, además de todos los elementos del modo de vivir que conoció un individuo durante los años de su crecimiento —comprendida su educación—, pueden haber inhibido o estimulado su desarrollo físico. Las correlaciones estadísticas confirman una evolución conjunta de la talla y del bienestar, quizá demasiado fácilmente. La orientación actual de la biología, que niega toda influencia del medio sobre la trasmisión de los caracteres hereditarios, ¿resulta compatible con las explicaciones del historiador que hace al medio socioeconómico responsable de todos los cambios en el aspecto físico de las poblaciones?

¿Un vínculo entre la historia de las enfermedades y las crisis socioeconómicas?

Los recientes trabajos sobre la historia de las enfermedades y de las epidemias nos invitan a desconfiar tanto de las interpretaciones puramente biológicas como de las estrictamente socioeconómicas. Así, con relación a las grandes “mortandades” de la Europa preindustrial: los historiadores-demógrafos (en particular, Meuvrert,¹⁶ Goubert¹⁷, Baehrel,¹⁸ este último con un punto de vista bastante distinto) evidenciaron una estrecha relación entre estas crisis y la subida de los precios de los granos y el aumento brutal de la mortandad. El mismo calendario de esta mortandad, que tiene sus primeras alzas durante los dos o tres meses precedentes a la nueva cosecha, recalca la vinculación de causa-efecto entre el aumento de los precios como consecuencia de una mala cosecha, el rápido agotamiento de las existencias que condena a los más pobres a la hambruna en los últimos meses del “año-cosecha” y el alza de la mortandad. Ésta, estimulada por la hambruna, prosigue a causa de las epidemias que caen sobre una población debilitada, como lo atestiguan, a la vez, numerosos documentos (por ejemplo, en la correspondencia de los intendentes) y la curva de los fallecimientos, que alcanza nuevas cimas durante los meses del verano.

Los fenómenos epidémicos parecen —al menos para el siglo XVII— integrarse bastante bien en el ritmo *cíclico* de las crisis trigueras y, por tanto, ampliar las catástrofes socioeconómicas. El medio microbiano devendría agresivo y mortífero sólo a partir del momento en que la población, debilitada por la subalimentación, no podría resistirlo. Es cierto que el *primum movens* de estas crisis sigue siendo el azar climático, aunque la responsabilidad histórica la tiene la sociedad, la cual, a través de las contradicciones

¹⁶ J. Meuvrert: “Récoltes et Populations”, en revista *Population*, INED, 1946.

¹⁷ P. Goubert: *Beauvais et Beauvaisis*, SEVPEN, París, 1960. (Retomado con el título: *Cent Mille Provinciaux au XVII^e siècle*, Flammarion, París, 1968.)

¹⁸ A. Baehrel: *Une croissance: la Basse-Provence rurale*, SEVPEN, París, 1961.

y los callejones sin salida de su sistema económico, teje su propio destino biológico.

Este esquema pareció tranquilizador para el antropocentrismo del historiador, al punto que quiso extenderlo a todos los tipos de epidemias. Sin embargo, si es cierto, por ejemplo, que la peste estalló en 1348 —a semejanza de una explosión nuclear— en una Europa en vías de sobrepoblarse y, por ende, en situación de gran vulnerabilidad biológica; si es igualmente evidente que la peste sólo dejó de manera definitiva a Francia (la última epidemia fue la trágica peste de Marsella de 1720) después que el país se libró de las grandes hambrunas cíclicas (la última fue la del terrible invierno de 1709), ¿cuántas epidemias se propagaron sin la ayuda de una mala cosecha? En cuanto a Francia, podemos observar que cuando pareció que la peste había sido vencida, siguieron los asaltos periódicos de la viruela a lo largo del siglo XVIII y del cólera en pleno siglo XIX.

Una historia natural de las enfermedades

M. D. Grmek propuso recientemente la hipótesis de una historia autónoma, puramente biológica, de las enfermedades infecciosas.¹⁹ Una enfermedad que habría sido virulenta en cierto período histórico, habría refluído con posterioridad, no porque los hombres hubieran logrado vencerla, sino porque otro bacilo hubiera tomado su lugar. Los gérmenes de todas las enfermedades posibles no circulan de modo permanente y desde siempre en el conjunto del planeta. E. Le Roy Ladurie pudo mostrar que la unificación biológica del mundo constituye un fenómeno tardío, posterior al descubrimiento de América. En realidad, nuestras sociedades no tuvieron que enfrentar todas las enfermedades bacteriológicas a la vez, sino cierto grupo de enfermedades; son sistemas nosológicos que evolucionan según un mecanismo de incompatibilidad. Un nuevo bacilo sólo podría insertarse en el sistema después de expulsar la enfermedad de la cual es el antídoto. Al parecer, hay incompatibilidad entre la lepra y la tuberculosis, lo cual explicaría que el auge de esta última en la época contemporánea en Europa haya coincidido con la desaparición de la primera. Una oposición del mismo tipo, según M. D. Grmek, podría existir entre el bacilo de la peste y el de la seudotuberculosis.

Lo mismo que hay una historia natural del *clima*, sería absurdo negar la posibilidad de una historia natural de las epidemias. La gran peste de 1348, para retomar el mismo ejemplo, resulta tanto de un cambio en la población de ratas como de un cambio en la población humana de Europa: la migración de la rata negra (*Rattus rattus*) suministraba a la peste un sustrato, el cual, agregándole la densidad de la población humana, iba a desempeñar el papel de reservorio y vector permanentes. No resulta suficiente hundir los fenóme-

¹⁹ M. D. Grmek: "Préliminaires d'une étude historique du monde", en *Revue suisse d'histoire*, 1973, y *Le Territoire de l'historien*, Gallimard, París, vol. 2, 1975.

nos dentro de un contexto socioeconómico para conferirles una dimensión histórica. Si se observa que éstos obedecen a mecanismos físicos, sobre los cuales el control social no tiene un agarre verdadero, no hay razón alguna para disimular esta autonomía.

Pero reconstituir la historia de un fenómeno epidémico, también es analizar el modo en que la organización, las normas culturales de una sociedad pudieron asimilar las coacciones del medio natural y enfrentarlas, y poner de manifiesto lo que está en juego socialmente y las formas de relaciones con el cuerpo que cada época expresa por mediación de sus comportamientos biológicos. En este campo, la tarea específica de la antropología histórica consiste en sacar a luz, a la vez, los puntos y los mecanismos de articulación entre las coacciones naturales y las normas socioculturales. Por ejemplo, pudo advertirse que las conductas históricas, en el sentido psiquiátrico de este término, aquellas que Charcot trataba aún a comienzos del siglo en su clínica de la Salpêtrière, fueron evacuadas por nuestras sociedades industriales, salvo en sus márgenes más arcaicos y bajo una forma a la vez residual y fuertemente ritualizada: es el caso de los *tarantulés des Pouilles* estudiados por el etnólogo italiano De Martino.²⁰

Esta desaparición corresponde, sin duda alguna, a una transformación de los modos de expresión de la afectividad y, en particular, de la expresión corporal. En un sistema económico que valoriza la organización, el ahorro y el rendimiento, los comportamientos están incitados a practicar una mayor disciplina o, mejor dicho, una mejor economía del cuerpo, a buscar el conformismo y la neutralidad para preservar la homogeneidad y la flexibilidad del tejido social. En cambio, en la Francia del Antiguo Régimen, solicitada por un modelo religioso ascético y represivo, sobrevive aún entre los campesinos como entre las clases populares urbanas el recurso a un lenguaje somático, a la expresión, mediante el cuerpo, de los impulsos reprimidos, cuando se trata de resolver una situación de angustia y conflicto. E. Le Roy Ladurie analizó muy bien este asunto con relación a los *Camisards*, guiándose por los primeros escritos de Freud. Un estudio del mismo tipo podría emprenderse sobre otros fenómenos de “trances”, como el de los convulsionarios del cementerio de Saint-Médard, reflejo negativo del jansenismo popular parisiense.

Comportamiento y organización de la sociedad

En un libro ejemplar, Norbert Elias²¹ propuso una hipótesis general de la evolución de los modelos de comportamiento y, en particular, de las relaciones con el cuerpo en la civilización europea.²² A partir del siglo XVI, un proceso de civilización habría impuesto inicialmente a las clases dirigentes,

²⁰ E. de Martino: *La Terre des remords*, Gallimard, París, 1966.

²¹ N. Elias, nacido en 1905, en Alemania, profesor en Inglaterra.

²² N. Elias: *La Civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1974.

y después de manera progresiva al conjunto de la sociedad, por los canales de los modelos educativos (en particular, los numerosos tratados de “civilidad pueril”), una actitud de pudor y de autodisciplina en cuanto a las funciones fisiológicas y de desconfianza con relación a los contactos físicos. La ocultación y el distanciamiento de los cuerpos resultarían la traducción, en las conductas individuales, de la presión organizadora y, por tanto, modernizadora, que los Estados burocráticos recientemente constituidos ejercían sobre la sociedad; la separación en clases de edad, la separación de las personas con conductas desviadas, el encierro de los pobres y de los locos, el ocaso de las solidaridades locales, pertenecen al mismo movimiento global, difuso y ampliamente inconsciente de remodelación del cuerpo social.

Hoy en día, las investigaciones prolongan hacia el pasado (es decir, hasta el período medieval) esta compleja historia de la socialización del cuerpo: una forma de acercamiento físico familiar como el despiojamiento, rito de sociabilidad que abarcaba todas las capas sociales en el siglo XIII, se hace estrictamente popular en el siglo XVI y una sobrevivencia incongrua en el medio campesino del XVIII; o, contrariamente, cierto gesto del brazo que expresa resignación o insulto queda como extraña constancia desde el siglo XIII hasta el XX en el repertorio semiológico del cuerpo. La investigación emprendida por Le Goff acerca de la historia de los *gestos* debería permitir sacar a luz, a través de la evolución de los estilos posturales, de las técnicas del trato social y del lenguaje del cuerpo, los mecanismos de permanencia o inflexión, de concurrencia, de resistencia o de imitación que caracterizan la historia social del cuerpo.

Historia de los comportamientos sexuales

Ningún problema ilustra mejor la dificultad para asignar a la antropología histórica un campo y objetos específicos, que la historia de los comportamientos sexuales. Ninguna otra investigación puede sacar tanto provecho de este tipo de acercamiento. ¿Cómo insertar la *sexualidad* en el campo del historiador? ¿Como una práctica? Las fuentes demográficas o judiciales ofrecen cierto número de puntos de referencias, a partir de los cuales puede reconstruirse la evolución de las prácticas sexuales: el registro sistemático de los *nacimientos* en Francia, en los registros parroquiales desde mediados del siglo XVII, permiten construir, a escala de una parroquia, una microrregión o una ciudad, la curva de los nacimientos ilegítimos y de las concepciones prenupciales hasta el final del Antiguo Régimen y seguir así las fluctuaciones de la sexualidad extraconyugal. Precisión muy relativa: J.-L. Flandrin²³ emitió la hipótesis —a decir verdad, difícilmente verificable por testimonios más directos que los “distingos” sutiles de los casuistas del siglo XVII—, de que

²³ J.-L. Flandrin: “Contraception, mariage et relations amoureuses dans l’Occident chrétien”, en *Annales E. S. C.*, 1969.

hubieran existido dos tipos de comportamiento sexual hasta en los tiempos más rigurosos del Antiguo Régimen: el comportamiento conyugal que observaba la prohibición de las prácticas contraceptivas, y un comportamiento extraconyugal (fuera antes o después del *matrimonio*), que empleaba la contracepción. Las distinciones de casuistas como Sánchez, quien atribuía una mayor gravedad al pecado de Onán (o sea, a las prácticas contraceptivas) cuando se cometía en el matrimonio, habrían estimulado implícitamente este dimorfismo. Incluso si ponemos entre paréntesis la posibilidad de un comportamiento propio de la sexualidad extraconyugal, resulta obvio que el registro de los nacimientos ilegítimos nunca fue tan fiable como el de los legítimos: abortos, infanticidios, pero especialmente partos clandestinos y, en el caso de los adulterios, falsas paternidades que disimulan en cada época, a pesar de la vigilancia de la justicia o de la comunidad, una parte importante de estos nacimientos.

Investigaciones como la de J. Depauw,²⁴ llevada a cabo en la ciudad de Nantes en los fondos de las declaraciones de embarazos, permiten un acercamiento más preciso al fenómeno y facultan un análisis más fino: si en la segunda mitad del siglo XVIII se nota una expansión de la sexualidad extraconyugal, observable en los registros parroquiales mediante una notable elevación de la tasa de nacimientos ilegítimos, conviene sobre todo tener en cuenta las nuevas tendencias de esta ilegitimidad que traduce un nuevo clima afectivo y moral: estos nacimientos son cada vez menos el fruto de amores con criadas o de aventuras al margen de las convenciones sociales que no podían desembocar en matrimonio. Corresponden en un número cada vez mayor a relaciones entre hombres y mujeres de medios sociales compatibles, enredos que habrían podido terminar en casamiento.

Transformaciones de los comportamientos sexuales a fines del siglo XVIII

No subestimemos el valor de nuestras curvas demográficas. Si los nacimientos ilegítimos por sí mismos sólo ofrecen una indicación de tendencia insegura, una evolución paralela de la tasa de ilegitimidad y de la tasa de las concepciones prenupciales adquiere un sentido evidente. No obstante, casi todas las curvas que se desprenden de las múltiples monografías de parroquias rurales o urbanas que tenemos actualmente para las diferentes regiones de la Francia del Antiguo Régimen, indican con matices, entre un *bocage* o un litoral normando, por ejemplo, más liberales y una cuenca parisiense más conformista, porcentajes de nacimientos ilegítimos y de concepciones prenupciales muy débiles en la segunda mitad del siglo XVII y en los inicios del XVIII; en cambio, todos los registros a partir del siglo XVIII muestran una alza conjunta de la ilegitimidad y de las concepciones prenupciales. Es la señal de una transformación incontestable de los comportamientos y de la moral sexuales.

²⁴ J. Depauw: "Amour légitime et société à Nantes", en *Annales E. S. C.*, 1972.

¿Pero cómo interpretar esta evolución? ¿Asistimos a la aparición de una nueva ética sexual y de una nueva sensibilidad, o a un simple relajamiento de las coacciones después de la normalización ascética querida y realizada por la reforma católica? La inexistencia o las lagunas de los registros parroquiales para el siglo XVI y la primera mitad del XVII, nos impiden prolongar las curvas hacia el pasado. Otras fuentes poco cuantificables, como las judiciales (reales, religiosas o municipales) o los testimonios, pueden hacernos sentir el clima moral y el estilo de los comportamientos. Las investigaciones de J. Rossiaud²⁵ sobre la delincuencia sexual en las *ciudades* del Ródano, en los siglos XV y XVI en particular, nos ofrecen la imagen de una sociedad bastante liberal en cuanto a la sexualidad adolescente y masculina. La prostitución, muy extendida, no se estimaba una infamia, y a veces estaba instalada en establecimientos oficiales, lugares destacados de sociabilidad masculina regentados o, al menos, controlados por las autoridades municipales. Las violaciones eran frecuentes y débilmente reprimidas.

No puede pasarse por alto el tono atrevido con que los textos de la época se expresan sobre las cosas del amor. La bastardía constituye una tara benigna y extendida. Todo indica que reina cierta libertad en los comportamientos morales en el conjunto de la sociedad. El cierre progresivo de los burdeles en la segunda mitad del siglo XVI, la aparición de una legislación más represiva de los nacimientos ilegítimos, constituyen, entre otras cosas, los signos de un endurecimiento moral y de un repliegue forzoso de la sexualidad en la vida conyugal. En realidad, las prácticas sólo tienen sentido con relación al código que se supone las inspira.

¿Pero en qué medida dependían éstas de la abundante literatura teológica encargada de definir la moral conyugal y de indicar en rasgos generales cuáles eran las prácticas sexuales permitidas y cuáles, las prohibidas?

Michel Foucault, en un brillante ensayo acerca de la historia de la sexualidad, mostró recientemente hasta qué punto la civilización occidental había encerrado y reducido en un discurso interminable la sexualidad.²⁶ Entiéndase que no sólo enterró las prácticas bajo una multitud de comentarios religiosos, jurídicos, médicos, políticos, sino que también tenía la necesidad de hablar del asunto; es decir, disimular y a la vez confesar la sexualidad, una forma de placer, un modo de vivir la sexualidad. Eso no quiere decir que todos los tipos de discursos referidos a este asunto se comuniquen entre sí. Nada prueba, por ejemplo, que los debates entre teólogos casuistas y rigoristas del siglo XVII, o incluso los rudimentos de teología del matrimonio que se enseñaban al bajo clero, tuvieran la más mínima audiencia dentro de la masa de la población analfabeta.

²⁵ J. Rossiaud: "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au xv^e siècle", en *Annales E. S. C.*, 1976.

²⁶ M. Foucault: *La Volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.

La contracepción, una práctica antigua

Resultaría ilusorio querer explicar todo cambio en los comportamientos sexuales con una modificación de las mentalidades religiosas. Como ejemplo tomaremos la aparición de los comportamientos malthusianos: Philippe Ariès, en su libro sobre la *Historia de las poblaciones francesas y su actitud frente a la vida*, fue el primero en recalcar esta mutación importante de los comportamientos demográficos, que él situaba en los finales del siglo XVIII.²⁷ Los primeros estudios minuciosos de la evolución de la fecundidad legítima indican una ruptura en la época de la Revolución francesa, lo que hizo que algunos historiadores no vacilaran en hacer del *birth control* francés un producto de la Revolución. La merma general del sentimiento religioso a fines del siglo XVIII hubiera llevado a las parejas a liberarse de las interdicciones de la Iglesia para con las prácticas contraceptivas. La Revolución francesa, y más en particular el reclutamiento, al llevarse a los hombres jóvenes lejos de su campanario, habría contribuido ampliamente a la difusión de las técnicas contraceptivas, no mágicas, como el *coitus interruptus*, especialmente condenado por los teólogos.

El desarrollo de las investigaciones en *demografía histórica* nos obliga hoy a remontarnos a los tiempos de la difusión de las prácticas contraceptivas. Éstas aparecen en la cuenca parisiense entre los campesinos, en el curso de los dos últimos decenios del siglo XVIII, aunque probablemente surgieron desde mediados de ese siglo en las ciudades. Louis Henry había creído poder mostrar que algunos sectores de las clases dirigentes tenían en este dominio un papel de innovadores: así, la aristocracia²⁸ (algunas cartas de Madame de Sévigné a su hija lo confirman de manera explícita) o la burguesía ginebrina limitan los nacimientos desde la segunda mitad del siglo XVII.²⁹ Sin embargo, un estudio reciente de A. Perrenoud³⁰ acaba de demostrar, en lo concerniente a Ginebra, que el fenómeno en cuestión abarca desde esta época el conjunto de la sociedad. En fin, las tasas de fecundidad legítima que se obtienen para algunas parroquias rurales del suroeste de Francia, parecen indicar que se practicaba cierta contracepción difusa desde el siglo XVII.

Philippe Ariès propuso la idea de que las prohibiciones de la Iglesia habrían hecho “impensable” la contracepción durante largo tiempo. Al interiorizar estas interdicciones, la población habría olvidado las burdas técnicas conocidas y practicadas desde la Antigüedad. La reaparición de las prácticas representaba, por ende, una mutación cultural irreversible. Esta hipótesis parece que debe reconsiderarse. Desde finales de la Edad Media

²⁷ P. Ariès: *L'Histoire des populations françaises*, coll. Point, Le Seuil, París, 1948, 1971.

²⁸ L. Henry y C. Lévy: “Ducs et pairs de France sous l'Ancien Régime”, en *Population*, 1960.

²⁹ L. Henry: *Anciennes familles genevoises*, PUF, París, 1956.

³⁰ A. Perrenoud “Malthusianisme et protestantisme”, en *Annales E. S. C.*, 1974.

hasta comienzos del siglo XVII, cierto número de obras religiosas aluden, para condenarlas, a la existencia e, incluso, a la gran difusión de estas prácticas. Por tanto, ya no nos resulta imposible pensar, como nos invitan a hacerlo algunas curvas demográficas (para Italia, Inglaterra, etc.), que la limitación de los nacimientos habría podido desaparecer temporalmente a fines del siglo XVII en algunas regiones debido a la propaganda y a la represión religiosa, para resurgir en la segunda mitad del XVIII, cuando se debilitó la influencia de la Iglesia.

¿Ha tenido la Iglesia por sí sola un papel decisivo en la mutación de los comportamientos? Un interesante, si bien tardío, documento, la carta que envió monseñor Bouvier, obispo de Le Mans, a la Sagrada Penitencia en 1849 para que se le precisara la posición de la Iglesia tocante a la limitación de los nacimientos, manifiesta que en esta diócesis, donde la masa de la población había devenido malthusiana, los fieles se mostraban sorprendidos y turbados cuando se les interrogaba en la confesión sobre sus prácticas contraceptivas. No es la descristianización lo que favoreció la difusión de la contracepción, sino que, por el contrario, la adopción de un comportamiento malthusiano creó, en muchos casos, un problema de conciencia y alejó de la Iglesia a algunas capas de la población.

El poco peso de las interdicciones religiosas en la difusión de la contracepción

Las numerosas investigaciones realizadas por los demógrafos y los sociólogos acerca de la introducción del *birth control* en algunas poblaciones del Tercer Mundo, muestran que las interdicciones religiosas de la contracepción tuvieron un peso mucho menor que la estructura familiar, o las relaciones afectivas y la comunicación dentro de la pareja. Por ejemplo, la población negra cristianizada de Puerto Rico adoptó el *birth control* con mayor facilidad que la población de la India, cuya *ideología religiosa* no prohíbe las prácticas contraceptivas. En lo tocante a Europa, y en especial a Francia, se ha tratado demasiado de vincular la contracepción en sus inicios con las actitudes religiosas y no de un modo suficiente con las actitudes familiares. Antes de este malthusianismo a nivel de la sexualidad, en la sociedad del Antiguo Régimen se había instalado un malthusianismo a nivel de la nupcialidad: el casamiento tardío —en particular, para las mujeres— tendía, desde el siglo XVI, a limitar el tiempo de fertilidad de las parejas. El retraso de los matrimonios (y el mantenimiento del celibato), el regreso de la contracepción, el surgimiento de una nueva concepción de la niñez y de una nueva sensibilidad conyugal, componen un sistema cultural de transición que la organización económica (por un espíritu ahorrativo) y social (mediante la consolidación de la familia nuclear) han promovido y prolongado a la vez.³¹

³¹ A. Burguière: “De Malthus a Weber: le mariage tardif et l’esprit d’entreprise”, en *Annales E. S. C.*, 1972.

Historia de la célula familiar

El interés que se pone desde hace unos 15 años en la historia de la estructura y de la sensibilidad familiar, señala la necesidad de analizar en conjunto los comportamientos biológicos, las formaciones sociales y las representaciones mentales que los inspiran. El universo del parentesco, polo privilegiado de la antropología histórica, constituye precisamente el nivel de articulación de la reproducción biológica y de la reproducción social. Georges Duby,³² a propósito del Maconnais durante la alta Edad Media, y E. Le Roy Ladurie,³³ con relación al Languedoc del siglo xv, mostraron cómo antaño el desmoronamiento del Estado y la disolución del tejido social habían reactivado y reestrechado los vínculos de parentesco: la constitución de poderosos linajes en la aristocracia del Maconnais, la reagrupación en *familias* ensanchadas, las *frérêches*, e incluso la creación notarial a veces de seudofamilias en el Languedoc. El vínculo familiar parece tener en la Francia de la Edad Media, y más en general en la sociedad del Antiguo Régimen —cuya organización estatal ya había agotado ampliamente todas las formas de solidaridad locales o infrasociales—, un papel de instancia de apelación. Desde el momento en que la depresión demográfica incita a la reagrupación de los patrimonios y el Estado no ofrece una protección suficiente, la familia retorna sus derechos, deviene un bastión, y el universo del parentesco absorbe la vida social.

Permanencia de las estructuras de parentesco en las sociedades históricas

¿Instancia de apelación u organización subyacente? En páginas admirables de *La sociedad feudal*, consagradas a los “vínculos de sangre”, Marc Bloch evidenció cómo el sistema feudal había regulado las relaciones sociales y la circulación del poder, basándose en el modelo del vínculo carnal.³⁴ En Montaillou, a fines del siglo xiii, lejos del aparato estatal y no tan lejos del aparato religioso, los campesinos oc-parlantes no podían concebir un vínculo social no legitimado y materializado por un vínculo carnal. Estos campesinos pertenecían a una casa que era algo así como un cuerpo permanente de linaje y trataban, mediante casamientos o apadrinamientos, de extender el clan familiar.³⁵ Las numerosas investigaciones realizadas en la actualidad sobre la familia, como prolongamientos de los libros precursores de Norbert Elias³⁶ y de Philippe Ariès,³⁷ revelan que si el Estado, desde el siglo xvi,

³² G. Duby: *La Société aux XI^e et XII^e dans la région mâconnaise*, A. Colin, París, 1954.

³³ E. Le Roy Ladurie: *Paysans du Languedoc*, Flammarion, París, 1969.

³⁴ M. Bloch: *La Société féodale*, Albin Michel, París, 1939, segunda parte, libro I.

³⁵ E. Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan*, Gallimard, París, 1975.

³⁶ N. Elias: *La Civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1974.

³⁷ P. Ariès: *L'Enfant et la Vie familiale sous la France d'Ancien Régime*, Plon, París, 1960. (Retomado, Le Seuil, 1973, 1975.)

sustituye progresivamente en Francia a la familia en todas sus funciones jurídicas y sociales, mediante el grupo familiar seguirá actuando durante todo el Antiguo Régimen sobre los comportamientos económicos, afectivos, morales y religiosos.

Podemos preguntarnos, pues, con relación a la Francia del Antiguo Régimen, si detrás de las instituciones oficiales no hay estructuras elementales de parentesco que siguen organizando la sociedad como lo hacen en las “sociedades sin Estado”. En lo concierne a los matrimonios, las únicas reglas manifiestas son las interdicciones canónicas: el estudio de la literatura y de las prácticas jurídicas de la Iglesia, a partir de los fondos de archivos de las oficialidades (lo que Jean-Marie Gouesse,³⁸ para la Normandía, yo mismo³⁹ para el centro de la cuenca parisiense, y otros también, hemos emprendido desde hace unos años), revela un modo de clasificación que tiene relación con aquellos que Claude Lévi-Strauss identificó en ciertas sociedades primitivas. El análisis de las formas de alianza, tal como yo lo hice, por ejemplo, en una parroquia de la región parisiense del siglo XVIII, donde se mantiene una tasa de consanguinidad particularmente alta, muestra, más allá de las estrategias sociales tendentes a preservar el patrimonio, a mantener el rango e, incluso, a mejorarlo, procedimientos de “reeslabonamiento de alianza”; Martine Segalen⁴⁰ y Françoise Zonabend⁴¹ describieron lo mismo con relación a las comunidades rurales de la Francia contemporánea. Después de haber creído durante largo tiempo que, en nuestras sociedades complejas históricas, la organización social determinaba la alianza, descubrimos hoy, según monografías precisas, que pueden aplicarse ciertos conceptos de la antropología estructural en lo tocante al parentesco.

PERSPECTIVAS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Mediante el estudio del universo mental, la antropología histórica prosigue hoy las investigaciones más fecundas. El concepto de *mentalidad*, introducido por Lucien Febvre⁴² en el lenguaje de los historiadores, era bastante inseguro y bastante abierto para asimilar el aporte de otras disciplinas. El peligro habría sido encerrarla en un ámbito netamente psicológico, que resultaría rápidamente anacrónico, o en una historia de las ideas siempre dispuesta a deducir los mecanismos mentales de una época de las doctrinas y de las grandes construcciones que ésta produjo.

³⁸ J. Gouesse: “Parenté, Famille et mariage en Normandie aux XVII^e et XVIII^e siècles”, en *Annales E. S. C.*, 1972.

³⁹ A. Burguière: “Endogamie et communauté villageoise; la pratique matrimoniale: Romainville au XVIII^e siècle”, en *Quaderni storici*, 1976.

⁴⁰ M. Segalen: *Nuptialité et alliance: le choix du conjoint dans une commune de l'Eure*, Maisonneuve et Laisse, París, 1972.

⁴¹ F. Zonabend: “Parler famille”, en *L'Homme*, 1970.

⁴² L. Febvre: “Folklore et folkloristes”, en *Annales*, 1939.

Otra vez aquí la antropología conquistó la historia por las expresiones más anodinas, menos formuladas de la vida cultural: las creencias populares, los ritos que impregnan la vida cotidiana o se sujetan a la vida religiosa, las culturas minoritarias o clandestinas; dicho brevemente, el folclor. Al comentar una obra de André Varagnac que define el folclor como un conjunto de creencias colectivas sin doctrina, prácticas colectivas sin teoría, Lucien Febvre se preguntaba: “¿Es tan fácil trazar la frontera entre lo ‘deducido’ y ‘lo aceptado tal cual’, sin hacer deducciones? ¿Ésta no pone en peligro —prosigue este autor— la misma génesis de nuestras concepciones científicas, las relaciones históricas de lo mágico y de lo matemático, la sustitución progresiva de las relaciones lógicas y cuantitativas con influencias cualitativas o irracionales?” Los comportamientos menos argumentados de una sociedad, como los cuidados del cuerpo, los modos de vestirse, la organización del trabajo y el calendario de las actividades cotidianas, reflejan un sistema de representación del mundo que los vincula en profundidad a las formulaciones intelectuales más elaboradas, como el Derecho, las concepciones religiosas, el pensamiento filosófico o científico.

Reencontrar este vínculo mediante un inventario de las significaciones y la descripción de las categorías que organizan un discurso mítico, determinar el simbolismo de los gestos, eso trataron de hacer las investigaciones precursoras sobre la sociedad medieval de Jacques Le Goff, en lo relacionado con las representaciones del tiempo,⁴³ del trabajo⁴⁴ y el folclor religioso,⁴⁵ o los análisis de Georges Duby⁴⁶ acerca del sentido del donativo y del gasto ostentoso en la sociedad del alto Medioevo. El libro de Yves Castan, *Honestidad y relaciones sociales en el Languedoc*,⁴⁷ describe, a partir de los archivos judiciales cuyo interés antropológico no está por demostrar, la forma y estabilidad de la noción del honor, como valor de intercambio y comunicación, en la Francia meridional del siglo XVIII. Los intentos de análisis estructural hechos por J. Le Goff y E. Le Roy Ladurie con relación al tema de Mélusine⁴⁸ o en relación con el guerrero en el bosque por J. Le Goff y P. Vidal-Naquet,⁴⁹ nos muestran la posibilidad, mediante el análisis de los

⁴³ J. Le Goff: “Temps de l’Eglise et temps du marchand”, en *Annales E. S. C.*, 1960. (Retomado en *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1978.)

⁴⁴ J. Le Goff: “Temps du travail dans la crise du XIV^e siècle”, en *Le Moyen Age*, LXIX, 1963. (Retomado en *Pour un autre Moyen Age*, ed. cit.)

⁴⁵ J. Le Goff: “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, en *Annales E. S. C.*, 1967.

⁴⁶ G. Duby: *Guerriers et Paysans*, Gallimard, París, 1974.

⁴⁷ Y. Castan: *Honnêteté et Relations sociales en Languedoc*, Plon, París, 1975.

⁴⁸ J. Le Goff y E. Le Roy Ladurie: “Mélusine maternelle et défricheuse”, en *Annales E. S. C.*, 1971.

⁴⁹ J. Le Goff y P. Vidal-Naquet: “Lévi-Strauss en Brocéliande”, en *Critique*, 1975, a propósito de Yvain, de Chrétien de Troyes.

sistemas de representación, de vincular entre sí los diferentes niveles de expresión de una época y deducir así el modelo, y no sólo esto, sino también hallar en estas “*prisiones de larga duración*” el hilo del tiempo y la lenta mutación de las categorías que inspiran el movimiento de la historia.

Más cerca de nosotros, a las puertas de la sociedad industrial, descubrimos un mundo extraño: la Francia del Antiguo Régimen. Nos aparece como extraño, porque en lugar de explicar cómo se desmoronó o cómo se preparaba el porvenir, los historiadores actuales tratan de comprender cómo este régimen se mantuvo, se reprodujo, y cómo sobrevive aún en los poros de la sociedad actual. Los trabajos de Maurice Agulhon⁵⁰ sobre la inserción de la cultura política en la sociedad meridional, representan el esfuerzo mejor realizado para antropologizar el análisis político y describir con otros términos que los de advenimiento o mutación espontánea, la formación de la Francia contemporánea. La *política* no es un acopio puro de ideas programáticas producidas por las “elites conscientes” y por los partidos nacidos durante la crisis revolucionaria y que se hubiera difundido progresivamente en el conjunto del cuerpo social mediante su propia capacidad de convencer y movilizar. Para impregnar la vida social, la política tuvo que convertirse en algo distinto a ella —estaríamos tentados de decir que en algo más que ella misma—; no sólo un ajuste del proyecto de poder, sino un modo de comunicarse con los otros y de comprender el mundo. La política tuvo que abrazar las formas tradicionales de la vida de relación y, en particular, esta “*sociabilidad*”, en la cual se afirma, como lo expresa Maurice Agulhon, el particularismo cultural de la Francia meridional. Entre la “arlesiana” y la “batutera”, Agulhon esboza un análisis de los “aspectos formales de la vida y de los mecanismos políticos”.

Mona Ozouf⁵¹ y Michel Vovelle⁵² han retomado recientemente la misma óptica con relación a las fiestas revolucionarias y señalaron las formas simbólicas, las prácticas rituales, a las cuales tuvo que acogerse el discurso ideológico para fabricar los comportamientos políticos de la Francia actual. Dicho más ampliamente, la constitución, a partir de la Revolución francesa, de una información estadística continua permite a los historiadores hacer un lento descenso hacia el tiempo presente, siguiendo las resistencias y los desplazamientos de todos los componentes antropológicos de Francia. La investigación de François Furet y Jacques Ozouf⁵³ sobre “la alfabetización de la Francia contemporánea” y aquella que prosigue hoy en día sobre “el fenómeno rojo y blanco” —es decir, el sistema bipartidista que abarca la geografía electoral de Francia—, tienden a hacer resaltar los remanentes de

⁵⁰ En particular, en M. Agulhon: *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, París, 1968, y en *La République au village*, Plon, París, 1970.

⁵¹ M. Ozouf: *La Fête Révolutionnaire*, Gallimard, París, 1976.

⁵² M. Vovelle: *Les Métamorphoses de la fête en Provence*, Flammarion, París, 1976.

⁵³ F. Furet y J. Ozouf: *Lire et écrire*, 2 vols., Minuit, París, 1978.

modelos culturales antiguos y compartimentados (por regiones, clases sociales, etc.) bajo la aparente homogeneidad de nuestra unidad nacional. Estas investigaciones tratan, ante todo, no de indicar la evolución en su evidencia lineal, sino los mecanismos de la evolución, las formas que debe adoptar el cambio para poder ser aceptado.

Pertenecemos al espíritu del tiempo. A fuerza de observar el movimiento de la historia, llegamos a olvidar que somos parte de ella. Hay una coyuntura del saber histórico, como hay una historia de la coyuntura. Esta ciencia poco teorizada, aplicada en sus inicios al análisis del cambio, la historia, más que cualesquiera otras ciencias sociales, está destinada a sufrir el cambio. Si la antropología ejerce hoy tal influencia sobre los historiadores de las sociedades europeas, al punto que éstos son propensos a rechazar toda concepción lineal del desarrollo histórico, se debe a que los bloqueos, las fases de equilibrio e, incluso, las de regresión que ellos identifican en la sociedad del Antiguo Régimen, ponían en entredicho la noción de progreso. Se debe también a que la noción de progreso y la mística del desarrollo están puestas en entredicho por la sociedad en favor de la cual interrogamos al pasado; por tanto, para el historiador, la antropología es un mal transitorio. Para nosotros, la antropología corresponde a la necesidad de reencontrar las distintas sucesiones del cambio, hacer su inventario, comprender los mecanismos y afirmar la pluralidad.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 137-165.

¿Antropología histórica o historia antropológica?

Eduardo Torres-Cuevas

Cuando André Burguière escribía el artículo que hoy comentamos, no podía imaginar que, dos años después, un grupo de hechos ajenos al trabajo intelectual, harían perecer a las principales figuras que habían encarnado el espíritu de las ciencias sociales francesas en las décadas precedentes. Efectivamente, en marzo de 1980, Roland Barthes muere en el hospital de La Pitié-Salpêtrière pocos días después de haber sido atropellado en la calle por un camión; seis meses más tarde, en noviembre de ese año, Louis Althusser, en una crisis maniaco-depresiva, estrangula a su esposa y es ingresado en el hospital de Sainte-Anne; no había transcurrido un año de este último hecho cuando Jacques Lacan fallece afásico. El ciclo luctuoso se cierra el 24 de junio de 1984, cuando Michel Foucault muere de SIDA. De este modo, en los inicios de la década del 80, cuatro de las principales figuras, que habían dado vida al mundo intelectual del estructuralismo, desaparecen. Pero la magnitud de la caída era mucho más sensible. La década del 70 había comenzado con la pérdida de Lucien Goldmann y terminaba no sólo con el fallecimiento de las figuras mencionadas, sino, además, con la de quien había alcanzado los más altos quilates y la más extensa labor creadora de la posguerra, Jean-Paul Sartre, muerto también en 1980.

En realidad, ya a finales de los 70, el movimiento de pensamiento que ellos habían impulsado desde muy diversas perspectivas, empezaba a perder

Eduardo Torres-Cuevas, licenciado en Historia (1969), doctor en Ciencias Históricas, profesor principal de Historia de Cuba en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Director de la Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz de esa Universidad y de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí, es, a su vez, presidente de la Academia de la Historia de Cuba y miembro de la Academia de la Lengua de Cuba. Conferencista y ensayista es autor de *Antología del pensamiento medieval*; *Obispo Espada: Ilustración, reforma y antiesclavismo*; *José Antonio Saco. Acerca de la esclavitud y su historia*; *Antonio Maceo. Las ideas que sostienen el arma*; *Félix Varela: los orígenes de la ciencia y conciencia cubanas*; *En busca de la cubanidad e Historia del pensamiento cubano*. Es coautor de *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1798)*.

su hegemonía en el mundo intelectual francés. Una fuerte ofensiva se llevaba a cabo, en lo fundamental, contra el estructuralismo, el cual, para muchos, representaba el aspecto más creativo del movimiento. En verdad, la impugnación era más de fondo, pues de hecho iba dirigida a todos los paradigmas que habían tenido sus expresiones en las ciencias sociales en ese período. Después del violento ataque al estructuralismo, le tocaría el turno al marxismo. De esta ofensiva no escaparon ni el psicoanálisis, ni el existencialismo; tampoco los intentos de asociación de estos paradigmas, como el existencialismo marxista de Sartre o el freudomarxismo de los frankfurtianos, ni el freudoestructuralismo de Lacan, ni el estructuralismo marxista de Althusser. Los puntos centrales de la nueva actitud intelectual podían visualizarse en el llamado “redescubrimiento del sujeto” y en la vuelta a la historia y a la historicidad. Sin embargo, aunque se hablaba de una “superación postestructuralista”, el fondo del problema residió en que sólo podía ser tal, si antes se había asimilado y rigurosamente decantado lo que había sido la propuesta, no sólo estructural, sino también de todo el mundo creativo de las décadas anteriores, como agudamente observa François Dosse. Los disparos de quienes desconocieron las interioridades de ese movimiento, me parecen muchas veces dirigidos a la nada, al asesinato consciente de las hojas sin que siquiera se hayan atrevido a mover la tierra para conocer las raíces del árbol y, con ellas, la savia que lo nutre. Ello pudiera ampliarse a casi todas las corrientes fundadoras de las ciencias sociales, las que muchos, ya en los finales de la década del 80, decidieron arrojar con demasiada prisa al cesto de lo inservible.

El gran legado intelectual de los años 40 a los 80, uno de los momentos creativos más importantes para las ciencias sociales, estuvo en la apoteosis del pensamiento crítico —que no dejó tema vedado ni teoría cerrada y acabada—; en la arrasadora y transformadora voluntad emancipadora de las jóvenes ciencias sociales que buscaban, a toda costa, su legitimación, y en el desarrollo y propuesta de métodos de investigación que traspasaran la esfera de lo aparente y fenoménico, como lo intentó y logró Lucien Goldmann, al analizar las condiciones sociales a través de un sistema de relaciones inteligible y racional entre la realidad social y la creación cultural. El trabajo de Goldmann sirvió como definición de la verdadera sociología de la literatura, superando así las tradicionales historias de la literatura y, a la vez, el simplista sociologismo causalista incapaz de entender la naturaleza del fenómeno artístico. Pero este autor no constituyó una excepción. La creación de proyectos y métodos profundizadores —que traspasaran la superficie para penetrar a fondo en las relaciones más internas y menos visibles de los hechos, textos, contextos y realidades sociales o científicas— animó a autores que inscribieron sus nombres con las nuevas propuestas en el campo de las ciencias sociales. Louis Althusser obligó a abandonar la lectura lineal de los textos de Marx, imponiendo así una nueva actitud intelectual entre los marxistas. Con otros muchos dio la señal que exigía el olvido de la actitud pasiva ante los textos de los *fundadores*. El marxismo dejó de ser

una teoría acabada y con respuesta para todo, para retomar de nuevo a Marx, “redescubrir” su riqueza y, aún más, recuperar el espíritu creador, transformador, revolucionario y permanentemente en construcción del marxismo. Abrió una polémica... y esto ya fue mucho. Michel Foucault, con sus contundentes argumentos en la *Arqueología del saber* y en sus propuestas del documento-monumento, nutrió a las jóvenes ciencias sociales de elementos clave para su desarrollo. Muy particular fue el subversivo Claude Lévi-Strauss, con su *Antropología estructural* y *El pensamiento salvaje*, quien marcó con su sello la antropología y la propuesta estructural.

Si bien estos nombres no se sitúan a la altura de los “Padres Fundadores”, también y con justo título llamados los “Descubridores” de las ciencias sociales —Marx, Comte, Durkheim, Weber—, sí ocupan un lugar destacado en el de los llamados “Conquistadores” de los métodos de penetración de las ciencias sociales.

Colocado el movimiento intelectual de los 80 en la recuperación —no pocas veces irracional— de la irreductibilidad del sujeto a una comprensión racional, totalizadora y científica, la antropología en un concepto distanciado del de Lévi-Strauss, generó tendencias que sirvieron de fundamentación a la llamada crisis de las ciencias sociales. Por otra parte, resulta interesante que la vuelta a la historia no tenía nada que ver con los historiadores, sino más bien con la crisis de los filósofos. En este sentido adquieren un distanciamiento notable el oficio, los métodos, los objetivos y el carácter mismo de la historia, de las abstractas, metafísicas y diluyentes tendencias de la filosofía de la historia. Mientras los primeros —los historiadores— tratan de penetrar la realidad acerca de los documentos-monumentos, la filosofía de la historia se mueve en un universo de abstracciones que tiene por objetivo fundamentar concepciones preestablecidas en la búsqueda de definiciones abarcoradoras. La diferencia en el método resulta esencial: mientras el historiador va al conjunto de hechos para inducir de ellos lo general, la tendencia de estas corrientes filosóficas fue partir de una generalización abstracta, apriorística, que se impone con posterioridad a la historia. Nunca me cansaré de repetir, una y otra vez, el párrafo de Marx en el cual sustenta el verdadero carácter del pensamiento marxista en este aspecto: “A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social aseguran el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor, y, al mismo tiempo, demasiado escarmio)”. Y más adelante: “He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aún presentando palmarias analogías, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de esos procesos históricos

por separado y comparándolos luego entre sí, encontraríamos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultando que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica”.¹

Lo más importante de todo el movimiento intelectual del período, encerrado en agudos debates y con puntos de vista irreconciliables, fue la creación de la conexión epistemológica entre teoría, metodología y práctica social y científica concretas. Así, el investigador consciente debía dar cuenta de la naturaleza de tal conexión: todo modelo estaba asociado a su instrumentación y la instrumentación, en su práctica, validaba el modelo y, a la vez, conocía y reconocía un objeto concreto de estudio que se correspondía con determinada realidad social o cultural. En particular, el estructuralismo antropológico, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico, constituía un paradigma para interpretar las funciones sociales de la cultura, aunque tiene su origen en el estructuralismo lingüístico. Lo caracterizó la búsqueda de constantes y el rechazo del sujeto consciente en provecho de las estructuras inconscientes. Todo el programa estructuralista puede resumirse en el intento por sistematizar el conocimiento de las estructuras inconscientes de la sociedad. El método estructuralista intentaba el análisis sistémico que nunca relacionaba simultáneamente totalidades y unidades, ni los componentes entre sí, ni la estructura y su función, ni la diacronía con la sincronía. Su proceder era “por partes”, con la aspiración de llegar a reconstruir el todo; o sea, con la aspiración de llegar a explicar “la estructura de las estructuras”. Se trataba de la búsqueda de una lógica explicativa de la evolución de la naturaleza y de los cambios del conocimiento, la sociedad y la cultura. Pero el estructuralismo partió de determinadas premisas que generaron la reacción de los historiadores. Aunque hablaba de sincronía y diacronía, el análisis estructural resultó esencialmente sincrónico, con lo que expulsó el tiempo —es decir, la historia— del análisis social. Jacques Le Goff me confesaba la alegría que experimentó con la teoría de la “larga duración” de Fernand Braudel que devolvía con toda fuerza el tiempo, en su relación con las estructuras sociales, a las ciencias sociales. He pensado que la historia, por su madurez, su modo de probarse constantemente en el ejercicio de la investigación, por el acumulado cultural, teórico y metodológico, por el objeto concreto que trabaja, y por resultar la menos joven de las ciencias sociales, estaba mejor preparada para resistir no sólo las “modas” intelectuales, sino también las teorías que podían parecer en abstracto muy atractivas, pero que sólo se hubieran validado en una producción con resultados científicos y sociales. De aquí lo difícil de los apriorismos en la historia y la inconsistencia de las ideas sin un resultado investigativo. No obstante, creo necesario aclarar dos elementos alrededor de este tema. El primero es que

¹ Carlos Marx: *El capital*, Apéndice. Cartas sobre el tomo I, FCE, México, 1959, pp. 710-712.

el concepto de estructura ya lo utilizaba Carlos Marx en el prefacio a la *Crítica de la economía política*. Pero ello no constituye lo más importante. La aplicación que hace en su obra mayor, *El capital* —esto es, su método de investigación—, implicó dejar asentado un uso sistémico que sólo podía definirse a través del concepto de estructuras, si bien éste bastante alejado del utilizado por Lévi-Strauss. Dejaba, entonces, establecido, a través del concepto de *modo de producción*, el carácter multiestructural de todo sistema histórico. No se trataba de la simplificación maniquea entre estructura y superestructura, sino de la presencia simultánea, interrelacionadas e interactuadas, de las numerosas estructuras que componen el conjunto social. Ello abarcaba desde lo más simple hasta lo más complejo; desde las estructuras económicas hasta las estructuras ideológicas y mentales. De este modo, el marxismo, como método y como teoría, se convertía en un método y en una teoría para la historia, para el historiador, entendiendo por historia no sólo el pasado sino también el presente. Es decir, una teoría de la historia que deviene arma para actuar de manera consciente en la historia, no sólo como espectador que conoce una materia, sino más bien como actor en la materia de ese conocimiento; dicho de otro modo, no sólo como historiador que conoce y escribe la historia, sino también como ciudadano que contribuye a la transformación de su sociedad.

El trabajo de André Burguière me resultó fascinante, porque, justamente por ser elaborado por un historiador, tiene la solidez de una larga cultura antropológica que sobrevive a los embates de las coyunturas. No resultaría ocioso retomar la idea de que las ciencias sociales no son coyunturales. Obedecen a un largo proceso de aplicación y agotamiento de métodos y teorías; a un largo proceso de conocimiento una y otra vez decantado; a la búsqueda de un perfeccionamiento que descansa en lo logrado y se propone resolver lo no logrado. A diferencia de la tendencia a una antropología abstracta relacionada con un hombre abstracto, Burguière nos sugiere una antropología que investiga en los objetos, en los hábitos, en la acción simple y cotidiana del hombre común, no para quedarse en la enumeración de los datos, sino para demostrar en lo cotidiano “cómo los grandes equilibrios económicos, los circuitos de intercambio fabricaban y transformaban la trama de la vida biológica y social; cómo los comportamientos integrados al gusto, a los gestos repetidos del consumo de un cierto producto importado de otro continente... o de otra clase social, transforman la innovación en hábito”. La propuesta, por ende, no es recrearse en el Hombre abstracto y con H, sino incursionar en los componentes reales de *los hombres*, porque las definiciones antropológicas no estarían preestablecidas, sino que sólo podrían señalarse con posterioridad al estudio de su vida cotidiana. La importancia de este trabajo, además, se inscribe para nosotros en la llamada de atención sobre nuestros descuidos, que, por supuesto, el autor ignora. Hemos hecho historia de los grandes acontecimientos y de las grandes figuras; pero la historia del hombre común, esa historia del pueblo

que para todos los que hemos leído a Michelet o a Marx se convierte en razón y obsesión, salvo raras excepciones, está por hacer. Para Burguière, la búsqueda de la historia total centra el sentido de la antropología histórica; pero si la búsqueda antropológica se inserta en la historia, y ante el temor del equívoco que puede surgir de la idea de una historia de otro corte, parece mucho más recomendable hablar de una búsqueda histórica de carácter antropológico que formaría parte de una comprensión totalizadora de los procesos sociales. Si se entiende este sugerente trabajo como el llamado a ocuparnos de un área de la historia hasta ahora descuidada y que nos permite tener una comprensión más real y acabada de la sociedad que estudiamos, entonces habremos ganado en el perfeccionamiento del oficio de historiador y del modo de conocer e interpretar la historia, nuestra historia.

V. La historia de las mentalidades

Philippe Ariès

Lucien Febvre contaba una historia que reproduzco aquí de memoria, sin verificarla en el texto, porque, tal como ha quedado en mis recuerdos —deformada, simplificada, poco importa—, siempre me ha parecido una aplicación sorprendente de la difícil idea de mentalidad... Temprano en la mañana, el rey Francisco I abandonaba el lecho de su amante para regresar de incógnito a su castillo. Pasó entonces ante una iglesia en el momento justo en que las campanas llamaban al oficio divino. Conmoverlo, se detuvo para asistir a la misa y rezar devotamente.

El hombre de hoy, sorprendido por la proximidad entre un amor culpable y una piedad sincera, puede elegir entre dos interpretaciones.

Primera interpretación: la campana del santuario despierta en el rey el arrepentimiento de su pecado y reza para pedirle a Dios perdón por la falta que acaba de cometer. No puede, sin hipocresía, ser al mismo tiempo el pecador de la noche y el devoto de la mañana. Con lo cual actuaría como el hombre de hoy, al menos, el hombre de cierta racionalidad, que no ha leído a Dostoievski o que desconfía de Freud, el magistrado o el jurado del tribunal municipal. Está convencido que la coherencia moral es natural y necesaria. Los seres en quienes ésta no existe son juzgados como anormales y excluidos de la sociedad. Esta normalidad constituye un valor invariable: a cierto nivel de profundidad y generalidad, la naturaleza humana no cambia. Tal interpretación será la de un historiador clásico, tentado a reconocer en todos las épocas y en todas las *culturas* —al menos civilizadas y, *a fortiori*, cristianas— la permanencia de los mismos sentimientos.

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

La otra interpretación es, por el contrario, la del historiador de las mentalidades. El rey era tan espontánea e ingenuamente sincero en sus devociones como en sus amores, y no sentía en absoluto ninguna contradicción. Entraba en la iglesia como en el lecho de su amante, con la misma impetuosidad inocente. La autenticidad de su rezo no se alteraba por los olores de la alcoba. La hora del arrepentimiento vendrá más tarde.

Hoy, la casi simultaneidad de emociones contradictorias ya no se tolera por la opinión común. Pese a los esfuerzos por hacerla admisible, a través de la psicología de las profundidades, en fin de cuentas repugna a la opinión, aun cuando parece tomarla en consideración. Antaño, este fenómeno parecía, por el contrario, enteramente natural. No sólo se trata de la diferencia entre un cristianismo sensible, supersticioso, y un cristianismo moralmente más exigente, más racional, más coherente. La diferencia viene de más lejos, y las reformas religiosas de los siglos XVI y XVII no son su causa, aunque ellas resulten, sin duda, una de sus manifestaciones.

Lucien Febvre dio otro ejemplo de compatibilidad entre actitudes que después han devenido incompatibles. Margarita de Navarra, la hermana de Francisco I, podía escribir simultáneamente, sin escrúpulos exagerados, el *Heptamerón*, una colección de cuentos obscenos, y el *Espejo del alma pecadora*, un ramillete de poemas espirituales. Nuestras costumbres tampoco tolerarían esta mezcla ingenua y esa buena fe.

Ciertas cosas eran concebibles, aceptables, en cierta época, en cierta cultura, y cesaban de serlo en otra época y en otra cultura. El hecho de que tampoco nosotros podamos comportarnos hoy con la misma buena fe y la misma naturalidad que nuestros dos príncipes del siglo XVI, indica precisamente que un cambio de mentalidad ha intervenido entre ellos y nosotros. No se trata tanto de que no tengamos los mismos valores, como de que los reflejos elementales no son tampoco los mismos. He aquí más o menos lo que entendemos, desde Lucien Febvre, por “actitudes mentales”.

NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Los pioneros de otra historia

Convenía introducir aquí la idea de mentalidad con la ayuda de ejemplos tomados de la obra de Lucien Febvre. En efecto, ya la historia de las mentalidades no es nueva. Nació tras la Primera Guerra Mundial entre un grupo de historiadores, como los franceses Lucien Febvre y Marc Bloch, el belga Henri Pirenne; de geógrafos como A. Demangeon; sociólogos como L. Lévy-Bruhl, M. Halbwachs, otros; grupo que inspiró, a partir de 1929, los famosos *Annales d'histoire économique et sociale*. Se habla con frecuencia de “La Escuela de los *Annales*”. No obstante, si el grupo de los *Annales* fue el mejor organizado y más combativo, no estuvo solo. Habría que añadir personalidades independientes y solitarias, que tuvieron el mismo papel

pionero: el célebre historiador holandés Huizinga; autores que han permanecido en la oscuridad mucho tiempo, como el alemán Norbert Elias, cuyos libros innovadores, aparecidos en 1939, fueron arrastrados por la tempestad, y que ahora son redescubiertos;¹ o, incluso, autores un poco marginales, quiero decir aquellos en quienes la relación con la historia de las mentalidades no ha aparecido ni se ha reconocido enseguida, como Mario Praz, el historiador de la *literatura maldita* y del género mórbido, cuya obra maestra, aparecida en italiano en los años 20, fue traducida al francés., en 1977; ensayo notable que busca marcar los intercambios entre la expresión literaria y el *imaginario colectivo*.²

Todos estos autores, perteneciesen al grupo de los *Annales* o le fuesen extraños o marginales, reconocían en la historia un campo distinto al que había estado antes limitada: el campo de las actividades conscientes, voluntarias, orientadas hacia la decisión política, la propagación de las ideas, la conducta de los hombres y los *acontecimientos*.

Para Huizinga, por ejemplo, el campo de lo imaginario, del sentimiento, del juego, de la gratuidad, es tan importante como el de la economía. Lo dice de manera explícita en *El otoño de la Edad Media*: “La historia de la civilización debe ocuparse tanto de los sueños de belleza y de la ilusión romántica como de las cifras de la población y los impuestos”; o sea, como de la historia demográfica y económica. “La ilusión misma en la que han vivido los contemporáneos tiene el valor de una verdad”. Frases a las cuales responde hoy, como un eco, 50 años después, Jacques Le Goff en su prefacio a *Para otra Edad Media*:³ “Aportar algunos elementos sólidos a un estudio del imaginario medieval”.

El ilustre Huizinga, el renombrado M. Praz, Elias, ese desconocido, no tuvieron éxito en hacer escuela, ni en forzar los obstáculos de la historia tradicional. El pequeño grupo estrasburgués de los *Annales* lo logró.

La primera generación: en torno a L. Febvre y M. Bloch

En su época —la de los padres fundadores, diríamos—, la historia de las mentalidades, tal como la definimos antes, no era en realidad más que un aspecto, una faceta de una historia más extendida a la que se llamaba historia *social* o, incluso, historia *económica* y social, y que se pretendía total; pero la totalidad era entonces obtenida por la economía. Esta historia se

¹ N. Elias, nacido en Breslau en 1897, huyó de la Alemania nazi en 1930. Residió en Francia antes de instalarse en Gran Bretaña, donde enseñó en la Universidad de Leicester. Véase N. Elias: *La Civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1976; *La Société des cours*, Calmann-Lévy, París, 1977.

² Es de notar qué poco parisino, pero primero “lotaringio”, fue este movimiento. Su conversión parisina resultó tardía y, por otra parte, la siguió rápidamente un cambio de rumbo, después de la Segunda Guerra Mundial.

³ J. Le Goff: *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1978.

oponía en bloque a la historia política, coyuntural. Todavía bajo este nombre, *social history*, ella es conocida y practicada en Inglaterra y Estados Unidos. Luego existía, por un lado, la historia tradicional y, del otro, la historia social que comprendía a la vez la historia económica y la historia cultural, llamada en el futuro de la mentalidad.

La historia tradicional se interesaba casi exclusivamente en individuos, en las capas superiores de la sociedad, en sus elites (reyes, hombres de Estado, los grandes revolucionarios) y en los grandes acontecimientos (guerras, revoluciones) o en las instituciones (políticas, económicas, religiosas...) dominadas por esas elites. Por el contrario, la historia social se interesaba por la masa de la sociedad, apartada del poder por quienes lo detentaban. Esta orientación no estaba, por otra parte, reservada a la búsqueda del pasado. También suscitaba ciencias nuevas del presente, nacidas del mismo interés a lo dominado, desdeñado por elites sucesivas, y todavía anónimo, colectivo, pero en los cuales se estaba cada vez más tentado a reconocer las fuerzas reales. En francés, las llamamos ciencias humanas: *sociología*, psicología, etnología, antropología. Llegaron a añadirse a su hermana mayor, la vieja economía. El inglés las confunde todas bajo el nombre común de *social sciences*. En Francia, la separación de la vieja economía y de las más jóvenes ciencias humanas corresponde a dos compartimentos de la historia, el de los *Annales* de los años 30, que se titularon *Annales d'histoire économique et sociale*. Estos dos compartimentos estaban, por cierto, bien diferenciados, y hemos visto, a propósito de Francisco I y Margarita de Navarra, que el hecho psicológico de la mentalidad era familiar a Lucien Febvre. Se diría lo mismo de Marc Bloch y de su estudio acerca de los reyes taumaturgos.

Sin embargo, el compartimento de las mentalidades aún no estaba en esta primera generación de los *Annales*, bien separado respecto del económico, o del socioeconómico. Entre los dos, constituían la historia total, o que se creía total.

Tras 50 años de historia económica, especializada y matemática, hoy comprendemos mal cómo podía estar entonces estrechamente asociada a la historia psicológica. Resulta que uno y otro campo eran, igualmente, la historia de los humildes y del colectivo. Los hechos económicos (precios, salarios, impuestos, crédito, mercado) repercutían acerca de la vida cotidiana de todos (encarecimiento, miseria o enriquecimiento, hambrunas, epidemias, mortalidad). Se descubría que eran observables y que la serie continua de sus datos cifrados permitía una lectura no anecdótica de la vida cotidiana. He ahí por qué un lazo íntimo vinculaba la historia económica a la historia psicológica.

La historia *económica* ha sido favorecida desde el principio, porque fue la primera historia científica colectiva. A la historia discontinua de los individuos, de los acontecimientos que ellos provocaban, de las instituciones que controlaban, se oponía una historia a la vez colectiva y continua, establecida sin hiato en la *larga duración*; la historia de una humanidad anónima en la cual, no obstante, cada uno de nosotros podía reconocerse.

La segunda generación

Los padres fundadores tendrían hoy más de 10 años. La generación que les sucedió sobrepasa ahora los 60. Ella hizo su elección en la herencia. Sin admitirlo, dejó en la sombra una gran parte de lo que, en M. Bloch y L. Febvre, desbordaba lo social del lado de lo imaginario, de la psicología colectiva, de lo cultural. Esta zona de las mentalidades ha quedado para algunos aventureros, algunos de ellos un poco sospechosos.

Después de 1945, se privilegió la historia económica

Por el contrario, la historia económica fue privilegiada. Pero no cualquier tipo de historia económica: los historiadores franceses, para bien y para mal, conservaron entonces algo del primer carácter de la historia económica: una historia colectiva con ambición humanista, que facultaba aprehender la vida de las masas, la multitud de los pequeños, de los oscuros. Les quedó una repugnancia a tratar la economía como un campo reservado, definible por *modelos* matemáticos, según la tendencia que la ha dominado allí, donde, como en Estados Unidos, la historia económica pertenece en las universidades al *Department of Economics* y no al *Department of History*.⁴

La elección de esta generación se explica por la formidable expansión de la economía mundial —y francesa— después de la Segunda Guerra Mundial. La Francia de los años 30 todavía vivía a un ritmo lento que había dejado subsistir, bien que mal, las costumbres del fin del Antiguo Régimen. Con su imperio colonial constituía, además, un mundo completo y cerrado que daba la ilusión de exotismo y universalidad, mientras que hoy nos parece una provincia protegida, donde no penetraban las grandes mareas planetarias. Tras las sacudidas de la guerra, el hexágono quedó abierto a las grandes corrientes internacionales, trastornado por la prosperidad económica, por el crecimiento del consumo y las necesidades, por una industrialización y una urbanización masivas. La muralla china de los años 30 había caído. Los jóvenes intelectuales se fascinaron entonces por las fuerzas socioeconómicas que se les aparecían como los motores de ese trastorno inaudito, y los historiadores quedaron tentados —muy legítimamente— a buscar en el pasado los intereses de su presente y a buscar en él los orígenes (o los retrasos) del progreso técnico y económico que los arrastraba. Los hechos de mentalidad les parecieron a la vez menores, exagerando los aspectos arcaicos y retrógrados del pasado, y difíciles de establecer; parecían no científicos, poco susceptibles de un tratamiento matemático.

De todos modos, uno de los avatares de la historia económica, tal como se la concebía tradicionalmente en Francia, debía reintroducir los fenómenos de mentalidad en la gran problemática. Esto es la historia *demográfica*.

⁴ Sobre las relaciones de los *Annales* y de la economía, véase R. Forster: "Achievements of the Annals School", en *The Journal of Economic History*, XXXVIII, no. 1, marzo de 1978, pp. 58-76.

La nueva historia demográfica

Uno de los primeros acercamientos de la historia económica fue, como lo veremos más adelante, la monografía regional. Pero los autores de estas monografías fueron llevados rápidamente a consagrar una parte importante de sus investigaciones al movimiento de las poblaciones, y a estudiar de cerca las relaciones entre la población y las subsistencias, las hambrunas y las epidemias. Como escribió Jacques Dupaquier:⁵ “la aventura comienza en 1946 con la publicación, en uno de los primeros números de *Población*, de un artículo del lamentado J. Meuvret titulado ‘Las crisis de subsistencias y la demografía de la Francia del Antiguo Régimen’”.⁶ J. Meuvret es, en efecto, un testigo ejemplar de esta segunda generación de los *Annales*. Su perfil puede considerarse típico. No resulta muy conocido del gran público intelectual, porque no había publicado antes de su muerte el gran libro que meditaba y escribía, y que apareció al final póstumamente; sólo había publicado artículos densos y vívidos que valían volúmenes. Por sus artículos y, sobre todo, por sus consejos ejerció una gran influencia sobre los historiadores más jóvenes, franceses y extranjeros, quienes hoy ya son maestros. Una de esas memorias, citada antes por J. Dupaquier, la más célebre, está consagrada a las relaciones entre las hambrunas y las epidemias, entre la coyuntura económica y la mortalidad. Además, J. Meuvret siempre tuvo la gran preocupación de no aislar los fenómenos socioeconómicos y demográficos del contexto cultural.

Durante el mismo período, entre 1944 y 1956, un alumno de J. Meuvret, P. Goubert, preparaba su famosa tesis “Beauvais y el Beauvaisis de 1600 a 1730”.⁷ El libro se presentaba como una “contribución a la *historia social* —subrayo— de la Francia del siglo XVII”, pero sirvió enseguida de modelo de historia demográfica. Tuvo una numerosa posteridad y creó un género, lo cual constituyó uno de los aportes más importantes a la historiografía de la generación de los años 50.

Por otro lado, la historia demográfica no sólo debía reanimar parte de la herencia congelada de los padres fundadores, sino también retirar la nueva historia de las mentalidades del impresionismo anecdótico de la tradición literaria, darle una base documental *estadística* y, en fin, reclamarla para una interpretación más amplia, en la cual ya no podía hacerse economía.

⁵ J. Dupaquier: *Introduction à la démographie historique*, Tournai, París; Ed. Gamma, Montréal.

⁶ *Population* es la revista del Instituto Nacional de Estudios Demográficos (INED), fundada por A. Sauvy, quien publicó entonces grandes artículos históricos destinados a hacer época. El artículo de J. Meuvret, “Les Crises de subsistances et la Démographie de la France d’Ancien Régime”, en *Population* (1946), fue retomado en “Études d’histoire économique”, en *Annales* 32 (1971).

⁷ P. Goubert: *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l’histoire sociale de la France du XVII^e siècle*, SEVPEN, París, 1960; edición abreviada: *Cent mille provinciaux du XVII^e siècle*, Flammarion, París, 1968.

La demografía revela la mentalidad

Se trata de una aventura que viví personalmente. En los años 40, también yo había estado atraído por la demografía, no por el aspecto de la economía, sino porque fui golpeado por la situación demográfica de la Francia del primer tercio del siglo XX y por sus diferencias con la de la Francia del Antiguo Régimen. ¿Cómo interpretar un cambio tan considerable, y que no había tenido la misma cronología en Inglaterra, por ejemplo? Evidentemente, desde el inicio de mi investigación, a diferencia de los historiadores de la economía, me interesaba menos en la demografía propiamente dicha, en sus mecanismos, o, incluso, en sus efectos políticos y sociales, que en las actitudes psicológicas secretas que ella revelaba a quien supiera leer las estadísticas. Por supuesto, partía de los datos demográficos, pero tenía prisa por abandonarlos, para pasar —acaso muy tempranamente— a las realidades que ellos escondían. Los hombres de antaño no gustaban de hablar de estas realidades, de actitudes ante la vida, la edad, la enfermedad, la *muerte*; y con frecuencia no estaban conscientes de ellas. Las series numéricas en la larga duración hicieron aparecer modelos de comportamiento inaccesibles de otro modo y clandestinos. Así, las mentalidades surgían al término de un análisis de las estadísticas demográficas.

Tal experiencia no tiene nada de original; fue compartida por casi todos los historiadores demógrafos de esta generación. No les resultaba posible permanecer en los límites estadísticos de la reconstitución de una población antigua. Surgían preguntas capitales tras sus esclarecimientos, que solicitaban explicaciones psicológicas y antropológicas, reservadas antaño a médicos, moralistas y juristas, o que parecían pertenecer al dominio de lo escrito, en lo cual los historiadores no habían tenido aún nunca la idea de penetrar, quizá porque creían que los fenómenos medidos por la demografía estaban demasiado próximos de la naturaleza y la biología. Es cierto que en las primeras aproximaciones se estudió, sobre todo, la adaptación de la población a las subsistencias, al estado de la economía. No obstante, se percibió rápidamente que esta adaptación no resultaba automática ni inmediata; que entre el comportamiento demográfico y el nivel de recursos había como un sistema óptico que modificaba la imagen real: el sistema de las mentalidades. La historia de las mentalidades renacía así por segunda vez, gracias a la demografía histórica.

¿Una tercera generación?

Durante los años 60, la reaparición de las mentalidades trastorna de punta a cabo la historiografía francesa. Es un acontecimiento capital. Los índices de las grandes revistas, aun de las más conservadoras, cambiaban, así como los temas de maestría y doctorado. Se observa entonces, y en los años 70, un declinar de los temas socioeconómicos, una deserción relativa respecto de los temas demográficos del decenio precedente, y como contrapartida, la invasión de temas antaño desconocidos o muy raros. En 1973,

la Sociedad de Demografía Histórica consagró un número especial de su revista a *Niños y sociedades*. En 1972, los *Annales* publicaron un número especial de 433 páginas acerca de la *familia*, de hecho continuado en el número siguiente con tres artículos importantes. ¿Cuántos artículos relevantes aparecieron acerca de la muerte, la *sexualidad*, la criminalidad o la delincuencia, la *sociabilidad*, los tipos de edad, los tumultos, la piedad popular? El Minutier central⁸ era antes frecuentado sólo por algunos historiadores del arte o de cuerpos del Estado que buscaban en él datos para biografías, o por historiadores socioeconómicos (repartición de fortunas). Ahora, los testamentos, en particular, devinieron fuente para el estudio de las mentalidades religiosas, con M. Vovelle, P. Chaunu y sus discípulos. Me parece que este cambio, bien grande y reciente, ha escapado a un observador, por otra parte, tan atento y sensible como L. Stone. En un estudio reciente,⁹ habla de los *Annales* como de un bloque que no se hubiera movido desde los padres fundadores, salvo por la erosión del tiempo y una lasitud debida a la repetición. No, hoy los *Annales* son otra cosa distinta de lo que fueron, y, además, sólo ahora puede hablarse de una historia de las mentalidades como fenómeno significativo de nuestra cultura contemporánea. Esta historia desborda el pequeño círculo de especialistas; penetra los medios masivos de comunicación y se vende bien entre el público más amplio que ha ganado. Se le llama vulgarmente “la nueva historia”. ¿A qué se debe esto?

La historia y las otras ciencias humanísticas

El lector atento habrá advertido ya, sorprendido, que en esta génesis le he dado muy poco lugar a la influencia de las ciencias humanísticas. Mas, se tiene el hábito de considerarlas determinantes, para bien al inicio y quizás ahora para mal, si interpreto correctamente el artículo de L. Stone citado antes. Cierto, la sociología y la etnología actuaron sobre L. Febvre y tal vez aún más sobre el Marc Bloch de *Los reyes taumaturgos*, pero en la medida en que estas lecturas enriquecían su cultura general, ampliaban sus horizontes de pensamiento, excitaban su curiosidad. En efecto, los historiadores —como, en general, los intelectuales de fines del siglo XIX— estaban convencidos de la superioridad de nuestras civilizaciones derivadas de la antigüedad grecorromana y del cristianismo, y de cuán absurdo sería compararlas con culturas primitivas. La lectura de los etnólogos hizo, al menos, caer este prejuicio. De todos modos, en Francia, su influencia no resultó tan determinante sobre el trabajo del historiador como en las universidades americanas, donde el historiador “social” no se aventura sin consultar las otras ciencias sociales, para escoger entre ellas un modelo a la altura de su contenido documental.

⁸ El Minutier central está en París, en el Archivo Nacional (palacio de Rohan), depósito de los archivos de los notarios de París.

⁹ L. Stone, en *The Feature of History*. Bajo la dirección de C. F. Delzell, Vanderbilt Univ. Press, Nashville, 1977.

Al cambiar de título en 1946, los *Annales* quisieron convertirse en una revista de ciencias sociales, historia incluida, en la cual los directores de orquesta serían los historiadores.¹⁰ Sin embargo, los *Annales* anunciaron su ampliación en el momento en que ellos mismos se hacían de hecho económicos, como se ha dicho antes. En verdad, no puede olvidarse que la economía parecía entonces la clave de la historia, la de hoy y, por qué no, la de ayer. La historia pretendía ser el denominador común de todas las ciencias sociales o humanas, movilizadas por el nuevo proyecto de los *Annales*. De hecho, salvo justamente en el campo económico, en el cual los grandes pensadores de antaño y los teóricos de hoy han inspirado a los historiadores a la vez que han sido asimilados por ellos, ha habido, durante los años 50, yuxtaposición de artículos de procedencias diversas, más que verdadero intercambio entre las disciplinas.

Algunas de las interferencias que entonces podían notarse entre las ciencias humanas, no explican la amplitud del cambio actual de la historiografía en Francia. Éste corresponde, en realidad, a la llegada de nuevas generaciones. Una especie de Ecuador separa hoy a los antiguos y los nuevos: la línea de 50 años de edad, que, no obstante, algunos centinelas avanzados precedieron en algunos años.

¿El fin de las Luces?

Aún menos que otras actividades intelectuales, la historia no escapa a las grandes influencias culturales que barren el mundo occidental. Los jóvenes de 20 a 35 años a finales de los 60 comenzaron a ver el mundo con unos ojos que no eran los de sus mayores. Su actitud respecto del progreso económico y su bienestar ha cambiado. Y los historiadores de las generaciones precedentes tenían tendencia a buscar y valorar en el pasado los signos que preparaban o anunciaban la modernidad. Esta última se consideraba como fin o resultado de una evolución: el progreso de las Luces. Pero quizás asistimos hoy, en este último tercio del siglo xx, al fin de las Luces, o al menos al fin de la creencia en la irreversibilidad y el bienestar absoluto del progreso científico y técnico. Ciertamente, no se trata del fin del progreso, sino del fin de la religión del progreso, de la creencia en el progreso. Acaso sólo constituya una reacción efímera a una industrialización demasiado rápida y brutal. De todos modos, la crítica del progreso ha devenido un tema significativo de las opiniones de hoy; en particular, entre la juventud: ha pasado de una derecha reaccionaria —que, por otra parte, la había abandonado— a una izquierda, o mejor, a un izquierdismo de contornos mal trazados, embrollados, pero vigoroso. Creo (y es una hipótesis) que existe una relación entre la nueva reticencia de los años 90 res-

¹⁰ Después de cambiar repetidas veces de nombre durante la guerra, en 1946, los *Annales* adoptan el título de *Annales. Economie - Société - Civilisation* (los *Annales E. S. C.*).

pecto del desarrollo, del progreso, de la modernidad, y la pasión aportada por los jóvenes historiadores al estudio de las sociedades preindustriales y de su mentalidad. Ellos ya no le reconocen a la historia un sentido; es decir, una dirección. No quieren hacer de las sociedades antiguas etapas de una evolución programada, hasta el punto de desconfiar de la diacronía y de la búsqueda sistemática de influencias súbitas o ejercidas. La cultura que estudian casi se ha retirado de la historia, y se aprecia al estilo en que los estructuralistas consideran las sociedades escogidas.

Cosa curiosa: mientras los historiadores están tentados por la sincronía, las ciencias humanísticas la abandonan con frecuencia, y buscan situarse en el tiempo largo. He ahí por qué los márgenes empiezan al fin a mezclarse entre la historia y las otras ciencias humanas, acontecimiento más reciente de lo que podría creerse, luego de 50 años de una interdisciplinariedad proclamada, pero jamás vivida.

Debe darse un ejemplo notable de esta feliz indecisión de fronteras: el de Michel Foucault, uno de nuestros mejores historiadores. Mas, él es filósofo, y ha ido de la filosofía a la historia sin pasar por el purgatorio de la psicología u otras ciencias humanas, refugios (provisionales) de los filósofos de su generación. Hubiera podido, como otros metafísicos o especialistas de ciencias humanas, situar sus investigaciones en la sincronía o en la acronía y construir un sistema conceptual fuera del tiempo, o en una duración hecha ex profeso, extraña a la experiencia de cada día. Quiso, por el contrario, que su obra fuese una historia, la historia de los poderes modernos en el momento en que se mezclan a los saberes: desde el fin del siglo XVII, cuando penetran la sociedad, como la sangre irriga al cuerpo. El empirismo de los historiadores ha permitido a este filósofo —que, en verdad, lo sigue siendo— escapar a la unilateralidad de los sistemas (¿y quizá de las filosofías?) y aprehender la extraordinaria diversidad de las estrategias humanas, el sentido profundo de esta irreductible diversidad. Nacido filósofo, ha devenido, para seguirlo siendo, historiador por el movimiento de su pensamiento, por razones muy diferentes de las que aseguran hoy la popularidad de la historia de las mentalidades.

Comenzamos entonces a adivinar que el hombre de hoy demanda a cierta historia lo que le ha pedido en toda época a la metafísica, y sólo ayer a las ciencias humanas: una historia que retome los temas de la reflexión filosófica, pero situándolos en la duración y en el recomenzar obstinado de las empresas humanas.

EL CONCEPTO DE MENTALIDAD

De modo general, pese a las seducciones recientes de la sincronía y a la desconfianza respecto de la “unidimensión” (Edgar Morin), la historia de las mentalidades muestra una preocupación constante por comprender mejor el tránsito a la modernidad. He aquí algunos ejemplos.

El ejemplo del impuesto

El primero está tomado de la obra reciente de uno de los maestros del género: G. Duby. Él busca qué sentido tenían, para los contemporáneos, cambios que situaríamos hoy en el campo de la economía.¹¹ El título del capítulo es significativo: “Las actitudes mentales”. Se trata de lo que llamaríamos el impuesto. Lo vincula al don, tal como se analiza por Marcel Mauss y los sociólogos en las “sociedades primitivas”. Estos dones eran “ofrecidos” al soberano, a quien se tenía como intercesor natural entre el pueblo en su conjunto y las potencias del más allá; garantizaban la prosperidad; prometían un suelo fecundo, cosechas abundantes, el fin de las epidemias. Así ocurría en la alta Edad Media. Pero al transformarse en el siglo XII, el sistema seguirá aún siendo muy diferente de las economías de mercado modernas y contemporáneas: “En efecto, a los hombres de ese tiempo, como a sus más lejanos antepasados... las realidades económicas les parecían accesorias. Son epifenómenos. Las verdaderas estructuras son espirituales, del orden de lo sobrenatural”. Se establecerá así un sistema de cambio vasto y complicado, entre el más allá y el más acá de la muerte —que conducirá por la vía del testamento a una redistribución de la fortuna que podía llegar hasta su aniquilación—, que desconcierta al hombre de hoy y que no puede comprender sin reconstruir, a fuerza de desorientación, el conjunto coherente de una mentalidad. El gusto por el gasto inútil y loco resultaba común a los ricos y a los pobres. Los días de fiesta disipaban salvajemente sus ganancias irrisorias y la munificencia de los grandes: “En este mundo tan pobre —dice G. Duby—, los trabajadores más humildes no desconocían las fiestas, cuyo objetivo, por la destrucción colectiva, breve y alegre de las riquezas en el seno de una privación universal, era hacer renacer periódicamente la fraternidad, forzar la buena voluntad de las fuerzas invisibles”.

El ejemplo del tiempo

Para que naciese la economía moderna —la nuestra— y sus condiciones: la preocupación por el ahorro, la voluntad de prever para el futuro un disfrute ahora moderado, la inversión de los ingresos, la acumulación capitalista, en fin, la división del trabajo, ha sido necesario que ante la tecnología, las fuerzas de la producción cambiaran, primero, su actitud mental ante la riqueza y el disfrute.

Así, la Edad Media está atravesada por cambios de mentalidad. J. Le Goff analiza uno de ellos en un brillante ensayo, “Tiempo de Iglesia y tiempo de mercaderes”.¹² El *tiempo* de la Iglesia está bien dividido por la campana que llama a monjes y canónigos al coro, para el canto de las “Horas”. Según

¹¹ G. Duby: *Guerriers et paysans*, Gallimard, París, 1973.

¹² J. Le Goff: “Temps de l’Eglise et Temps des marchands”, en *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1978.

nuestros hábitos era un tiempo desigual; el tiempo del día estaba dividido a la manera romana en períodos de alrededor de tres horas, y el de la noche, repartido entre oración y reposo, estaba cortado por las vísperas de la tarde, los maitines en medio de la noche y los laúdes de la aurora.

No obstante, ya eran horas fijas que imponían cierta regularidad a la jornada de trabajo de los *campesinos*, aunque ésta se extendía sin mucha precisión desde la salida hasta la puesta del sol. El tiempo del monje y el del campesino hacían buenas migas, aun cuando no coincidían totalmente. Las cosas cambiaron con lo que J. Le Goff llama “el tiempo de los mercaderes”, también el “tiempo del trabajo”. Un tiempo que debía tomar prestado de la Iglesia su campana, la campana del trabajo (*Werksglocken*), una campana que “ellos” (los obreros de Amiens) “hicieron colgar de la torre” y que “pudieran tocar...” “cuando fuesen a sus labores por la mañana, los días de trabajo; cuando debieran ir a comer y cuando debieran regresar a sus labores después de comer...”.

Y entonces ocurrió algo sorprendente y apasionante. Nada hay más conservador y tenaz que la medida del tiempo. También el tiempo del obrero se calcó de inicio sobre el de la Iglesia; esto es, sobre las horas del oficio divino. Éste comenzaba con la oración de la mañana hacia las 6, y terminaba con la nona, hacia las 3 de la tarde. Entonces finalizaba la jornada. En Roma era el tiempo del Foro o de las Termas. En suma, la “jornada continua”. Pero en el siglo XIII ocurrió, por una parte, que este tiempo no satisfizo más las necesidades —sea de los mercaderes empleadores, sea de los obreros— y, de otra, que aún no se pensaba como posible la invención de otro tiempo mejor adaptado (aquel que se impuso más tarde, poco a poco, por la invención del reloj mecánico). Entonces, el tiempo de la Iglesia fue astutamente manipulado, para que se plegase al tiempo de los trabajadores, por una especie de compromiso. “Se ha observado —escribe J. Le Goff— que del siglo X a fines del siglo XVIII un elemento de la cronología diurna evoluciona: la hora nona, antes situada alrededor de nuestra actual 2 de la tarde, avanza lentamente para fijarse alrededor del mediodía” (de ahí el mediodía en inglés, *noon*). “Nona —prosigue J. Le Goff— es... la pausa del trabajador en la obra, sometido al tiempo clerical de las campanas. Aquí puede imaginarse una presión... que conduce, por el desplazamiento de la hora nona, a crear una importante subdivisión del tiempo de trabajo: la media jornada, que va a afirmarse en el siglo XIV”. Vemos aparecer aquí nuestro tiempo moderno, dividido en dos medias jornadas, la mañana y la tarde, separadas por el reposo del mediodía, intocable durante largo tiempo. Ejemplo menor sólo en apariencia, pues todo lo tocante a las repeticiones banales de la existencia deviene rasgo esencial de la mentalidad. Ejemplo característico de lo que llamamos mentalidad y que aparece mejor en el momento en que esta mentalidad cambia, como ocurre en la segunda Edad Media.

El ejemplo del Ángel del Mal

A propósito de la hechicería, Lucien Febvre, en un artículo de los *Annales* de 1948, expresó con más fuerza su sentimiento de historiador ante la diferencia de mentalidades: “Es necesario que, en su estructura profunda, la mentalidad de los hombres más ilustrados de fines del siglo XVI, de inicios del XVII (los magistrados) haya diferido, y radicalmente, de la mentalidad de los hombres más ilustrados de nuestro tiempo”. Un tipo de oposición bien radical, que, personalmente, acepto siempre, pero que —al menos, tengo esa impresión— irritaría hoy a los más jóvenes historiadores de la mentalidad. Ellos tenderían hoy más bien a sustituir el macrocambio del tránsito a la modernidad por microcambios más complejos y más contradictorios, más evidentes en el tiempo, y en los cuales, por otra parte, el tránsito a la modernidad, que resulta un poco sospechoso, tendría alguna oportunidad de diluirse.

El “análisis de la psicología histórica” de R. Mandrou¹³ fue y sigue siendo, en su sobria elegancia, un modelo clásico del estudio de las mentalidades (palabra que no emplea mucho, prefiriendo “estructura mental” cuando no puede evitarlo).

He aquí el problema, tal y como él lo planteó: “A inicios del siglo XVII, las persecuciones por hechicería hicieron todavía las delicias del aparato judicial laico...; esta enorme institución, llena de gentes instruidas en la medida de lo posible (pero aún no ‘ilustrados’), persigue sin vacilar (salvo algunas excepciones) a los sicarios de Satanás, cómplices de una perversión horripilante que pone en peligro la salud de los hombres... A fines de siglo, todos los parlamentos renunciaron a este tipo de acusación, y no trataron más que de... los pastores envenenadores, los estafadores que se burlan de la credulidad pública y los falsos devotos. ¿Cómo una jurisprudencia sólidamente asentada sobre siglos de práctica continua se siente remisa ante esta cuestión, discutida y finalmente abandonada en algunos decenios? Vale la pena plantearse la pregunta... Todo el *universo mental* —subrayo— de los jueces (y los acusados) está en juego, puesto que los crímenes cotidianos de Satanás y de sus cómplices son prueba de la presencia diabólica en el mundo... A través de estos procedimientos, toda su concepción de los poderes sobre la naturaleza y sobre los otros hombres ejercidos por el hombre, Dios y Satanás, se halla implicada y finalmente impugnada (...) En una palabra, el abandono de las persecuciones por crímenes de hechicería representa la dislocación de una estructura mental que ha sido parte integrante de esta división del mundo *durante siglos*” —subrayo—.

Al final del análisis de esta larga mutación de un siglo en el cual se discutirá la cronología y las etapas, pero no el sentido masivo, se ve surgir aquello que llamamos la modernidad: “no sólo el progreso científico, la veracidad de las ciencias, por la cual está encantado el siglo XVIII; no sólo los

¹³ R. Mandrou: *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, Plon, París, 1968.

debates de ideas en que cada gran filósofo aporta su contribución... sino más amplias *tomas de conciencia* —subrayo—, que cuestionan los modos de pensar y de sentir las *estructuras mentales* —subrayo— inveteradas, constituidas por visiones del mundo, heredadas de un pasado lejano y reconocidas por ciertos grupos; es decir, la sociedad global en su conjunto”. La “mutación esencial” es la siguiente: “Dios y Satanás cesan de intervenir cotidianamente en el curso natural de las cosas y en la vida ordinaria de los hombres”. Si se reflexiona, esto no resulta cierto respecto de Dios, como lo prueban las “Oraciones secretas de los franceses de hoy” del padre Serge Bonnet,¹⁴ pero lo es respecto del Ángel del Mal y del Mal en general, que comenzó entonces su retirada, una retirada continuada hoy por la abolición del mal físico, de la enfermedad, del sufrimiento y, en última instancia, de la muerte.

El ejemplo del control de la natalidad

Mi último ejemplo será tomado de la historia *demográfica*. Muestra cómo el historiador empezó por interpretar datos económicos o demográficos de modo bien distinto a los economistas o los demógrafos, antes de comprometerse en continentes completamente nuevos. Ilustra el tránsito de la historia propiamente demográfica a la historia de las mentalidades tratada antes. El ejemplo es la historia del control de la natalidad.

Se sabe que las sociedades tradicionales conocieron, hasta el siglo XVIII, un régimen demográfico tipo dientes de sierra, en el cual se sucedían períodos de fuerte mortalidad —debida a las epidemias, las hambrunas— y otros de rápida recuperación, por la constancia de alta natalidad.

Otros aspectos influían, como la edad tardía del *matrimonio*, la esterilidad de las mujeres durante la lactancia... Ello no impide que el número de embarazos fuese elevado y amenazara la salud y la vida de las madres, que se supiera y pudiera resultar tentador reducir el riesgo por el aborto, la continencia o el infanticidio.

No obstante, parece que los esposos no intentaron jamás seriamente actuar sobre el acto sexual para bloquear el efecto reproductor. Sin duda, las técnicas eran conocidas, descritas en los libros de penitencia, los manuales de los confesores y los tratados de moral. El hecho es que no se utilizaron. Y de golpe (o casi) a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, al menos en Francia, estas técnicas se extendieron hasta el punto de modificar el movimiento general de la población, la pirámide de edades: se lee claramente su llegada y difusión en las estadísticas demográficas. ¿Cómo se pasó del viejo régimen al nuevo? Se han dado dos respuestas.

Una de ellas, de la cual soy partidario, sostiene un cambio de mentalidad. Aún conocida sólo vagamente, la dicotomía del acto sexual exigía una capacidad de previsión y un dominio de sí no “pensable” en la vieja socie-

¹⁴ Padre S. Bonnet: *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Éd. du Cerf, París, 1976.

dad, y que lo fue en el siglo XIX. Otros, por el contrario, han explotado las condenaciones de los autores religiosos para sostener que las prácticas anticonceptivas eran más familiares de lo que quería admitirse, y si no estaban más extendidas se debía a que la supervivencia eficaz de la influencia eclesiástica, el temor a las sanciones y la ausencia de publicidad, se oponía a su difusión. Ésta comenzó cuando las barreras eclesiásticas cedieron, cuando la movilidad geográfica y la secularización de las costumbres liberaron las conciencias y las lenguas.

En el primer caso, se insiste en la mentalidad. En el segundo, los investigadores se inclinan sobre otras causas de cambio, menos específicas, comunes a otros fenómenos políticos, religiosos o socioeconómicos.

Los historiadores que han querido evidenciar la permanencia del control de la natalidad —aun cuando se emplease poco— citan a los autores eclesiásticos. En realidad, sus textos son ambiguos. Ciertamente denuncian prácticas contranatura, pero se trata de las que un lector de *Playboy* o del *Kamasutra* reconocería como posiciones clásicas del *Ars erotica*, y éstas aparecen ante los historiadores demográficos como métodos anticonceptivos. Sin duda, el erotismo resulta estéril, salvo por accidente; pero debe convenirse que la esterilidad no era el fin perseguido. Se ve entonces, en esta discusión de origen demográfico, nacer una historia de la *sexualidad* que aún hoy está en sus primeros esclarecimientos. Sin duda, ni siquiera existiría, tal como la ven hoy J.-L. Flandrin, L. Stone o M. Foucault, sin su ancestro demográfico.

EL TERRITORIO DEL HISTORIADOR

Estos ejemplos muestran como la introducción del concepto de “mentalidad” provoca —o implica— una extraordinaria dilatación del “territorio del historiador”, según la frase de P. Nora y E. Le Roy Ladurie. De hecho, tras el fin de los años 60, este territorio se ha extendido a todo lo perceptible por el observador social, sin excepción. Extensión de la historia más allá de sus antiguos límites y, al mismo tiempo, regreso a su antiguo dominio, que se creía bien desbrozado: el historiador relee hoy los documentos utilizados por sus predecesores, pero con una mirada nueva. Los temas frecuentados por los primeros estaban preparados por la historia económica y demográfica: la vida del trabajo, la familia, las edades de la vida, la educación, el sexo y la muerte; o sea, las zonas que se hallan en las fronteras entre lo biológico y lo mental, de la naturaleza y la cultura. Las publicaciones acerca de estos temas, inimaginables hace más de 50 años, constituyen hoy un conjunto coherente y una vasta biblioteca. Es el primer campo ganado por el historiador de las mentalidades.

Otros temas menos habituales suscitan la investigación: las variaciones somáticas (talla, pigmentación, color de los ojos, porte, etc.), la *alimentación* (rasgo esencial de la cultura), la salud y las enfermedades, la peste del

doctor Biraben, las enfermedades de las *mujeres* de E. Shorter, las delincuencias (que en una sociedad dada se corresponden en una relación particular con la justicia) con Nicole Castan, la *sociabilidad* tradicional —o la del siglo XIX, quizás una de las conquistas más ricas de la nueva historia— con E. Le Roy Ladurie, Yves Castan, M. Agulhon, otros. El historiador busca las claves de las estrategias comunitarias, de los sistemas de valores, de las organizaciones colectivas; es decir, de todas las conductas que constituyen una cultura rural o urbana, popular o elitista. Se notará, de pasada, la relevancia actual de los datos meridionales, en una historiografía que más bien había destacado la Francia del norte y del este; o sea, la Francia del oil y la escritura. Continuemos nuestra incompleta enumeración por las fiestas, prolongación y centro de la sociabilidad (M. Vovelle, Y.-M. Berce), por la supervivencia popular y la metamorfosis en mitos de acontecimientos de la historia reciente (*camisards*, antiguos combatientes), y terminemos provisionalmente por la religión popular, que ha conquistado un lugar capital en la historiografía, tema de numerosos coloquios y publicaciones en Francia (J. Delumeau), en Inglaterra (K. Thomas), en Italia (C. Ginzburg) y en América (N. Z. Davis).

Una historia más sensible a las diferencias regionales que a las diferencias sociales

A menudo, los temas que acabo de enumerar se han estudiado en un *espacio* geográfico bien delimitado; es decir, dentro de una historia regional. La nueva historia de las mentalidades ha estado muy atenta a las diferencias regionales, así como a las diferencias sociales. Este rasgo resulta común a las tres generaciones de los *Annales*, y se debe a la larga influencia sobre los historiadores franceses de la obra de grandes geógrafos de inicios del siglo XX, reunidos bajo el nombre de “escuela de Vidal de La Blache”, su fundador. Este último fue el autor de la introducción geográfica de la monumental *Historia de Francia*, dirigida por E. Lavissee.

Estos geógrafos, quienes tendrían hoy 100 años y más, son de hecho los precursores de la nueva historia de los *Annales*. Uno de ellos, A. Demangeon, colaboró con L. Febvre en un libro acerca del Rhin.

Las tesis de *geografía* acerca de las grandes regiones como Flandes, de R. Blanchard, o Picardía, de A. Demangeon, constituyen los primeros modelos de una historia regional cultural. Antes, la historia regional era un corte regional de la historia nacional política, constituida por los acontecimientos ocurridos en la región, sus instituciones políticas y religiosas, la vida de los grandes hombres nacidos en la región. Estos geógrafos utilizaron, a la vez, el estudio del paisaje contemporáneo y los documentos de los antiguos archivos, con el fin de destacar “los rasgos originales” —al decir de Marc Bloch— de una región; o sea, los caracteres que daban a esta región su unidad. El geógrafo, hombre del presente que se propone comprender, era conducido así a girar hacia el pasado de los historiadores del acontecimiento, sus

colegas; pero hacia un pasado no político, que habían desdeñado, y que se convertiría desde entonces en el pasado favorito de los futuros historiadores. Demangeon publicó una guía de los fondos de archivos para uso del geógrafo. La geografía humana tuvo una gran influencia sobre los historiadores de los años 30-40.

Ocurrió entonces un curioso fenómeno de transferencia. A partir de la década 40-50, la historia regional se deslizó de la geografía humana a la historia económica, social y, más generalmente, cultural y antropológica. Pienso que la geografía sufrió con esta transferencia, que la empobreció. En cambio, la historia ganó mucho. La región legada a la historia por la geografía humana, sirvió de ámbito necesario para una investigación innovadora durante tres generaciones de los *Annales*: el Franco Condado de L. Febvre, los *Rasgos originales* de Marc Bloch, el *Mediterráneo* de F. Braudel, el *Beauvaisis* de P. Goubert, las grandes tesis de historia departamental, el *Languedoc* de E. Le Roy Ladurie y de Y. Castan, las grandes monografías regionales acerca de las revueltas campesinas del siglo XVIII, etc. Se pretende entonces aprehender la historia total de una región asimilada a una cultura o a una subcultura. En Francia, este nuevo enfoque condujo a una colección de historia de provincias, *El universo de Francia*, dirigida por P. Wolff.¹⁵ Esta colección quiere ser la historia de las culturas regionales, y recoge la producción ya considerable de una historiografía nueva.

Comprender las diferencias

Estos ejemplos —a los cuales podrían añadirse otros— tienen en común la percepción de una diferencia entre dos mentalidades: una, supuestamente conocida y de hecho al menos ingenuamente conocida, que sirve de “testigo” y a la cual se refiere; otra, enigmática, que plantea interrogantes, *terra incognita* que se propone descubrir. Pero aquí, descubrir es de inicio comprender una diferencia. La comprensión resulta rara hoy entre los hombres de dos *culturas* contemporáneas; lo sabemos demasiado en nuestros países, donde los choques de raza no resultan menos frecuentes por estar enmascarados. La comprensión es igualmente difícil entre dos culturas alejadas en el tiempo. Puede nacer del reconocimiento en la mentalidad ajena de elementos de semejanza con la nuestra, la de hoy, que, a su vez, es ingenuamente conocida; de las permanencias. Puede nacer también de la constatación de diferencias irreductibles. La diferencia deviene, pues, condición de la particularidad, y de la inteligencia de la particularidad; separa esta cultura de la nuestra y le asegura una originalidad. Luego, respecto de nuestra mentalidad contemporánea, de inicio resulta una cultura que se nos presenta como otra.

Cierto es que, en general, la estrategia se complica, y un pasado de referencia, un pasado origen, sustituye enseguida a nuestro presente, para

¹⁵ *L'univers de la France*. Colección dirigida por P. Wolff, Privat, Toulouse.

determinar los rasgos específicos de otro pasado, el que se quiere conocer. Se tiene así una secuencia de este tipo: *presente*, 1er. pasado-origen, 2do. pasado a conocer, y enseguida un retorno dialéctico del 1er. y el 2do. pasado al presente.¹⁶ Nuestra mentalidad contemporánea, que podemos llamar la modernidad, se halla siempre en el origen de la curiosidad del historiador y de la percepción de las diferencias. Sin la conciencia de la modernidad, no habría más diferencias ni más historia, y entonces incluso las no-diferencias —es decir, las permanencias— no se percibirían.

¿POR QUÉ UNA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES?

La historia de las mentalidades es, pues, más bien la de las mentalidades de antaño, las mentalidades no actuales. La fascinación que parece ejercer esta historia hoy, y no desde hace mucho tiempo, se explica tal vez por un grave accidente de nuestra mentalidad de hoy. El hombre de las épocas clásicas, de las Luces, del progreso industrial —esto es, el hombre occidental del siglo XVIII hasta inicios del XX—, estaba seguro de la permanencia y la superioridad de su cultura. No aceptaba la idea de que no había existido siempre, aun si períodos de decadencia parecían interrumpir su continuidad. Ella volvía a surgir con los renacimientos. La historiografía *positivista* del siglo XIX e inicios del XX admitía las desigualdades tecnológicas, económicas, “retrasos” debidos a la falta de conocimientos, decadencias, pero no diferencias al nivel de la percepción y la sensibilidad.

Estas creencias se han debilitado. El hombre de hoy ya no está convencido ni de la superioridad de la modernidad (ya lo hemos hecho notar) ni de la cultura que parece haber preparado la modernidad., desde la época de la invención de la escritura. Ve culturas diferentes e igualmente interesantes, allí donde el historiador clásico reconocía una civilización y una barbarie. Este último estaba, pues, más tentado por las semejanzas con un modelo universal. Hoy, por el contrario, la búsqueda de las diferencias domina por encima de las semejanzas. He ahí por qué la transformación de la historiografía —que describimos en las páginas precedentes— de origen medieval y modernista, ha pateado por algún tiempo en los umbrales de la historia contemporánea: aquella era, en efecto, una reflexión del hombre acerca del tiempo en que vivía, un tiempo con demasiadas similitudes y sin suficientes

¹⁶ Éste es un ejemplo de rebote en la larga duración. Leo en un artículo de P. Veyne sobre “L’Amour à Rome” que la sociedad romana recurría a menudo a la adopción, en competencia con la filiación natural. El hecho me interesa en sí, pero enseguida me hace pensar en las actitudes muy distinta de las sociedades medievales y modernas que estaban obsesionadas por el temor a la falta de herederos, y en las cuales, sin embargo, no se practicaba la adopción. Por último, mi reflexión salta hasta nuestra sociedad contemporánea, en que la adopción les da a los padres una libertad de opción y se hace más frecuente, pero que sigue encontrando todavía obstáculos a la vez psicológicos y jurídicos.

diferencias. Pero el espesor de este corte de la historia disminuye: el momento en que el pasado aparece como diferente de mi tiempo se hace más y más próximo: ¡formidable revancha de la historicidad! Vemos entonces, bajo nuestros ojos, que masas enteras de lo que aún ayer creíamos nuestra historia de hoy se desprenden y hunden en el océano de las diferencias, donde se reúnen con todas las sociedades tradicionales. Como consecuencia, ellas toman ahora métodos de diferenciación psicológica y etimológica de la historia de las mentalidades, y ésta contribuye, a su vez, a apresurar su conversión en pasado. Un ejemplo de esta labor de zapa de la historia contemporánea por la historia de las mentalidades, ha sido brindado por M. Agulhon, quien ha hecho del siglo XVII una civilización singular, devenida gracias a sus análisis quizá tan extraña a la nuestra como la del Antiguo Régimen, con formas propias de sociabilidad como el café, el círculo...¹⁷

Por su parte, R. Girardet ilustra bien el ir y venir del historiador entre dos épocas próximas y, sin embargo, separadas. Reveló como, en el siglo XIX, el nacionalismo militar había pasado de izquierda a derecha; como otra vez, en el XX, el cuidado de las particularidades étnicas había pasado de la derecha colonialista e “indigenista” de Lyautey o de Delavignette a la izquierda revolucionaria y antioccidental de Fanon.¹⁸ El análisis de estas transferencias de ideas y de sensibilidad, faculta sustraer del *presente* episodios del pasado, y disminuir el presente hasta el punto de hacerlo transparente.

Así, el pasado, el tiempo de la diferencia, se aproxima a nosotros, y deviene cada vez más difícil de ignorar, como ya nos es imposible ignorar el arte negro, el arte indio o el arte precolombino; nos quemamos los dedos. Las diferencias de todas las épocas nos asaltan y, no obstante, nuestra percepción ingenua, inmediata, sigue siendo la de nuestro propio presente, único punto de anclaje en el tiempo. ¿La aproximación reciente del presente y del pasado no constituye la verdadera razón de la historia de las mentalidades?

La adopción del presente como referencia constante ha podido, pese al sentido de las diferencias y al rechazo a la desigualdad de las culturas, inclinar la historia hacia la concepción demasiado simple de una formidable y larga *aculturación*, la cual después de la segunda Edad Media habría sustituido nuestra modernidad con las culturas tradicionales, progresivamente, pero de un solo trazo; esto conduciría a hacer dominante la modernidad, como la historia clásica hizo dominar la “civilización occidental”.

Hay muchas formas de escapar a esta tentación. Una de ellas consiste en pulverizar los *modelos* de mentalidad; es decir, en rechazar la realidad de modelos coherentes y masivos, y reemplazarlos por una constelación de microelementos poco consistentes, mantenidos algún tiempo juntos por la conjunción de causas numerosas e independientes (políticas, religiosas,

¹⁷ M. Agulhon: *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, París, 1968; *Le Cercle dans la France bourgeoise*, A. Colin, París, 1977.

¹⁸ R. Girardet: *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, La Table Ronde, París, 1972.

económicas), sin que una de ellas domine verdaderamente, sino que se interpenetran las unas con las otras en un cambio perpetuo. Es un poco el estilo de L. Stone, y me parece que este enfoque se hace cada vez más frecuente.

Otra estrategia consiste en evitar los problemas del origen y de la influencia que por largo tiempo han hecho de los historiadores una especie de genetistas o sistematizadores (en particular, en la historia del arte). En este caso, se cede a la presión de la sincronía, como se ha dicho antes. El historiador aísla un bloque de pasado, como un etnólogo escoge una sociedad salvaje, y la estudia evitando, en la medida de lo posible, los problemas de origen y posteridad. He ahí la *etnohistoria*, cuyo ejemplo clásico, aun muy sensible al cambio, es el *Montaillou* de E. Le Roy Ladurie. La relación con la modernidad parece a veces ausente, pero, ¿lo está verdaderamente, y no se halla siempre sobreentendida por el historiador, aun a su pesar?

¿Un llamado del inconsciente colectivo?

Podría preguntarse si las investigaciones más recientes en el campo de la religión popular y la alfabetización, no han hecho surgir una noción susceptible de reducir las dificultades suscitadas por la relación del presente con el pasado. Esta noción aparece a propósito de las interferencias de dos elementos culturales fundamentales, que no han cesado de coexistir en nuestras sociedades desde la invención de la escritura. Según la fuerte expresión de F. Furet y J. Ozouf, nuestras culturas son “mestizas”, a la vez orales y escritas, y el ritmo de su historia se ha debido acaso al movimiento recíproco de lo oral y lo escrito, a las alternancias que los historiadores llamaban antaño “decadencias” y “renacimientos”; regresiones y progresos. La historia de las mentalidades sigue las confluencias y divergencias de estas corrientes. Nos hace descubrir lo que subsiste en nuestra cultura de hoy, en la cual triunfan las racionalidades de la escritura: algo escondido, no consciente; antiguas oralidades aplastadas, sea bajo la forma de supervivencias camufladas o como huecos y perplejos vacíos.

El éxito del *psicoanálisis* durante la primera mitad del siglo XX se explica, sin duda, por la respuesta que aportó a las angustias individuales. El interés dedicado hoy a la historia de las mentalidades me parece un fenómeno del mismo género, en el cual el inconsciente colectivo, favorecido por las culturas orales aplastadas por la cultura escrita, reemplazaría el inconsciente individual de Freud, o se sobrepondría a él.

Pero, ¿qué es el inconsciente colectivo? Sin duda resultaría mejor decir el no-consciente colectivo. Colectivo: común a toda una sociedad en cierto momento. No-consciente: mal o nada percibido en absoluto por los contemporáneos, porque de suyo forma parte de los datos inmutables de la naturaleza, ideas recibidas o ideas en el aire, lugares comunes, códigos de conveniencia y de moral, conformismos o prohibiciones, expresiones admitidas, impuestas o excluidas de sentimientos y fantasmas. Los historiadores hablan de

“estructura mental”, de “visión del mundo”, para designar los rasgos coherentes y rigurosos de una totalidad psíquica que se impone a los contemporáneos, sin que ellos lo sepan. Podría ser que los hombres de hoy experimenten la necesidad de hacer emerger a la superficie de la conciencia los sentimientos antaño hundidos en una memoria colectiva profunda. Búsqueda subterránea de sabidurías anónimas: no sabiduría o verdad intemporal, sino sabidurías empíricas que regulan las relaciones familiares de los colectivos humanos con cada individuo, la naturaleza, la vida, la muerte, Dios y el más allá.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 167-190.

Proposiciones para una historia limitada de las mentalidades

Alain Boureau

Tras haber rendido eminentes servicios, la historia de las mentalidades está en el archivo de la república histórica. Recibió homenajes casi universales: las lenguas alemana e inglesa, específicamente, le concedieron el honor de un neologismo calcado sobre el término francés de origen. Pero en este archivo, el término ha perdido su poder activo de designar e iniciar: algunos de sus más arduos defensores han preferido la denominación de “antropología histórica”, ya corriente en los títulos de programas y seminarios. No se le excluye ni se le quitan honores: aquí y allá aparece la mención de las mentalidades, en algunos títulos o subtítulos, o en reivindicaciones implícitas o discretas. Ello significa que la historia de las mentalidades no está clasificada entre las orientaciones o las disciplinas caducas: diversos artículos en síntesis historiográficas recientes (*Faire de l'histoire, La nouvelle histoire, Dictionnaire des sciences historiques*)¹ le otorgan un frágil futuro, cercano a veces al condicional.

En suma, podría decirse que la historia de las mentalidades parece respetable, aunque ligeramente fuera de moda. Pero tal juicio, un poco frívolo, no puede bastar: hay que medir la pertinencia actual de la disciplina.

Traducción: María del Pilar Díaz Castañón.

¹ Le Goff: “Les mentalités: une histoire ambiguë”, en J. Le Goff y P. Nora (éds.): *Faire de l'histoire*, III, París, 1974, pp. 76-94; Ph. Ariès: “L'histoire des mentalités”, en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel: *La nouvelle histoire*, CEPL, París, 1978, y J. Revel: “Mentalités”, en A. Burguière (éd.): *Dictionnaire des sciences historiques*, París, 1985, pp. 449-456. Véase también R. Chartier: “Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions”, en *Revue de Synthèse*, 3ra. serie, no. 111-112, 1983, pp. 27 7-307.

Esta situación incierta podría bien tomar su lugar en el cuadro de las indecisiones actuales de la historiografía, esbozado en el editorial de los *Annales* que suscitó el presente número. Querría entonces explicar el *status* actual de la historia de las mentalidades y proponer no una redefinición de la disciplina, sino la demarcación de una región precisa en su aparente carencia de límites, captando algo de la fuerza del término “mentalidades”, tan ampliamente extendido desde los años 20 de este siglo XX.

La difícil adecuación entre una designación formal (historia de las mentalidades) y un campo real bastante indeterminado, podría subrayar un proceso bien general en la historia, sin por ello señalar crisis ni falta de estima. En efecto, las divisiones escolares (historia económica, política, social, cultural) parecen haber perdido mucho de su pertinencia. Cada investigación amplia y coherente pertenece a una historia total —aun cuando el término esté un poco olvidado—, que hace interactuar los diversos componentes de un mismo fenómeno. Sin embargo, hay una etiqueta que parece dominar esta historia total: la de historia social. Lo social envuelve preocupaciones y objetos diversos, como una especie de categoría trascendental de la historia (aquello sin lo cual no puede percibirse la realidad histórica).

Pero esta preeminencia de lo social no implica el predominio explicativo de la instancia estrictamente socioprofesional. Creo que hay que comprender lo social en el sentido de relacional: la nueva historia entiende por esta denominación que la descripción y la explicación nacen de la constante puesta en relación de los objetos, sin separación alguna. El caso más extremo de esta historia relacional lo ofrecería la escuela italiana de Edoardo Grendi, Giovanni Levi y sus discípulos. Estructuras transversales agrupan las formas culturales, políticas y sociales: una corporación expresa una política, una medida demográfica tiene un fundamento cultural, una manifestación autoritaria por parte de un gobierno traduce una división económica, etc. La relación de estas formas diversas, unidas por un dinamismo convergente, devuelve a un estado de cosas (sin nombre: lo real, la referencia) y parte de una historia social, como descripción de relaciones. En el mismo caso extremo, la *Eredità immateriale* de Giovanni Levi² presenta paquetes de relaciones que conducen a una fuerte indeterminación de las causas y los efectos, en la cual el sujeto histórico y su historiador recorren de manera irónica y/o desesperada los niveles de explicación.

Este borrar fronteras no implica evidentemente que las orientaciones históricas y metodológicas sean las mismas para todos: digamos mejor que el corte disciplinario se ha neutralizado y homogenizado: en última instancia, el historiador no tiene necesidad de los nombres de las disciplinas. La historia actual, en los campos locales, construye objetos locales, desembarazándose de la rigidez de ciertas restricciones nominales y teóricas.

² G. Levi: *L'Eredità immateriale. Corriera di un exorcista nel Piemonte del Seicento*, Turín, 1985. (Traducción francesa aparece en el otoño de 1989, París.)

En suma, la historia de las mentalidades no habría sido simplemente relevada por la antropología histórica, sino que su campo propio, formado en los años 20 por demarcación respecto de los campos constituidos, se habría vaciado; o lo que vendría a ser lo mismo, habría sido invadido por otros campos. Tomemos por ejemplo dos obras mayores del período pionero de la historia de las mentalidades, *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch (1924) y el *Rabelais* de Lucien Febvre (1942):³ hoy se colocarían sin dificultad bajo la rúbrica de historia social (historia social de la realeza medieval o del evangelismo del siglo XVI) o bajo la etiqueta de historia política o religiosa: se hablaría entonces de una nueva historia política o religiosa que hace converger las series, sin reducirse al campo de las instituciones o las doctrinas. El estructuralismo de los años 60, al vulgarizar la idea de sistema total, de interacción del todo y las partes, autorizar todas las entradas posibles en los conjuntos complejos, ha reafirmado ampliamente esta orientación precoz de la historia de las mentalidades en dirección a una benéfica desaparición de la división entre los campos y de una relativización de las jerarquías cognoscitivas. Así, la historia de las mentalidades se hace notar poco en nuestros días, porque se ha divulgado por doquier; su función mayor consistía quizás en una redistribución de campos y objetos históricos, en una repartición general del sentido, en la iniciación a la historia de las totalidades. Resultaría bien fastidioso y vano hacer una lista elogiosa de los análisis históricos recientes que han sabido desarrollar esta función; arbitrariamente, se mencionará un solo ejemplo, el del libro de Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*,⁴ que trata a la vez de economía, de la difusión de la aritmética, de la espiritualidad cristiana, de los valores éticos en los siglos XII y XIII, con el fin de subrayar la emergencia de un tipo histórico de racionalidad concreta. Pero en esta obra, que corresponde a la perfección a esa modulación general de lo social que definió la historia de las mentalidades desde Lucien Febvre y Marc Bloch, el término “mentalidades” no aparece nunca. El apasionamiento nominal y teórico parece ya inútil.

Este estado de cosas permite tal vez comprender la permanencia discreta de una referencia devenida facultativa, pero no el despegue, o el deseo de hallar un sustituto como el de la antropología histórica, indiciada, no obstante, bajo un estructuralismo perfectamente compatible con la historia de las mentalidades. Habría que creer, sin duda, que la historia de las mentalidades, en su segunda edad —los años 60—, se ha cargado de funciones nuevas, más discutibles, más frágiles; la problemática se ha transformado parcialmente en disciplina positiva. Se ha convertido en el refugio de

³ M. Bloch: *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924 (reedición París, 1983, con prefacio de J. Le Goff); L. Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, París, 1942.

⁴ Oxford, 1978.

los objetos históricos excluidos por la historia “normal”: las mentalidades devienen, pues, sustancias. Eso es lo que queda en la marmita de la historia cuando se quitan la carne y las legumbres (acontecimientos y objetos “duros”); en la espuma del caldo, se encuentra el pueblo, las mujeres, el sexo, los cuerpos, etc.⁵ Notemos que este derivado de la sustancia contradiría la primera función distributiva de la historia de las mentalidades, y, por un justo retorno de las cosas, los objetos nuevos han hallado su lugar en la historia general o social, o bien se han estructurado en micrototalidades que ya no reclaman su parentesco con las mentalidades: la historia de las mujeres (*gender studie*) se define desde hace algunos años como una disciplina independiente (algo así como la distinción social entre hombres y mujeres). Esta tendencia, rápidamente caduca, podía reducirse, de hecho, a la precedente, pues, aun ahí, la historia de las mentalidades había servido de catalizador; la antropología histórica y la historia social habrían recogido su primera herencia. La segunda, menos coherente, se habría dispersado en numerosos legatarios.

Pero la positividad se afirmaba más netamente cuando ciertos historiadores —herederos en eso del mismo Lucien Febvre— vinieron a dar un contenido determinado a las mentalidades, promovidas al rango de una instancia interna y colectiva de percepción y decisión, del lado de los sentimientos y afectos; se sabe que Lucien Febvre, en un artículo célebre,⁶ había llamado a una historia de los sentimientos colectivos; en 1960, Georges Duby, en el último de los textos propiamente programáticos acerca de la historia de las mentalidades, proponía como modelo mayor la psicología social. Desde entonces, los estudios de Philippe Ariès, de Michel Vovelle o de Jean Delumeau⁷ han ilustrado esta tendencia. Pese al gran valor y la segura utilidad de estos trabajos, su costo epistemológico ha sido elevado, y ha endeudado pesadamente la historia de las mentalidades.

En efecto, esta tendencia acentúa un aspecto polémico ya presente entre los fundadores de la historia de las mentalidades, dirigido contra la historia de las ideas, considerada abstracta e inepta para la explicación histórica por la estrechez de sus vínculos y alcance. Por el contrario, los sentimientos son las ideas de los pobres, y los pobres forman la mayoría de la población y constituyen los verdaderos agentes de la historia. Las ideas estarían del lado de la singularidad; los afectos, del lado de lo compartido y de lo colectivo.

⁵ Véase M. de Certeau: “L’opération historiographique”, en *L’écriture de l’histoire*, París, 1975, pp. 63-120.

⁶ L. Febvre: “Comment reconstituer la vie affective d’autrefois? La sensibilité et l’histoire”, en *Annales d’histoire sociale*, 1941.

⁷ Véase, por ejemplo, Ph. Ariès: *L’homme devant la mort*, París, 1977; M. Vovelle: *La mort et l’Occident de 1300 à nos jours*, París, 1983; J. Delumeau: *La peur en Occident, XVI-XVIII^e siècle*, París, 1976.

En este esquema, las ideas y las mentalidades se oponen en una ruinoso dualidad de espíritu y cuerpo: el espíritu dirige, o bien el cuerpo ordena. Pero en los dos casos, se trata de una concepción piramidal de los agentes históricos, determinados ya por la base, ya por la cumbre. En un caso, se presupone una difusión automática y degradada; en el otro, se construye la asignación de una parte, de un divisor común bien grande para los agentes de la historia. Tomemos dos ejemplos. Del lado de la historia de las ideas extremistas, la *legal history* americana se basa sobre el mito constitucionalista: la historia política europea, y en particular la francesa, desarrollaría, a finales del Medioevo e inicios del Renacimiento, principios constitucionales implícitos, que actuarían sobre el conjunto de la sociedad por una cascada de manifestaciones jerarquizadas; piénsese en el título de la obra, por demás excelente, de Sarah Hanley, *The Lit of Justice of the Kings of France. Constitutionnal Ideology in Legend, Ritual and Discourse*:⁸ los reyes y los teóricos piensan el derecho público, los maestros de ceremonias traducen sus discursos en ritos de vulgarización y el pueblo cree. La sociedad, vista como un macrosujeto global y jerarquizado, definió así su globalidad.

Del otro lado, el destino mental de los agentes históricos se reduce, bajo la cobertura de una opacidad de afectos, a una transposición de condiciones sociales. Al inicio de su ensayo acerca de las mentalidades, Georges Duby sugiere que la historia de las mentalidades debe tomar el lugar de la psicología “subjética”, “anacrónica”: los historiadores y cronistas tienden a explicar los acontecimientos pasados, refiriéndose a la psicología de su tiempo. Para ilustrar esta afirmación, Georges Duby cita los *Estudios sobre el reino de Roberto el Piadoso* de Christian Pfister, publicados en 1885. Se sabe que Roberto se casó con una mujer que era su comadre y su prima, pese a las prohibiciones eclesiásticas; la Iglesia estimó incestuosa esta unión y el matrimonio causó graves dificultades al rey. ¿Por qué Roberto se obstinó en esta unión? Pfister responde: “el amor apasionado; ‘preso de un amor insensato... Roberto hizo de todo para perder al marido’ de la que tomó a continuación por mujer y ‘todo nos muestra que por su obsesión con Bertha, causó un profundo pesar a sus parientes...’”. Georges Duby se burla de esta psicología de bulevar: “A nuestros ojos, la interpretación parece ingenua e imprudente, pues investigaciones recientes nos hacen entrever que en la época de Roberto, el matrimonio, asunto de toda la familia, se concluía sin que interviniesen los sentimientos individuales... En suma, el amor en el siglo XI —o lo que entonces tenía lugar— no era en absoluto idéntico al sentimiento que Pfister y sus contemporáneos designaban por este nombre”.⁹

Hay que subrayar, en primer lugar, que Georges Duby no puede explicar precisamente la conducta de Roberto a partir de análisis globales del

⁸ Princeton, 1983.

⁹ G. Duby: “L’histoire des mentalités”, en Ch. Samaran (éd.): *L’histoire et ses méthodes*, París, 1961, pp. 938-939.

sistema matrimonial en el siglo XI. Además, no se comprende bien por qué las explicaciones de Pfister, formuladas de un modo involuntariamente provocador, no resultarían adecuadas; más allá de las cuestiones de formulación, no tenemos ninguna razón para rechazar la hipótesis pasional, ni, por el contrario, atribuirle una pertinencia específica en el siglo XIX. ¿Quién podrá conocer nunca la causalidad mental de alguien, tanto en el siglo XI como en 1989? La descripción de Georges Duby implica una especie de evolucionismo de las conciencias: las épocas antiguas estarían marcadas por una fuerte unidad de las conciencias, que daría lentamente nacimiento a la individualización, conduciendo a la libre voluntad del sujeto contemporáneo. El mismo esquema, con una valoración diferente (marcada con el lamento por “el mundo que perdimos”), se vuelve a encontrar en la historia del sentimiento de la muerte según Philippe Ariès, con el mismo pasaje acerca de la cohesión primitiva (“la muerte domesticada”) y el individualismo extremo (“la muerte invertida”).¹⁰ La afirmación de un holismo mental (bien distinto del un innegable holismo social) en la Edad Media nunca se ha probado, aun sirviendo de matriz a las proclamaciones sucesivas acerca del descubrimiento del individuo, en el siglo XI, luego en el XII y por último en el XIV. La historia psicológica de las mentalidades tiende a hacer de las mentalidades una sustancia, al costo de una operación tautológica: al escoger las fuentes fuertemente orientadas hacia los valores de cohesión, encuentra una cohesión que bautiza como mentalidad colectiva. El análisis de la muerte domesticada descansa, en lo esencial, sobre los cantares de gesta; pero si un historiador del futuro, por una desdichada casualidad, no dispusiera más que de novelas de espionaje para analizar el sentimiento de la muerte en el siglo XX, concluiría que en esta época la muerte, bien domesticada, se daba alegremente y se recibía sin angustia, al término de una vida totalmente plena. Otras fuentes (correspondencia, registros de defunciones monacales, etc.),¹¹ entre los siglos VIII y XII, hacen trizas la idea de una muerte domesticada.

La ambición de alcanzar, de manera directa o por una transcripción simple de los contextos sociales, una instancia mental colectiva, parece a la vez vana y engañosa. No obstante, la versión psicologista de la historia de las mentalidades plantea una interrogante capital: ¿cómo lo colectivo puede habitar en los agentes de la historia? La respuesta dada no puede ser satisfactoria, en tanto consiste en añadir un objeto histórico suplementario a una existencia más que incierta, que necesita el establecimiento de una relación de causalidad —entre los afectos y los contextos—, imposible de establecer sin un reduccionismo muy fuerte. Podría imaginarse la aplicación de la

¹⁰ Ph. Ariès, ob. cit., pp. 13-36.

¹¹ Véase, por ejemplo, J. C. Kahn: *Les moines messagers. La religion, le pouvoir et la science saisis par les rouleaux des morts*, París, 1987.

función primera de la historia de las mentalidades —la redistribución de los campos y de los objetos— a esta cuestión de lo colectivo, a condición de quedarse en un estado de designación problemática, sin intentar pasar a la explicación causal. Para rodear esta pequeña región que deseo hacer aparecer sobre el vasto mapa de la historia de las mentalidades, distinguiría tres tipos de relación entre el todo y las partes, entre los contextos y los agentes, según tres totalidades:

1) *Lo general* designa los comportamientos constatables por huellas empíricas dejadas en los archivos; pueden conocerse las tendencias generales de una población en materia de demografía (nacimientos, matrimonios, fallecimientos, migraciones), de la movilidad social, del consumo alimentario o cultural, del comportamiento, político, etc. La historia tiene por tarea principal describir estas generalidades, estas regularidades dadas, deconstruidas y reconstruidas. Nada impide atribuir, a título estadístico, un cociente de estas regularidades al hombre medio, según el término inventado en el siglo XIX por Adolphe Quételet: lo general se divide aritméticamente en individuos probables. La causalidad social que deduce un análisis de las prácticas y de las representaciones, puede alcanzar un fuerte coeficiente de probabilidad, sin permitir, no obstante, la reconstrucción concreta.

2) *Lo genérico* procedería, por el contrario, a la multiplicación de los “particulares” o de las especies; el conocimiento de los particulares opera por un análisis fino y detallado de un ser accesible no sólo por huellas empíricas, sino por elecciones propias. Puede comprenderse muy bien a san Bernard, por el examen de su abundante obra, de sus viajes, de sus actos, conocidos a través de diversos testigos. La historia de las ideas, la historia literaria, la historia religiosa, pueden, bajo ciertas condiciones, reconstruir, de arriba hacia abajo, por género próximo y diferencia específica, cierta totalidad del siglo XII, pero con inmensas lagunas.

La historia psicologista de las mentalidades cae en lo que Gilbert Ryle llama un “error de categorías”,¹² constituyendo las mentalidades colectivas a partir del individuo-cociente, subsumido por lo genérico: hace pasar la abstracción individual por una forma compartida de la particularidad, transferida de las elites a las masas; en sentido contrario, una historia de las ideas de propósito general padece de otro error categorial, al poner en relación lo particular y lo general (es decir, la totalidad empírica de la sociedad). De hecho, incluso sin estos cruzamientos ilegítimos, las dos categorías de relación del todo y las partes (lo general/individual y lo genérico/particular) no bastan para describir las mentalidades colectivas, entendidas como asunciones existenciales de la historicidad: el individuo extraído de la generalidad no puede recibir existencia concreta; lo particular no puede acceder al *status* colectivo. Las categorías de individuo y de género, deducidas de las de

¹² G. Ryle: *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, París, 1978. (Traducción francesa de *The Concept of Mind*, Londres, 1949, pp. 16-17.)

generalidad y particularidad, tienen un poderoso interés instrumental, pero siguen siendo nominales. El desafío de una historia limitada y “realista” de las mentalidades, consistiría en la búsqueda problemática de la relación entre:

3) *El colectivo y lo singular*. El colectivo se definiría como lo que limita las posibilidades de acción o de decisión, lo que construye un lenguaje común, en una fase posterior a la producción social de las representaciones, de las imágenes, de las referencias textuales, icónicas o rituales, anterior a la articulación de los idiomas o de los discursos antagónicos de individuos o grupos. El empleo de las categorías lingüísticas no debe sugerir la recurrencia a un pansemilogismo pasado de moda: al rehusar la idea de un conocimiento directo de los afectos, debe dejarse lugar a los únicos archivos expresivos (textos, imágenes, rituales). Lo colectivo sería ese fondo, históricamente determinado, sobre el cual se elevan los nuevos enunciados. La categoría de lo singular, ofrecida también en aras de la simetría, se define mal. Pero tiene su utilidad como entidad problemática (tan poco sustancial como la de colectivo), como caso (la “excepción ejemplar” de E. Grendi¹³) que designa una existencia empírica y concreta. El Menocchio de Carlo Ginzburg¹⁴ no es un “individuo medio”, ni un ejemplar particular, sino un singular. Testimonia una asunción del mundo a la vez históricamente situada e indeterminable.

Una frase de Georges Lefebvre, en un artículo de 1934, que constituye una especie de comentario a *El gran miedo de 1789* (1932) —esa obra maestra de la historia de las mentalidades—, da una idea aproximada de ese nivel colectivo de pertinencia histórica: “Los historiadores estudian con más gusto las condiciones de la vida económica, social o política, que, en su opinión, están en el origen del movimiento revolucionario y de otra parte, los acontecimientos que lo han marcado y los resultados que han obtenido. Pero, entre esas causas y esos efectos se intercala la constitución de una mentalidad colectiva: ella establece el verdadero vínculo causal, y bien puede decirse que es el único que permite comprender bien el efecto, pues éste

¹³ E. Grendi: “A proposito di ‘Famiglia e comunità’: questo fascicolo di *Quaderni Storici*”, en *Quaderni Storici*, 33, 1976, pp. 881-891. Una coincidencia verbal entre la pareja “singular-colectivo” y la noción de “singular colectivo” en R. Koselleck, me da la oportunidad de indicar la *Begriffsgeschichte* de Koselleck. Véase, por ejemplo, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, 1979. (Traducción francesa en proceso de publicación.) Espero poder un día situar mis propuestas respecto de la *Begriffsgeschichte*, que descubro demasiado tarde, después de la redacción de este artículo.

¹⁴ C. Ginzburg: *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, París, 1980. (Traducción francesa de *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976.) Acerca de la cuestión de las relaciones entre el caso y la regularidad en sociología, véase J.-C. Passeron: “Biographie, flux, trajectoires: questions de l'extérieur”, en *Enquête, Cahiers du CERCOCOM*, no. 5, 1989, pp. 13-32.

parece a veces desproporcionado en relación con la causa, tal como con frecuencia la define el historiador”.¹⁵

La obra de Lefebvre escapa al psicologismo antes criticado, en tanto el autor no trabaja sobre el sentimiento existencial del miedo, sino sobre un conjunto de rumores y discursos que determinan el cuadro de los discursos posibles en 1789 en la serie completa de posiciones divergentes. Pero en este texto hay dos nociones que exigen su reexamen: la de vínculo causal y la de desproporción. El estudio de lo colectivo no puede pretender establecer una causalidad concerniente sólo a la historia de las generalidades; por causalidad, hay que entender mejor una implicación discursiva, un conjunto de condiciones trascendentales, históricamente móviles, sin las cuales el agente histórico no puede acceder al nuevo lenguaje del acontecimiento histórico, no puede acceder al nuevo lenguaje del consentimiento. La historia estricta de las mentalidades puede pretender describir una especie de gramática de la aceptación¹⁶ (y no de la creencia ni de la adhesión: se trata del simple reconocimiento de un lenguaje); también podría tomarse el vocabulario de Jean-Pierre Faye, quien, haciendo aparecer en el Antiguo Régimen francés y luego en la República de Weimar las narraciones fundadoras, en las cuales por “oscilación” se construyen los idiomas nuevos, evoca la noción lingüística de “aceptabilidad”.¹⁷ La desproporción de Georges Lefebvre nos devuelve entonces a la autonomía fenoménica y no causal de la gramática de la aceptación. Un ejemplo simple, aunque sea acerca de un término, permitirá quizás aprehender mejor el nivel de pertinencia de lo colectivo. Desde los años 70, el vocablo *enterprise* se ha impuesto casi por todas partes en el discurso político y social francés: sin implicar necesariamente una ideología común ni una valoración colectiva de la actividad productiva y del liberalismo económico, el término ha tomado la función de un polo semántico en el campo de la acción y la decisión, de un recurso inevitable si se quiere participar en el juego discursivo de este tiempo. Igualmente, la historia social (en sentido estricto) de la Francia contemporánea, no puede deducir lo económico del análisis de la palabra “coordinación”. Corresponde a la historia general (social o cultural) explicar las estructuras, las representaciones y las prácticas ligadas a estos vocablos; la historia restringida de las mentalidades tiene por misión señalar, designar y describir los enunciados formados alrededor del vocablo.

Para establecer un poco más firmemente estas proposiciones, intentaré dar un ejemplo de descripción de los actos discursivos colectivos, se-

¹⁵ Frase citada por J. Revel en su prefacio a la reedición de G. Lefebvre: *La Grande Peur de 1789*, París, 1988, p. 16.

¹⁶ Véase J. H. Newman: *Grammaire de l'assentiment*, París, 1975. (Traducción francesa de *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, 1917.)

¹⁷ Véase J. P. Faye: *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*, París, 1972, p. 10.

guido de breves muestras de intentos personales, todavía a nivel de esbozo, presentados aquí no por complacencia, sino para sintetizar y ponerlos a prueba.

HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES

Sin admitir ninguna ambición teórica, Ernst Kantorowicz logró referir un esquema colectivo fundamental en la historia política de Occidente, cuando terminó, hacia el fin de su vida, su famoso *Doble cuerpo del rey* (1957).¹⁸ Kantorowicz pudo evidenciar que un aspecto mayor de la vida política, la aceptación universal del Estado, se enraizaba en un proceso metafórico que daba una estructura fuerte y poco visible al lenguaje social europeo, entre los siglos XIII y XVII. La teoría del doble cuerpo, explícita sólo en su versión absolutista del siglo XVI, aparece como una extraña metáfora, en la cual puede leerse, a través del ser mismo, el rey, un sentido literal —esta persona real concreta— y un sentido figurado —el Rey perpetuo—. Este sentido figurado se interpreta de diversos modos y designa sea un misterio real, el principio dinástico o, incluso, la necesidad perpetua de los oficios correspondientes al gobierno general de los hombres. Esta metáfora real se halla en forma doctrinaria entre los juristas isabelinos, bajo una forma ritual en las ceremonias funerarias de los siglos XV y XVI; pero parece haber tenido su origen en una fórmula más antigua y general, metafórica en sí misma: *Dignitas non moritur* (la dignidad no muere), mediante el complicado desvío por numerosas metáforas secundarias y conceptos verbales (*Christus/Fiscus*, el Fénix, la Necesidad, la Perpetuidad, etc.). De manera global, el montaje de esas figuras designa el Estado, ese ser con rostro personal y estructura impersonal. El proceso metafórico, trabajado en una larga y anónima serie de juegos verbales, extrae sus materiales de campos diversos y heterogéneos: la teología, el derecho, la mitografía, la poesía, etc., e invade poco a poco la totalidad del campo del pensamiento político. La metáfora tiende a confundirse con lo pensable o lo decible. Ciertos momentos de este proceso se vinculan a intereses específicos (los juristas imperiales de Italia, por ejemplo, desempeñaron un papel capital), pero, en su esencia, la macrometáfora era colectiva: el enunciado trazaba los límites del campo de batalla político y aniquilaba lo que se hallase en el exterior, fuera de la significación propuesta. La metáfora “Dignitas-Doble Cuerpo” constituía bien un elemento de lo colectivo.

La red metafórica no actúa, en este caso, como causalidad propia; por el contrario, el análisis de los enunciados colectivos admite una economía del principio causal. No hay por qué suponer una creencia en el Estado;

¹⁸ E. K. Kantorowicz: *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, París, 1989. (Traducción francesa de *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.)

como lo subraya Kantorowicz,¹⁹ el mismo legista puede a la vez rehusar el principio de perpetuidad del mundo en nombre de la ortodoxia cristiana y hablar de su necesidad en el discurso político del cual participa de manera colectiva. Por otra parte, el nacimiento del Estado moderno en Inglaterra y Francia durante el siglo XV se explica por un contexto político, social y económico bien conocido; el enunciado particular de tal o cual elemento de doctrina política se corresponde bien con la causalidad general o genérica. Pero la proliferación de enunciados metafóricos que hablan de la perpetuidad de la institución pública, desliza entre la causalidad y la acción general su eficacia propia. Esta rápida evocación de Kantorowicz bastará tal vez para sugerir la semejanza entre la macrometáfora “Dignitas-Doble Cuerpo” y la noción de enunciado definida por Michel Foucault en la *Arqueología del saber*.²⁰ En suma, la historia restringida de las mentalidades podría tener por ambición la “descripción de los acontecimientos discursivos”, de los enunciados raros elípticamente evocados por Foucault.

He intentado dos vías bien diferentes con el propósito de precisar estos enunciados. Primero intenté reconstruir los enunciados implícitos sacados de la convergencia de los distintos discursos, en campos diversos; el acontecimiento discursivo es, pues, una estructura unificadora. En *El simple cuerpo del Rey*²¹ quise mostrar que la sacralidad personal de los soberanos franceses había estado obstruida por un fenómeno colectivo que llamé “ipseidad corporal”; este fenómeno habría engendrado una fórmula implícita como “Tengo un cuerpo propio que no puede ser enajenado a nadie salvo a Dios”. Este enunciado toma su lugar en diversas series de discursos, en los cuales se afirma la preeminencia del cuerpo individual, entre 1350 y 1550. La inserción causal de este enunciado estaría en las terribles devastaciones de la gran peste y de la Guerra de los Cien Años (alrededor del 30 % de pérdidas demográficas): los individuos se hacen raros y preciosos. Las series discursivas que actualizan el enunciado están en numerosos campos: político y militar (cuentas minuciosas de pérdidas humanas), jurídico (protección excepcional del cuerpo de los soberanos, de oficiales y de prelados, en las leyes de lesa majestad introducidas a mediados del siglo XIV; consecuente despedazamiento del cuerpo de los culpables de lesa majestad), teológico (culto de la Eucaristía como cuerpo propio de Jesús, representación del sexo de Jesús), médica (sistematización de las disecciones públicas), ritual (multiplicación de quienes yacen en la gloria y en la miseria). Este tipo de análisis intenta escapar a la trampa psicologista, alargando al máximo las zonas de aplicación del enunciado y señalando la investidura discursiva. Pero los límites aparecen con bastante evidencia: la reconstruc-

¹⁹ E. K. Kantorowicz, ob. cit., p. 218.

²⁰ París, 1969.

²¹ París, 1988.

ción del enunciado nodal parecería bastante arbitraria y no se fundamenta más que *a posteriori*. Por eso intenté otra vía, que creo más rigurosa.

Imagino al historiador como lingüista, tomando los simples elementos del discurso; de hecho, los lingüistas han intentado, hace poco, definir los universos de creencia, no carentes de relación con los acontecimientos discursivos evocados hasta ahora. Si se acepta definir, según los lógicos y lingüistas —y en este caso, según Robert Martin—, los universos de creencia de los diferentes sujetos parlantes como “la aplicación, en el momento del discurso, del conjunto de proposiciones (en el estricto sentido lógico, estricto de este término) que pueden decidirse desde los valores de verdad”,²² podemos notar dos tipos de comunicación entre los diversos universos de creencia —y las mentalidades colectivas pueden definirse como la intersección de los universos de creencia: ciertas proposiciones, en determinado momento de la historia, pertenecen a una vasta parte del universo, debido a la educación, los hábitos, la inspiración divina o cualquier otra fuerza distributiva; por ejemplo, la proposición “existe un solo Dios en tres personas” tiene ese *status* en el siglo XIII. Este tipo de superposición parece frágil, precisamente, porque su fuente resulta externa a los universos de creencia.

El segundo tipo de comunicación parece más poderoso, pues proviene de una asunción interna. Ciertas proposiciones raras, por su aspecto particularmente vago y cargado de sentido, aparecen como tangenciales a toda una serie de universos de creencia; tocan en un solo punto muchos universos de creencia, por demás distintos. Tales serían los “acontecimientos discursivos” raros, o los “enunciados”.

Presento un breve ejemplo, tomado de un artículo mucho más desarrollado y todavía inédito,²³ que versa sobre el bien conocido adagio jurídico *Quod omnes tangit*. Esta máxima se analizó en un ensayo clásico de Gaines Post, se completó después por los artículos de Edwin Hall, de Ralph Giesey y del padre Congar.²⁴

²² R. Martin: *Langage et croyance. Les “univers de croyance”, dans la théorie sémiotique*, Bruselas, 1987, p. 21.

²³ A. Boureau: “Quod omnes tangit: de la tangence des univers de croyance à la fondation sémiotique de la norme juridique médiévale”, se publicará en *Au gré des langues*, 1, 1990.

²⁴ G. Post: “A Romano-canonical Maxim: Quod omnes tangit in Bracton and Early Parliaments”, en *Traditio*, IV, 1946, pp. 197-251. (Versión revisada en G. Post: *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964, pp. 163-238.) E. Hall: “King Henry III and the English Reception of the Roman Law Maxim Quod omnes tangit”, en J. Strayer y D. E. Queller: *Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honour of Gaines Post* (Studia Gratiana, XV), Rome, 1972, pp. 125-145; R. E. Giesey: “Quod omnes tangit: a Post Scriptum”, ibidem, pp. 319-332; Y. M. J. Congar: “Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet”, en *Revue historique de Droit français et étranger*, XXXV, 1958, pp. 210-259.

El adagio *Quod omnes tangit* (lo concerniente a todos debe igualmente ser aprobado por todos) se encuentra primero en el código Justiniano y emerge de la oscuridad de la Alta Edad Media a fines del siglo XII, entre las glosas del *Decreto* de Graciano. Durante el XIII, la máxima se cita a menudo en situaciones diversas. ¿Cómo explicar este amplio éxito?

Puede prestarse atención a su contenido “democrático” y asignarle el *status* de testigo en el proceso continuo hacia una participación general, desde el siglo XIII hasta la Revolución francesa —es la posición de Gaines Post, de Ralph Giesey y de la *legal history* americana en general—. Pero ello implica presuponer la existencia de un macrosujeto democrático ampliamente inconsciente, teleológicamente orientado, hacia la majestuosa figura del ciudadano moderno. Además, el adagio está situado entre los instrumentos políticos en manos de los constructores más determinados de la monarquía, como los papas Inocencio III o Bonifacio VIII, como el rey Enrique III de Inglaterra o el emperador Federico II. Sería posible invocar la fuerza retórica, pragmática de la fórmula por ella misma, pero ¿quién puede afirmar algo acerca de la eficacia directa de las palabras? Y este tipo de explicación supone un deseo de persuasión, de apropiación específica, mientras que la máxima se halla en todo tipo de discursos en el siglo XIII, sin que se necesite el recurso a una glosa. El lector adivina que *Quod omnes tangit* se anuncia como enunciado colectivo. ¿Cuál es entonces su funcionamiento?

Pueden enumerarse algunas razones técnicas de esta tangencia de la máxima, capaz de corresponder a diversos universos de creencia, debido a su carácter esencial y no accidentalmente vago, a su modalización (descriptiva y/o normativa), a su enunciación (¿quién pronuncia la máxima? Justiniano, y/o emperador, y/o el soberano, y/o la tradición, etc.), en la elipse de su predicado (raramente se cita lo que sigue a *Quod omnes tangit...*), a lo vago de su tema (¿qué es ese *quod, omnes, tangere?*). La máxima, bajo un aspecto universal, toma un sentido distributivo, disponible para todas las reivindicaciones. En este empleo multiforme, podría parafrasearse en una proposición analítica como “lo que reúne a un grupo expresa la voluntad de ese grupo”; fórmula tautológica y confusa que conviene a numerosos tipos diversos de asociaciones corporativas en el siglo XIII (iglesias, capítulos, ciudades, guildas, universidades, etcétera).

Así, el 25 de enero de 1225, el papa Honorio III fulmina la bula *Super muros Jerusalem*, dirigida a los obispos y prelados de Francia e Inglaterra: en cada iglesia catedral o colegial debían reservarse dos prebendas para las necesidades financieras de la sede apostólica. Todas las respuestas (la del rey de Inglaterra Enrique III, la de las asambleas francesa e inglesa) se refieren, para justificar el rechazo de la bula, a *Quod omnes tangit*, tomado como instrumento de clasificación y reivindicación. Mediante la cita del adagio, Enrique III expresó lo que constituía para él la unidad pertinente de la decisión: el reino de Inglaterra. La asamblea inglesa de enero de 1226, utilizando *Quod omnes tangit* perfilaba un conjunto ambiguo formado sea por la comunidad nacional y real, o por una Iglesia de Inglaterra que incluyese

los patrones laicos. El sínodo francés de noviembre de 1225 destacaba, por la vía del adagio, una Iglesia galicana de conducta más teocrática, encargada de gobernar la sociedad francesa. Formando un círculo alrededor de un acontecimiento discursivo, los grupos opuestos y diversos construyen la arena de la historia, para utilizar una imagen de Bajtin.²⁵

Este análisis, estrechamente ligado a la textura lingüística del adagio y de su contexto discursivo, no debe hacer olvidar que el enunciado no es necesariamente de dimensión lexical o proposicional. Un relato puede constituir un enunciado colectivo, como intenté mostrar a propósito de la leyenda de la popesa Juana entre los siglos XIII y XV.²⁶

Incluso fuera de lo verbal, un ritual puede ofrecer la función de un enunciado; al proponer una lectura crítica de las ceremonias fúnebres reales, tal como se han estudiado por Ralph Giesey, he querido probar que ahí no se encuentra una simple ilustración de la ideología constitucional, sino la delimitación de un campo colectivo compartido por numerosos agentes históricos (la ideología real, la voluntad política del Parlamento de París, la devoción personal de los soberanos, la afirmación institucional de la casa real).²⁷ Una imagen, o un esquema plástico en una imagen, se constituye a veces en enunciado: así un dibujo analizado por Kantorowicz,²⁸ que está en un manuscrito copiado en Winchester entre 1012 y 1020, representa, en el seno de una extraña “Quinidad” (representación de Dios en cinco personas), a Dios Padre y a Dios Hijo como estrictamente idénticos. Pero este elemento pictórico parecía frecuente, y en numerosas variantes, en los siglos XI al XIII; y pueden observarse las transcripciones en teología (piénsese en las preguntas de san Anselmo: ¿qué hubiera ocurrido si el Padre, y no el Hijo, se hubiera encarnado? O en las interrogantes de Aelred de Rivaux acerca de Dios, cuando tenía 12 años y desapareció para estar cerca de su padre), en derecho (con el redescubrimiento en el siglo XI de la antigua identificación del padre y del hijo: *Pater et filius idem, Heres suris*: el heredero es el mismo donante), en política (con el concepto de *juvenis rex*: el heredero del trono ya es rey).²⁹

²⁵ M. Bajtin (V. N. Volochinov): *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, París, 1977. (Traducción francesa de *Marksim i filosofija jazyka*, Leningrado, 1929.)

²⁶ A. Boureau: *La Papesse Jeanne*, París, 1988.

²⁷ A. Boureau: *Le Simple Corps...*, ed. cit, pp. 24-42.

²⁸ E. K. Kantorowicz: “The Quinity of Winchester”, en *The Art Bulletin*, 29, 1947, pp. 73-85. (Reproducido en E. K. Kantorowicz: *Selected Studies*, Locust Valley, 1965, pp. 100-120.)

²⁹ A. Boureau: “L'image comme piège à énoncé. La leçon de Kantorowicz”, comunicación del coloquio Texto/imagen. Technische Universität, Berlín, 1988. Se publicará en las Actas del Coloquio. Acerca de Heres suris, véase Y. Thomas: “Du sien au soi. Questions romaines dans la langue du droit”, en *L'Écrit du temps*, 14-15, 1987, pp. 157-172.

Tras haber recorrido esta serie de esbozos, hay que concluir. El tipo de trabajo propuesto pertenece a la historia de las mentalidades en su función mayor de redistribución problemática de las pertinencias históricas y su deseo de aprehender la implicación vivida de las determinaciones globales. La restricción del campo, entre otras posibles, pretende evacuar de él las concreciones positivas y manejar la navaja de Ockham: no quiere descubrirse ninguna serie suplementaria de objetos históricos, ni de causalidad nueva. Se trataría de anudar el haz de las relaciones que ligan las globalidades a los agentes históricos y de designar una zona fronteriza de relación en la cual el mismo enunciado perteneciese de manera simultánea e integral a un discurso social determinado y a enunciados singulares. La historia restringida de las mentalidades estudiaría, en suma, la incorporación de lo real, en sus momentos raros y estructurantes. El término “colectivo” ha podido resultar engañoso: no se pretenden discursos mayoritarios ni dominantes, sino establecer los enunciados transversales que dan una unidad fuerte a un tiempo, a un cambio, en los campos más diversos, en los registros sociales más diferentes. A través de procedimientos controlables (como el de la tangencia) se describirían las homonimias sociales e individuales que unen los agentes a las mismas designaciones de lo real. Este tipo de historia no pretende ser nueva, y podría invocar el patrocinio de Cassirer o del Foucault de la *Arqueología del saber*. Pero esta proclamación de legitimidad también busca hacer facultativo y separable el último párrafo de este texto, provocado por un retorno sobre el último ejemplo citado, el del “joven rey” del siglo XI.

Este ejemplo plantea el problema de la naturaleza y la función del enunciado expresivo (verbal e icónico) que exprese la “binidad” (la identidad perfecta del Hijo y el Padre) soberana de Dios y del rey en los siglos XI al XII, se tiene entonces que ver con un objeto inédito que relaciona mi preocupación por una economía ontológica y causal. Vale decir, la presencia implícita del enunciado en el discurso político se opone a la tesis de Andrew Lewis, para quien el principio dinástico real no posee ninguna existencia específica del siglo XI al XII;³⁰ según Lewis, la realeza sigue sencilla y llanamente las costumbres sucesorias de la aristocracia contemporánea. La hipótesis de la binidad designa una emergencia autónoma de la sucesión real, ahí el análisis social (conducido por Lewis con cuidado y exhaustividad) constata una regularidad común. Las menciones verbales o rituales de esta binidad real (bajo la forma del *juvenis rex*), circunstanciales y prácticas para Lewis, constituyen, pues, la parte visible de una globalidad que actúa en la profundidad. El discurso binario, inextricablemente teórico, lógico y político, adquiere entonces una especie de independencia y de eficacia propia, de la cual no puede reconocerse el origen; con el artista

³⁰ A. W. Lewis: *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xe-XIV^e siècle*, prefaciode G. Duby, París, 1986. (Traducción francesa de *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, Cambridge, Mass., 1981.)

anónimo de Winchester, con Anselmo y Aelred, uno se sitúa en el medio del discurso. El historiador se encuentra en la posición del psicoanalista, arrojado hacia una palabra que es a la vez síntoma, acción y realidad. La historia habla. Por otra parte, ¿de qué enunciación viene el enunciado? El enunciado, en sus variantes y alternancias diversas, desborda ampliamente los sujetos individuales y plurales de enunciación; los atraviesa sin absorberlos. Sin embargo, no sigue el curso apacible de los arquetipos, pues en cada período se forma sobre nuevos esfuerzos, sin archivo propio, en la inmanencia histórica. Lo colectivo deviene entonces el lugar de la emergencia, de la novedad soltera, de la historia pura. Henos aquí ante esta paradoja terminal: la historia restringida de las mentalidades, pese a sí misma, vuelve en un vértigo creciente a hallar el acontecimiento.

Tomado de *Annales E. S. C.*, noviembre-diciembre de 1989, no. 6, pp. 1491-1504. (Este texto se presentó, en una primera versión, en una “Noon Lecture” de la Escuela de Historia de la Universidad de Tel-Aviv en abril de 1989; luego en una segunda en el seminario de los *Annales* en junio de 1989; fue revisado, después de beneficiarse con las críticas y observaciones de R. Chartier, C. Jouhaud, D. Milo y J. Revel, y de los participantes en estos dos seminarios, con quienes quedo muy agradecido.)

Ideologías y mentalidades. Una clarificación necesaria

Michel Vovelle

He aquí una interrogante que podrá parecer ingenua, y que, de hecho, asume sin temor y sin falsa modestia esa ingenuidad. Historiador formado en los métodos de enfoque marxista, y que no reniega en absoluto de ellos, heme aquí de golpe encasillado en el rango de los historiadores de las mentalidades; con razón sin duda, si se tienen en cuenta las obras que me han dado a conocer, trátese de las investigaciones sobre las actitudes colectivas ante la muerte, ensayos acerca de la fiesta o sobre los hechos de historia religiosa, como la descristianización del año II, tratada en términos de mutación en caliente en el corazón del proceso revolucionario.

Al hacerlo, no creo haber sido infiel a mis propósitos iniciales, si bien mi quehacer ha podido parecer paradójico a muchos. Para historiadores que no se estiman ya marxistas, como Emmanuel Le Roy Ladurie, resulta asombroso, y así lo expresa en la reseña que hizo de mi libro *Piedad barroca y descristianización: las actitudes ante la muerte en la Provenza del siglo XVIII*, que un historiador marxista sea hábil en describir el “cómo” y rehúse decir el “porqué”. Una observación que puede resultar quizá tan ingenua como las mías, pues parece investir al historiador marxista de la temible responsabilidad de decir el porqué... lo que no es poco homenaje.

A la inversa, he podido a veces asombrar a más de un historiador marxista por una aparente complacencia por temas incongruentes. Guardo el recuerdo de una amigable interrogación de Pierre Vilar, preocupado por saber si, en lugar de los temas que aparentemente me atraen —la muerte,

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

la fiesta—, no me parecería preferible seguir los caminos de la toma de conciencia en las masas, vocación de seguro menos ambigua para un historiador marxista. Cada una en su estilo, las dos anécdotas reflejan al menos un malentendido, y acaso algo más que un malentendido. Más allá de mi aventura personal, percibo en ello una interrogación más profunda y amplia. Por una parte, la necesidad, para el historiador marxista, enfrentado tanto a la precisión de su propia problemática como a las solicitudes del exterior, de precisar sus conceptos. Por la otra, la necesidad también de una nueva generación de historiadores de las mentalidades de definir, de modo simple pero estricto, una noción —la de mentalidad— que se ha hecho operativa, conservando una fluidez cuando menos artística.

Para hacerlo, hay que tomar conciencia de la coexistencia en un mismo campo de dos conceptos rivales, y, aún más, herederos de dos tendencias diferentes, que por ello mismo resultan difíciles de ajustar, aunque presentan de manera incontestable una superficie de recubrimiento real. Pero, evidentemente, ideología y mentalidad no constituyen una única y la misma cosa.

IDEOLOGÍA

No caeré en la trampa de comenzar por una nueva definición del concepto marxista de ideología. Ya otros lo han hecho, desde los padres fundadores hasta recientes exégetas, como Louis Althusser, quien definía en su “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (*La Pensée*, junio de 1970) la ideología como “la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. Conjunto de representaciones, pero también de prácticas y comportamientos conscientes o inconscientes. El carácter muy general de la definición parece permitir la posibilidad de reunir, en torno a una hipótesis de trabajo común, tanto a marxistas como a no marxistas. Y si se le puede objetar su incontestable vaguedad, puede decirse que éste ha sido deseado por el mismo Marx, quien tuvo cuidado, en su Introducción de 1857, de responder a las acusaciones de reduccionismo economicista, a las cuales podía haber dado lugar *La ideología alemana*. Allí definió el modo de producción en términos citados quizá con demasiada frecuencia, pero siempre esenciales: “en todas las formas de sociedad es una producción determinada y las relaciones por ella engendradas quien asigna a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas su rango e importancia. Resulta como una iluminación general en que están sumergidos todos los colores, cuyas tonalidades particulares modifica. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que en ella brotan”.

Iluminación general, éter particular..., sin ser iconoclasta, puede reconocerse con Pierre Vilar que estilísticamente no es “lo mejor de Marx”. Por demás, poco importa, si la intención se discierne con claridad, tal como fue

comentada después en 1890 por Engels en una carta a Ernest Bloch: “Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida material. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca otra cosa. Si alguien retuerce esta proposición para hacerle decir que el factor económico es el único determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda...”.

Después de Marx, Engels respondía así por adelantado a toda una crítica, a la vez tan terca y elemental que no habría por qué detenerse en ella: la del “marxismo vulgar” como explicación mecánica de la sociedad por lo económico, en un universo donde las superestructuras ideológicas responderían como la mano al guante a las solicitudes de la infraestructura. Claro que es un debate escolar; dejémoslo a los críticos “vulgares” del marxismo “vulgar”. Pero hay que reconocer que tales estereotipos tienen larga vida y una eficacia real. Creo que esta crítica ha contribuido en la historiografía francesa a una especie de prudencia —y, a veces, a cierta vergüenza— de los historiadores marxistas para abordar los objetos que los podían exponer a tales reproches. Hasta fecha reciente, se tiene la impresión de una complicidad implícita a la cual se suscriben —al menos, por su silencio— numerosos historiadores marxistas, quienes se confinan al campo de la economía o de las estructuras sociales (pero con una libertad muy vigilada), reservando a los más calificados los territorios más complejos de la historia religiosa, de las mentalidades y de las sensibilidades. Así, el Goldmann de *Le Dieu caché* constituye, por largo tiempo, la excepción que confirmaba la regla de una no intervención de los investigadores marxistas en asuntos que no eran de su competencia.

Confinados a la buhardilla, dejando a otros los pisos “nobles”, los historiadores marxistas no fueron recompensados en absoluto por su prudencia, al verse obligados a enfrentar las objeciones que los nuevos territorios de investigación suscitaban de manera constante acerca de una lectura supuestamente marxista.

Y esas objeciones son fuertes, y *a fortiori* cuando no las presentan adversarios del marxismo. Veamos, para limitarme al campo de mi investigación “dieciochesca”, la interrogante mayor que pudo representar hace poco el estudio del corte entre la ideología “burguesa” de las Luces y su grupo portador en las academias de provincia, la república de las letras o las logias masónicas. El burgués se esconde en las estadísticas irrefutables de Daniel Roche, dejando el proscenio a los aristócratas, o a los representantes de una “elite” de talentos... Puede entonces surgir la pregunta: ¿qué tipo de ideología es esa, que no la porta quien le corresponde, sino que se enarbola por aquéllos cuya destrucción lleva en germen? De ahí el éxito temporal de la teoría de las elites, naturalizada francesa, como una tentación de romper el encadenamiento “mecánico” de las pertenencias y de las opciones, o de las tomas de conciencia.

A medida que uno se eleva a representaciones más complejas, la dificultad crece para explicar de manera correcta —e, incluso, para tener en cuenta— cierto número de datos. Una tesis muy reciente de historia social, a la luz del marxismo, que busca restituir en todo su esplendor el grupo de la aristocracia parlamentaria de Aix en el siglo XVIII, tropieza así —aun cuando reúne con mucha brillantez todos los elementos del expediente— con obstáculos que no puede evacuar ni reabsorber; por ejemplo, el jansenismo de los magistrados del siglo XVIII... ¿Un recuerdo, una forma vacía?

Esas son las formas “nobles” de expresión ideológica, pero una historia que separa cada vez más sus territorios de sus curiosidades, abarcando los compartimientos por los que se define el hombre como totalidad (la familia, las costumbres, el lenguaje, la moda), se enfrenta en estos campos a lo aparentemente gratuito, que no por ello resulta insignificante.

Pero, ¿qué significación darle? Aún más, ¿hay en los comportamientos humanos —proposición aparentemente absurda, según la definición de la que partimos— una parte que escapa a la ideología? ¿Por debajo, o al costado? Los usos comunes del término, en el vocabulario cotidiano, pueden engendrar la confusión en este campo: “Eso es ideología”, se oye decir... en una expresión que remite a la representación que se hace el sentido común (a partir de cierta práctica social del discurso) de la ideología como forma organizada y polarizada, en contraposición a cierto buen sentido en el cual se reflejaría el aire del tiempo... ¿la mentalidad, quizás?

MENTALIDAD

La noción de mentalidad, tal como se impone hoy, remite a una herencia diferente y, en suma, mucho más reciente: diríamos de 20 a 30 años de duración, si nos referimos a la difusión común del término. Todavía hay que reconocer que el concepto está lejos de ser universalmente acogido: no hay más que ver la dificultad que han tenido los historiadores fuera de Francia que han logrado adoptar la noción e, incluso, traducir el término. El alemán busca una palabra pertinente, mientras que el inglés, siguiendo a los italianos, se resigna de manera pragmática a retomar el vocablo francés.

Por el contrario, sé muy bien que se descubre con todo derecho toda una prehistoria de la historiografía de las mentalidades, y es evidente que del mismo modo que el señor Jourdain hacía prosa sin saberlo, se ha hecho historia de las mentalidades antes de que existiera como tal. ¿Qué es *El gran miedo* de Georges Lefebvre, sino el estudio, de una modernidad todavía sorprendente, de uno de los últimos grandes pánicos del viejo estilo en la sociedad francesa? Y se piensa además en algunos de los grandes clásicos: *El otoño de la Edad Media*, de Huizinga, incontestablemente una de las obras fundadoras de este nuevo enfoque histórico. Pero si en sentido estricto puede empezarse a hablar de historia de las mentalidades con Lucien Febvre y la Escuela de los *Annales* —con *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*:

la religion de Rabelais—, apenas con Robert Mandrou y Georges Duby, en los años 60, se opera, no sin encontrar marcada resistencia, el reconocimiento oficial de un nuevo territorio de la historia. Se dirá que las dificultades iniciales se compensaron con una agresividad conquistadora: ante el éxito editorial de las obras que se publican hoy, la historia de las mentalidades bien puede aparecer en la historiografía francesa como el relevo o la alternativa de la historia social conquistadora de ayer. La curiosidad y el efecto de secuela que actúa en las otras escuelas históricas, testimonian que en ello hay más que un fenómeno de moda.

Pero aquí se tropieza con la primera paradoja de una noción conquistadora y que guarda a la vez un carácter vago, y es lo menos que puede decirse. Desde hace 20 años se repite la interrogante acerca de la definición de la noción misma de mentalidad, pero todavía no conozco ninguna mejor que la propuesta por Robert Mandrou, cuando lo interrogaron sobre ese punto: es una historia de las “visiones del mundo”. Definición a la vez bella, satisfactoria a mi gusto, pero incuestionablemente vaga.

¿Hay que reprochar a R. Mandrou, cuando toma conciencia del modo en que el contenido mismo de esta historia ha evolucionado desde hace 20 o 30 años? Asumiendo todo lo que puede tener de caricaturesco esta reducción, me parece que se ha pasado de una historia de las mentalidades, que se quedaba en sus inicios al nivel de la cultura, o del pensamiento claro (*Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, de L. Febvre, pero también *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, de Mandrou), a una historia de las actitudes, de los comportamientos y de las representaciones colectivas inconscientes: es lo que se inscribe masivamente en la ola de los nuevos centros de interés; el niño, la madre, la familia, el amor y la sexualidad, la muerte...

Para tomar conciencia de este camino, no hay más que seguir uno o dos temas que, entre otros, pueden parecer constantes en la producción de la historia de las mentalidades. Así ocurre con la brujería. Desde el estudio histórico de R. Mandrou, acerca de cuyo mérito no se insistirá bastante, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, hasta enfoques más recientes, como los de C. Ginzburg y R. Muchembled, la visión del historiador se ha modificado. Mandrou nos reveló la mutación histórica de la visión de las elites y del poder, cuando los parlamentarios, en algún momento alrededor de 1660, decidieron no quemar más hechiceros. Hoy sería forzoso pasar al otro lado de la barrera, para intentar analizar desde el interior el universo mental de los marginales. Del mismo modo, tal vez resultaría demasiado fácil mostrar el cambio operado en el *Rabelais* de Lucien Febvre, hoy históricamente fechado, reflejo de una historia que seguía siendo la de las elites, a mitad de camino entre la historia de las ideas y la de la mentalidad, y el *Rabelais* de Mijail Bajtin, expresión y reflejo de una cultura popular apropiada. La historia de las mentalidades ha cambiado en muy poco tiempo, así como la noción misma de mentalidad. Hoy puede experimentarse el sentimiento de

enfrentarse a una disciplina hambrienta, dedicada a apropiarse sin complejos de lienzos enteros de la historia: religiosos, literarios, de las ideas, pero también del folclor y de toda una dimensión de la etnografía... Anorexia peligrosa: ¿quién comerá a quién?

Tiempo es ya de hacer una pausa, y de retomar el problema que nos preocupa: mentalidad e ideología. Entre un concepto elaborado, largamente madurado, aunque sin dudas está lejos de haberse dicho la última palabra —el de ideología—, y una noción como la de mentalidad, reflejo conceptualizado de una práctica o de un descubrimiento progresivo, aunque reciente, pero sin discusión todavía vago, cargado de acepciones sucesivas, se comprende que el ajuste resulte difícil. Proviene de dos herencias diferentes, de dos modos de pensar también diferentes: uno más sistemático, el otro voluntariamente empírico, con todos los riesgos que ello supone.

Mas, entre los dos hay una indiscutible y amplia superficie de recubrimiento. Si uno se remite a la práctica corriente de uno y otro término, parecerá —en lo que corre el riesgo de convertirse en un diálogo de sordos— para unos que las mentalidades se inscriben de modo natural en el campo de la ideología, y para los otros, que la ideología en el sentido estricto del término podría no ser más que un aspecto o un nivel del campo de las mentalidades, digamos el de la toma de conciencia o de la formalización o del pensamiento claro. Se siente todo lo que guarda esta doble apreciación aun de malentendidos fundamentales. Quienes desean desembarazar la noción de ideología de la mácula, para muchos pesada de llevar, de constituir un concepto marxista, hablarán del tercer nivel..., sin referirse explícitamente a la jerarquización de las infraestructuras económicas, estructuras sociales o superestructuras ideológicas. Compromiso burgués si se quiere, pero que tiene al menos el mérito —tal como se ha presentado por Pierre Chaunu— de atraer la atención sobre el notable lugar alcanzado desde los últimos decenios por la historia “en el tercer nivel” en las preocupaciones colectivas de la investigación.

En esta inversión colectiva en la historiografía de los países liberales, y de manera singular en Francia, parece que la noción de mentalidad, más complaciente, liberada de toda connotación “ideológica”, gana en parte, se hace más operativa, más apta para la vaguedad misma que la rodea, para responder a las necesidades de una investigación sin precedentes.

MENTALIDAD CONTRA IDEOLOGÍA

¿Es antimarxista la historia de las mentalidades? Entendámonos. Es un problema que no puede tratarse más que desde una perspectiva histórica. Resulta incontestable que por largo tiempo entre los historiadores marxistas ha habido una real inquietud respecto de un quehacer sospechoso de mistificación. ¿Estaba justificada esta actitud? No, por cierto, respecto de una parte de los promotores de la escuela francesa, como Mandrou y Duby,

particularmente atentos a sostener los dos extremos de la cadena: lo social y lo mental, y por ello, abiertos a todas las confrontaciones. Quizá no pueda decirse tanto de la generación precedente, la de L. Febvre y una parte de los primeros *Annales*. Si los padres fundadores de la revista tuvieron cuidado de conservar el énfasis en la trilogía economía-sociedades-civilizaciones (este último término recuerdo de un código más antiguo, que abre las puertas de lo superestructural) y si Fernand Braudel conserva el énfasis en la importancia de la mediación social (civilización material y capitalismo), no por ello deja de distinguirse en el espíritu de los primeros *Annales* el cuidado de distinguirse de una historia marxista concebida como vieja, encerrada en los esquemas dogmáticos de un reduccionismo socioeconómico. Por el contrario, el énfasis sobre lo mental y sobre la especificidad de esta “prisión de larga duración”, testimonia bien en Braudel el cuidado de afirmar si no la autonomía de lo mental, al menos la originalidad de los ritmos a que obedece.

En este enfoque, histórico en sí mismo, habría que recordar que, si una buena parte de los historiadores franceses de las mentalidades provienen de la historia social y no la han repudiado —lejos de ello—, hoy se ve progresivamente una nueva generación de especialistas el que, de un lado y otro del Atlántico, no hacen el desvío antaño obligado, y han preferido escoger el “camino corto”. Estos nuevos historiadores de las mentalidades, listos para todas las tentaciones de la psichistoria, acentúan sin duda —y sin suerte— parte de los rasgos que conducen a insistir acerca de la autonomía de lo mental.

A un primer nivel —como ya se ha notado—, el concepto de mentalidad se inscribe como más amplio que el de ideología. Integra lo no formulado, lo que resulta aparentemente insignificante, lo que permanece bien oculto a nivel de las motivaciones inconscientes. De ahí la ventaja, acaso, de este soporte más flexible para una historia total.

En consecuencia con este primer matiz, las mentalidades se distinguen de los otros registros de la historia por lo que R. Mandrou definió como “un tiempo *más largo*”, alusión a la larga duración braudeliiana y a las “prisiones de larga duración”. Las mentalidades remiten de manera privilegiada al recuerdo, a la memoria, a las formas de resistencia; en una palabra, a lo que ya resulta banal definir como “la fuerza de inercia de las estructuras mentales”, aunque la explicación siga siendo *verbal*. Sobre todo, en la perspectiva que nos interesa, este constatar a primera vista irrefutable de la inercia de las mentalidades, orienta hacia numerosos tipos diversos de interpretación, o de hipótesis de trabajo.

La primera —quizá medio de conciliar ideología y mentalidades— vería en toda una parte de los rasgos de mentalidad la traducción de un nivel inferior de la ideología, las huellas —si se quiere— de ideologías “en migajas”. Es lo que quedaría de las expresiones ideológicas antes enraizadas en un contexto histórico preciso, cuando dejasen de concordar y cesasen de versar sobre lo real para devenir estructuras formales enojosas; o sea, ridí-

culas. Esta primera pista explicativa —todavía poco satisfactoria para mi gusto— posee al menos el mérito de intentar, de modo válido, reintegrar en una visión coherente lo que el enfoque de las mentalidades encuentra en su camino. Pero tal vez esto es también lo que se le reprochará.

Hay otra manera de rendir cuenta de la relación específica del tiempo de las mentalidades y el de la historia, y de esta “fuerza de inercia de las estructuras mentales”. Allí donde la hipótesis precedente le hace arrastrar la escoria de las ideologías muertas, más de uno hoy tendrá la tentación de descubrir, por el contrario, en estos recuerdos que resisten, el tesoro de una identidad preservada, las estructuras intangibles y enraizadas, la expresión más auténtica de los temperamentos colectivos; en suma, lo más precioso. Luego de un reciente encuentro acerca del tema “Historia de las mentalidades, historia de las resistencias o las prisiones de larga duración” celebrado en Aix en 1980, este tema surgió en la discusión, aunque no se le esperaba: signo de los tiempos, en una sociedad en busca de sus “raíces”. Al abrir el armario de la abuela, se descubre lo esencial.

Éste es uno de los caminos propios para conducirnos al lugar mismo donde se anuda la incompatibilidad más visible en apariencia entre los conceptos de ideología y mentalidad: entendamos la afirmación de la autonomía de lo mental, y de su irreductibilidad a lo económico y a lo social. Noción antigua: no se me haga decir que data de ayer. Pero también nociones nuevas, tal como se las encuentra hoy expresadas a través de conceptos, como los de “inconsciente colectivo” o “lo imaginario colectivo”.

Para explicar el primero, uno puede remitirse a la contribución hecha por Philippe Ariès a *La nueva historia*, al tratar la historia de las mentalidades. El inconsciente colectivo al cual se refiere no se define ni en términos que remiten al psicoanálisis —a Jung, como todos piensan—, ni según los criterios de una antropología inspirada en Lévi-Strauss. Es una noción que se pretende mucho más empírica, que se refiere a la autonomía de la aventura mental colectiva que obedece a sus ritmos y casualidades propias. En el apreciado campo de las actitudes mentales ante la muerte, Ariès descodifica los elementos de una aventura aparentemente independiente de todo determinismo socioeconómico, aunque fuese por medio de la demografía. Pero el estrato intermedio de los gestos, de las actitudes y de las representaciones colectivas a los que hace su objeto de estudio, se define igualmente sin referencia a las ideologías constituidas: el discurso religioso —protestante o católico— ni tampoco al discurso filosófico que no se valoriza, ni siquiera se le toma en cuenta: hipótesis superfluas de una historia cuyas líneas de fuerza se tejen en el inconsciente colectivo.

En otros lugares he dicho, y en muchas ocasiones, por qué esta historia “sobre cojines de aire” que rehúsa el riesgo de las correlaciones pacientes por temor quizá de caer en el reduccionismo o el mecanicismo, me deja perplejo y, en suma, insatisfecho. En el estado actual de los problemas, tengo menos reticencias para recurrir, como otros —por ejemplo, G. Duby en

sus últimas obras—, al término “imaginario colectivo”, más manejable a mi gusto y, sobre todo, menos susceptible de extrapolaciones riesgosas en el campo del psicoanálisis.

¿DÓNDE EL HISTORIADOR MARXISTA SE HACE HISTORIADOR DE LAS MENTALIDADES?

En el actual campo de las interrogantes que se tejen alrededor de la historia de las mentalidades —no hemos tomado en cuenta el campo de la psicohistoria, y nos lo pueden reprochar— se tiene la impresión de que se trata de un terreno en el cual el historiador marxista se halla directamente interpelado. Por otra parte, lo es conscientemente, y no se queda inactivo. Yo titulé uno de mis últimos libros *De la Cave su Grenier* (Del sótano a la buhardilla), como eco de una conversación sostenida —hace ya demasiado tiempo— con Emmanuel Le Roy Ladurie. El futuro autor de *Montaillou, village occitain de 1294 à 1324* se asombraba del recorrido que me había llevado del “sótano” —entendamos por ello las estructuras sociales— a la “buhardilla” —mis investigaciones acerca de la descristianización y las actitudes ante la muerte—, y por su parte afirmaba querer permanecer en el sótano. Es conocida la brillantez con que desmintió después esa afirmación.

Pero no somos los únicos ejemplos de este itinerario: marxistas o no, otros historiadores, entre 1960 y 1980, han pasado de la historia social a los nuevos senderos de las mentalidades: Georges Duby, Maurice Agulhon, a su modo, Pierre Chaunu... Cada uno con sus motivaciones particulares, y un recorrido específico. Para otros, abandono sin regreso; para muchos otros, conciencia por el contrario de una continuidad que se afianza en el firme propósito de seguir siendo los amos de los dos extremos de la cadena, que va de la historia de las estructuras a la de las actitudes más elaboradas.

Uno podría preguntarse la razón de un movimiento colectivo cuya importancia prueba su carácter no contingente, y significativo, y que —hay que destacar— ha incluido historiadores de opciones (aunque no de formación) bien diferentes. Las respuestas no faltan. La más elaborada es, quizá, la de Pierre Chaunu, cuando analizó en “lo cuantitativo en el tercer nivel” las grandes olas que han afectado a la historiografía en los últimos decenios. Según ella, podría decirse que cada secuencia histórica ha abordado los problemas que se le imponían con más fuerza. Y esta explicación, que cada uno nutre de su interpretación propia, podría ser en rigor suficiente.

Añadiré una reflexión personal, refiriéndome a las condiciones de partida, en algún momento del inicio de los años 60. En ellos se forma toda una generación de historiadores en las disciplinas de la historia social, tal como nos la enseñó E. Labrousse: la historia social cuantitativa que “cuenta, mide y pesa”. Luego vino el tiempo de las confrontaciones: “sociedad de órdenes”, defendida por Roland Mousnier y su escuela, contra la sociedad de

clases... Una querrela que hubiera podido resultar esterilizadora, y que sin duda lo fue en parte, al fijar la iniciativa e incitar a una parte de esta generación a ejercer la astucia para progresar.

Con el distanciamiento que brinda el tiempo, parece un desvío beneficioso. Sin renunciar a sus métodos de investigación, ni a sus hipótesis de trabajo, los historiadores se dedicaron, más allá del análisis de las estructuras sociales, a la explicación de las opciones, de las actitudes y de los comportamientos colectivos. Hecho esto, se enfrentaron (y esto buscaban, sin dudas) a una carga mucho más pesada.

Pasando de las estructuras sociales a las actitudes y representaciones colectivas, todo el problema es el de las mediaciones complejas entre la vida real de los hombres y la imagen —*i.e.*, las representaciones fantásticas—, que ellos se hacen y que han invertido en los enfoques de la historia de la mentalidad. Enfoques que desafían toda reducción mecánica, confrontándose al entrelazamiento de los tiempos de la historia —siguiendo la expresión de Althusser—; es decir, a la inercia en la difusión de las ideas-fuerzas, como a la coexistencia, en niveles estratificados de modelos de comportamiento venidos de herencias diferentes.

A partir de problemas bien delimitados, encontraron otros en el camino. Por querer explicar la contrarrevolución meridional fui conducido a inclinarme hacia la descristianización en sus dos aspectos —violento y explosivo en el año II, espontánea y gradual en el Siglo de las Luces—. Pero al querer aprehender este último fenómeno a través de lo que nos dicen los testamentos provenzales del siglo XVIII, hallé otra cosa, más profunda y más esencial acaso: la modificación de una sensibilidad ante la muerte, y por ello mismo, esa visión del mundo de la que hablaba Robert Mandrou...

Llegado al final del camino, al punto en que la historia de las mentalidades vuelve a encontrarse (sin perderse) con la etnografía histórica, el historiador se interroga. De mediación en mediación, ¿no ha perdido el hilo de la historia demasiado clara o lineal de la que era parte?

De hecho, no ha abandonado en apariencia la ideología más que para volverla a hallar, de manera más amplia, en una lectura precisa y afinada. Sin duda debe evitar aprovecharse en demasía de las comodidades de la fórmula marxista de “la iluminación particular” o del “éter” de una época: tales referencias autorizarían una lectura laxa, a menos que los recursos del modo de producción concebido como todo abarcador, superdeterminado, no hagan regresar la unidad al campo histórico.

Historia de las mentalidades: estudio de las mediaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y el modo en que se la cuentan, e incluso en que la viven. A este nivel, se atenúan las contradicciones entre las dos fuentes que originan los aspectos confrontados: ideología, por una parte; mentalidad, de la otra. La prospección de las mentalidades, lejos de ser un camino mistificador, deviene en

última instancia una ampliación esencial del campo de investigación. No como un territorio ajeno, exótico, sino como la prolongación natural y la punta de lanza de toda la historia social.

Hay comienzos que obligan: la gran querrela acerca de la elite y la naturaleza de la burguesía del viejo estilo, ha hecho avanzar a grandes pasos el instrumental conceptual. La proliferación de la historia de las mentalidades desde hace 20 o 30 años, ¿no sería más que un desvío saludable? No lo creo. Si lo es, tendría al menos el inmenso mérito de enseñarnos a enfrentar de manera más directa lo real, en toda su complejidad, en toda su totalidad.

Tomado de M. Vovelle: Idéologies et mentalités, Maspéro, París, 1982. (Comunicación presentada originalmente en la Universidad de Dijon, en diciembre de 1980.)

Mentalidades colectivas: reflexiones sobre una propuesta

Edelberto Leiva Lajara

I

No es mi intención realizar un bosquejo de los rumbos seguidos por lo que ha dado en llamarse, en los últimos decenios, *historia de las mentalidades*. Si la historia de las historias tradicionales siempre presenta grandes dificultades para la sistematización, tanto más justificado parece evadir, de momento, la de una esfera que aún se debate no sólo en la búsqueda de metodologías adecuadas a las nuevas fuentes que asimila, sino en la misma definición de su objeto de análisis.

Sin poder hablar, no ya de una tradición de estudios de las mentalidades en Cuba, sino apenas de algunos trabajos cuya problemática se aproxima a la prospección de la evolución de los modos de sensibilidad y el fondo psicológico de las actitudes colectivas,¹ cualquier acercamiento primario a esta historia nos obliga a tomar como referente la práctica de otras historiografías. En este caso, por su originalidad y flexibilidad, pienso que la

Edelberto Leiva Lajara, licenciado en Historia en la Universidad Estatal de Odesa (1988). Doctor en Ciencias Históricas (2006), dirige el Departamento de Historia de Cuba, Facultad de Filosofía e Historia en la Universidad de La Habana. Ha trabajado en diversos proyectos investigativos; autor de *La Orden Dominicana en La Habana: convento y sociedad (1578-1842)* y de la compilación con ensayo introductorio y notas de *José Agustín Caballero. Obras*. Es coautor de *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)* y *Los jesuitas en Cuba*.

¹ En este sentido, la obra de Fernando Ortiz pudiera valorarse como antecedente que no trascendió en los modos posteriores del análisis histórico. En particular, su *Historia de una pelea cubana contra los demonios* presenta rasgos comunes con la generación de *Annales* (Bloch, Febvre) que planteó la necesidad del rescate del contexto psicológico de una época dada. Más recientemente ocurrió un acercamiento al estado psicológico de la sociedad cubana a inicios del presente siglo (Jorge Ibarra), en el cual se exploran los estados de ánimo característicos de un período relativamente breve. La impronta psicológica es predominante en esta obra que se inscribe en un contexto coyuntural, por lo que no pretende el acceso a los rasgos mentales característicos del cubano en su evolución.

tradición de la historiografía francesa, algo más conocida entre nosotros, por ejemplo, que la labor de los historiadores británicos, puede utilizarse para la ubicación de las problemáticas más generales que plantea la moderna *historia de las mentalidades*. Por tanto, creo conveniente dedicar este espacio a algunas reflexiones sobre cuestiones que sirven de base a esta historia, y al modo en que podrían incorporarse al arsenal de nuestra investigación del pasado, ciertos aspectos de un modo diferente de acercarse a las relaciones de causa y efecto en el ámbito social. Esto se refiere, en primer lugar, a la naturaleza de las representaciones no conscientes que los hombres se hacen de sus condiciones reales; de existencia, la justificación de una historia de estas representaciones, las posibles formas —¿estructuras?— en que éstas se ordenan, o pretenden ser ordenadas por el pensamiento histórico y su desenvolvimiento en los planos temporales. Conscientemente he obviado cuestiones importantes de metodología y posible tratamiento de las fuentes que requerirían mayor extensión, pues nuestras necesidades más perentorias, en esta como en otras historias particulares, están dadas en la adecuación de sus presupuestos teóricos a las búsquedas de modos de comprensión de nuestra historia que deshagan esquemas poco viables para la explicación del contexto cubano en su transformación a lo largo de cinco centurias.

Tal vez, la forma más accesible de asimilar la intencionalidad que encierra la *historia de las mentalidades*, sea reconocer que, consciente o inconscientemente, el historiador casi siempre refleja su propia época, sus sistemas de valores, preceptos morales, intereses, sentimientos, prejuicios y actitudes ante situaciones cotidianas o extraordinarias en la sociedad que estudia. El resultado de esta operación es la enajenación de su contexto sociocultural de toda una configuración psicológica que se proyecta sobre una realidad diferente, lastrando sus rasgos particulares con su anacronismo modernizador. La singularidad de que se priva a la sociedad analizada es la del nivel en que las estructuras materiales y las relaciones que generan se enmascaran en el ambiente espiritual, de la acción de generaciones y sociedades enteras. Fuera de la reconstrucción de este contexto espiritual, el historiador deviene frecuentemente juez más que explorador del pasado. Resulta útil observar a nuestro alrededor y reconocer cuán distantes se hallan *culturalmente* —y ello implica *psicológicamente*— sociedades que cohabitan el mismo tiempo histórico y lo que ello representa en obstáculos a veces insalvables para los intentos académicos de análisis social. Tanto más ajenas nos resultan las sociedades que se hallan a siglos de distancia. El historiador británico Keith Hopkins afirmaba, en una ocasión, que resulta muy difícil ponerse en el lugar de los romanos. Igualmente inaccesibles en este sentido resultan para el hombre del siglo xx las sociedades medievales. La identificación emocional sólo puede lograrse a través de una ficción, muy típica de la autodenominada modernidad, que se observó a sí misma durante largo tiempo como corolario de una evolución

unidireccional atrincherada tras la idea de progreso. En el debilitamiento de ésta radica, en parte, el éxito de la *historia de las mentalidades* a partir de los años 60, y en ella podrían asentarse las críticas sobre lo efímero de su posible existencia. Alain Boureau, en un interesante artículo que intenta redefinir el lugar y las funciones de la *historia de las mentalidades*, ya advierte que ésta “parece respetable, pero ligeramente fuera de moda”.²

No obstante, la irrupción de los sentimientos, las relaciones familiares, las actitudes ante las situaciones de la cotidianidad, las formas de religiosidad y otras expresiones del imaginario colectivo en la labor del historiador, acontece como resultado de la misma investigación y de la convicción de que la realidad imaginada —o sea, comprendida, no importa cuán tergiversada se encuentre en sus relaciones causales más profundas— resulta tan importante para explicar una sociedad humana cualquiera como la forma de producción y reproducción de la vida material. Desde una perspectiva histórica, una sociedad dada se presenta como una dualidad, que, como abstracción, puede representarse en términos de polaridad. En esta abstracción, de un lado, están los procesos y los hechos —socioeconómicos, políticos, culturales, religiosos, etc.— que tuvieron lugar en el pasado, resultante real de numerosos factores interactuantes, vectores que confluyen en una coyuntura determinada y cuyos condicionamientos materiales nos es en general dado conocer con mayor o menor certeza. En el otro extremo, amén de lo que podría llamarse, con bastante inexactitud, la existencia real de una sociedad, se halla su existencia imaginada, vivida posiblemente con más vigor. Desde este ángulo, interesa no cómo era una sociedad determinada, sino cómo la imaginaban sus miembros, cómo se acomodaban a nivel de percepción —y no de conceptualización— las fuerzas impersonales dominantes en la esfera de las estructuras económicas, a partir de reflejos de la realidad muy diferentes a los del hombre del siglo XX. Sólo la reconstrucción y la integración de ambos aspectos en la vida social, pueden proporcionar el contexto necesario para una interpretación que evada los anacronismos del tipo señalado.

Tal modo de asumir la comprensión del pasado no resulta nueva, al menos como preocupación. La historia romántica se había deleitado con el enigma de la psicología de sus héroes, en busca de sus motivaciones más profundas. Gustave Le Bon, con quien a veces se han considerado en deuda los modernos historiadores de las mentalidades, se sintió atraído por la psicología de las masas.³ Pero la primera propuesta capaz de justificar, incluso explícitamente, la necesidad de prospección de *todas* las formas de

² Alain Boureau: “Propositions pour une histoire restreinte des mentalités”, en *Annales E. S. C.*, noviembre-diciembre de 1989, no. 6, p. 1491.

³ Cf. Iván Molina: “Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de las mentalidades colectivas”, en *Historia. Teoría y método*, Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA, San José, 1989, p. 185.

representación de la realidad social, incluso aquellas que no parecen encajar en el esquema simplificado que se ha dado por tal, fue la del marxismo. La propuesta de Marx, a pesar de que su asimilación en la investigación histórica no se produjo en realidad hasta las primeras décadas del siglo XX —aun sin ser reconocida en muchos casos—, supone la sociedad como sistema de relaciones históricamente conformadas; o sea, permanentemente expuestas a la presión de factores interactuantes que la arrastran en la dirección de su transformación inevitable, lo que implica de hecho la adopción de la diferencia como premisa para el análisis de sociedades distanciadas no sólo en el tiempo, digamos, corriente a la cultura occidental, sino en ese tiempo muchas veces desdoblado que se despliega de manera ilusoria bajo el disfraz homogéneo de contemporaneidad. Pero la diferencia no es reducible a las relaciones fundamentales o a sus derivaciones más o menos estructuradas, sino que se amplía y complejiza en el terreno de lo no codificado, en el cual a menudo se preparan, durante siglos de aparente inmovilidad, los brevísimos instantes de las conmociones sociales. Estas últimas son comprensibles sólo parcialmente, atendiendo a la lógica de las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y las contradicciones entre las diversas clases y grupos sociales. Los sistemas de valores, los sentimientos, la representación imaginaria que desde su posición y relaciones con los demás, se hace cada individuo como parte de una comunidad humana, la educación, la actitud hacia la vida y la muerte, pasando por lo divino y sobrenatural, no sólo resultan tan importantes como las primeras, sino que les brindan un sentido a la acción de los hombres como sujetos activos de la historia. Para comprender estas actitudes casi nunca resulta suficiente el estrecho contexto temporal de una revolución o un enfrentamiento político o social dado, sino que se necesita retrotraer el análisis a períodos cada vez más distanciados, no sólo del historiador que estudie un caso concreto, sino de ese mismo caso. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* es un buen ejemplo de la importancia que les concedía Marx a los “viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios, así como la tradición y la educación”. Para Marx, “el individuo suelto (...) podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de *su conducta*...”⁴ Pero las reflexiones de Marx acerca de la falsa conciencia permitían acercarse a la presunción de que no sólo para “individuos aislados”, sino para agrupaciones humanas considerables, las realidades económicas se presentaran como epifenómenos, y el punto de partida de su acción estuviera dado en el mundo de las representaciones conservadas por la tradición. En la práctica, la *historia de las mentalidades* asume y fundamenta su legitimidad en esta lectura; sobre todo, para épocas anteriores al desarrollo del capitalismo, en las cuales es dable constatar notorios rasgos de permanencia durante largos períodos.

⁴ Carlos Marx: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Biblioteca del Pueblo, La Habana, 1962, p. 50.

En estas representaciones, los cambios sucederían de manera muy lenta, y sólo serían perceptibles a través de estudios asentados en el plano de la larga duración de la historia. De cualquier manera, las potencialidades de la propuesta de Marx en este sentido se desaprovecharon en general por una práctica historiográfica que prefirió los rumbos de una historia más objetiva, desde la cual resultaba aparentemente más sólida la justificación del proyecto socialista, y hoy son pocos los historiadores declaradamente marxistas —Michel Vovelle, el primero entre ellos— que ocupan un lugar destacado entre los rastreadores de un universo aún no completamente definido.

II

En efecto, la ambigüedad parece ser el rasgo más característico del término *mentalidad* en su aplicación a la historia. De la misma manera que lo social constituye una dimensión presente en todas las áreas del estudio del pasado, “la investigación histórica encuentra todo en las mentalidades”.⁵ De ello se infiere que la dificultad de conceptualizar la *historia de las mentalidades* definiendo el campo de que se ocupa, parte de la imposibilidad práctica de aplicar el término a una esfera concreta de la actividad humana. La misma evolución de los contenidos considerados implícitos en el concepto de mentalidad, ha estado en dependencia de las direcciones seguidas por la investigación.

Entre los historiadores de la escuela de los *Annales* que plantearon, por primera vez, la necesidad de reconstruir el perfil psicológico de grandes grupos humanos como eslabón ineludible para acceder a la lógica del funcionamiento social en el pasado, las mentalidades no se han desprendido de una voluntad esencialmente integradora de todos los factores sociales. Para Marc Bloch, lo primordial era “volver a situar en su medio, bañados por la atmósfera mental de su tiempo, de cara a problemas de conciencia que no son exactamente los nuestros”, a los hombres de otras épocas⁶ y Lucien Febvre llamaba a develar la psicología del pasado. En su *Combats pour l'histoire*, Febvre intenta delinear los rasgos más generales de esta historia que debía tener como campo de investigación privilegiado la historia de las ideas y la historia de las instituciones: “el mecanismo de las instituciones de una época; las ideas de esa época u otras; he aquí lo que el historiador no puede comprender y hacer comprender sin ese cuidado primordial que yo llamo psicológico: el cuidado de ligar, de volver a vincular todo el conjunto de condiciones de la época a sus ideas. Pues esas condiciones colocan las

⁵ *Nouvelle Critique*. Entrevista a Robert Mandrou, enero de 1972.

⁶ Marc Bloch: *Apología de la historia o el oficio del historiador*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 76.

ideas, como a todas las cosas, de un color muy definido de época y de sociedad...”.⁷

En Febvre, la psicología de una época ilumina las condiciones de vida que las determinan. Esta relación de subordinación no limita, en modo alguno, la capacidad de la primera de servir de guía al historiador para acceder a los rincones más ocultos de esa sociedad. La constitución de la mentalidad colectiva establece el lazo causal y permite comprender bien el efecto. Una trayectoria similar recorre la instancia mental en obras, como *Los reyes taumaturgos* de Bloch, *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga o *El gran miedo* de George Lefebvre, sin olvidar *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, del mismo Lucien Febvre.⁸ Estos estudios estuvieron profundamente marcados por la impronta cultural, pero se diferenciaban de las historias de la cultura y el arte escritas hasta entonces por investigadores ajenos a las problemáticas del historiador, en la intencionalidad de reconstrucción del contexto histórico; preocupación que ha continuado en el centro del interés de los modernos historiadores de las mentalidades, aunque a partir de la década del 60 se produjo un desplazamiento evidente de la propuesta original de una historia de los sentimientos hacia una historia de las actitudes colectivas. Al mismo tiempo, la misma amplitud de las posibilidades de investigación que ofrece el universo mental, parece haber constituido el freno más importante a los intentos de definición de las mentalidades. Si para Bloch, Febvre, Henry Pirenne, éstas conforman un dominio fuera de las actitudes conscientes, dominio que Huizinga cedía a lo imaginario, al sentimiento, al juego y la gratitud, un historiador de nuestros días como Jacques Le Goff utiliza el término para definir: “los residuos del análisis histórico, el no sé qué de la historia... [el] algo más [de la historia] (...) Se sitúa en el punto de convergencia de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general (...) es lo que César y el último de sus soldados, San Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común”.⁹

Robert Mandrou se inclina a asumir el terreno de las mentalidades como una “visión del mundo”, pero aclara que sólo en una acepción “neutral” que abarque el campo de lo concebido y lo sentido, el campo de lo inteligible y lo afectivo.¹⁰

⁷ Lucien Febvre: *Combats pour l'histoire*, París, 1932, p. 230.

⁸ Marc Bloch: *Le Rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924; Johan Huizinga: *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1930; George Lefebvre: *La grande peur de 1789*, Éditions Sociales, 1932; Lucien Febvre: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI; la religión de Rabelais*, UTEHA, México, 1959.

⁹ Jacques Le Goff: “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Hacer la historia*, Editorial Lara, Barcelona, 1979.

¹⁰ Loc. cit. (5), p. 3.

Visto de esta manera se comprende por qué uno de los reproches fundamentales dirigidos por Alain Boureau a la *historia de las mentalidades*, radica en la difícil adecuación entre una designación supuestamente definitiva de los límites de investigación y un campo real que la práctica ha tomado indeterminado.¹¹

Philippe Ariès, uno de los cultores más conocidos de la *historia de las mentalidades*, escribía que ciertas cosas son concebibles, aceptables, en cierta época, y cesan de serlo en otra. La razón estaría no tanto en la diferencia de valores, como en que los reflejos elementales no son los mismos.¹² Pero si las mentalidades se presentan bajo el color de reflejos elementales, pienso que todavía quedaría por aclarar qué contenido encierra esta especie de acertijo. ¿Existen reflejos elementales esencialmente divergentes y, por tanto, imposibles de aprehender tras el paso de un número mayor o menor de generaciones, o interpretaciones múltiples de diferentes aristas de problemas que señalan en la dirección de sistemas de valores con un fondo común? De asumir la primera opción, ¿cuál es el criterio a emplear al valorar la acción social de grupos más o menos numerosos de hombres de otras épocas desde el ángulo de sus representaciones del mundo natural, humano y divino? ¿Significa esto que el discurso ideológico contemporáneo debe ser en definitiva totalmente desvalorizado al historiador en el intento de comprender el pasado? Si toda historia escrita, que no es sino historia como conocimiento, lleva el sello de la contemporaneidad, de sus inquietudes e intereses, y toda búsqueda resulta justificativa de una u otra opción presente o futura, la objetividad se torna imposible de hallar. Mas, si los reflejos elementales resultan esencialmente diferentes y el historiador no se conforma con constatar determinadas actitudes sin explorar la causalidad mental, así sea aislándola de su contexto económico y social, también una historia de los sentimientos, como la proponía Febvre, no sería más que una ilusión. Al paso de varias generaciones, no sólo las ideas estructuradas resultarían incomprensibles, sino —aún con más razón— la memoria psicológica del pasado quedaría para siempre indescifrada e indescifrable, toda vez que las rupturas epistemológicas de que habla Foucault acontecerían con más frecuencia de la que él les supone. Bloch constataba que desde la época de Leibniz, desde la época de Michelet, las revoluciones sucesivas de la técnica han aumentado de manera considerable el intervalo psicológico entre generaciones.¹³ Lo ocurrido en este campo desde la época de Bloch hasta la fecha, ha acelerado los ritmos del proceso una vez más, si fuese necesario, el tiempo en la historia es tan relativo como en la física.

¹¹ Loc. cit. (2), p. 1492.

¹² Philippe Ariès: “L’histoire des mentalités”, en *La Nouvelle Histoire*, Éditions Complexe, París, 1978, p. 168.

¹³ Loc. cit. (6), p. 70.

Pero la solución de este problema no parece que deba ser tarea de historiadores. La *historia de las mentalidades* no puede ser una psicología social del pasado, no porque resulte muy importante para sus resultados responder a tal o cual designación, sino porque con mucha frecuencia la psicología social se entiende y practica como la suma de individualidades en su aspecto psicológico, y no como una calidad distinta en sí misma. Y a nadie se le ocurriría hacer la historia de todas las singularidades que en el mundo han sido.

Una psicología particular de la historia tampoco parece asimilable al terreno de las mentalidades, toda vez que, al menos al nivel actual de conocimiento y generalización, no hay argumentos a favor de una disciplina independiente, con un método de estudio diferente al de la psicología social, la cual sería retrotraída por necesidad al pasado, sin la convicción de que los mecanismos psicológicos o estereotipos dinámicos puedan asumirse desde una perspectiva histórica dada en la transformación de sus elementos esenciales, único basamento justificativo de su historicismo. A nivel de individualidades, el psicoanálisis, al menos en sus orígenes, concibió la psiquis como un ente ahistórico, y en los trabajos de Freud sobre Leonardo da Vinci y algunas histerias demoníacas medievales se da por sentado que los traumas, temores y actitudes no se diferencian en su causalidad de los del hombre actual. El contexto histórico sólo determinaría la naturaleza de una posible visión.

Pienso que los intentos de definición del concepto de *mentalidad* estarán siempre destinados a la indeterminación y resultarían lacerantes para una práctica historiográfica ya extendida en muchas direcciones. Las mentalidades se encuentran allí donde las evidencias no codificadas del pensamiento se resuelven en determinadas actitudes. Esta percepción puede alimentarse tanto de “escorias” de ideologías pasadas como de la acumulación de representaciones nunca útiles a ideología alguna, nutridas de las más elementales acciones cotidianas y transmitidas de generación a generación por la tradición y por algunas formas de enseñanza institucionalizada. Michel Vovelle propone la diferenciación de mentalidades adscritas al campo de lo ideológico —que, por otra parte, sería el nivel de la toma de conciencia, la formalización y el pensamiento claro—, y mentalidades distintas de las ideologías, compuestas por ideologías “hechas trizas”, caducas, sin arraigo histórico.¹⁴ Opción que, por demás, parece nutrirse de la idea de Gramsci sobre la existencia de ideologías orgánicas y no orgánicas.

III

Mucho más importante resultan, a mi juicio, algunos problemas planteados por la *historia de las mentalidades*, en cuanto al lugar de éstos en el edificio social y las direcciones y enigmas básicos a desentrañar. En general,

¹⁴ Michel Vovelle: *Ideologías y mentalidades*, 1985, pp. 13 y 15.

todos tienen en común la vieja disyuntiva de las relaciones entre las estructuras económicas y lo que Marx llamó superestructura. La crisis de los determinismos monocausales toma cuerpo en el reconocimiento de que una sociedad no se explica solamente por sus fundamentos económicos, pero se expresan en un diapason que va desde la adopción del carácter determinante de los modos de producción hasta las posiciones que obvian todo tipo de relación entre las estructuras materiales y el nivel de las ideologías. “Muchos historiadores —al decir del británico Lawrence Stone— creen hoy día que la cultura del grupo e, incluso, la voluntad individual son agentes causales tan importantes —por lo menos potencialmente— como las fuerzas impersonales responsables de la producción material y el crecimiento demográfico. No existe ninguna razón teórica para que los segundos factores determinen a los primeros, más bien viceversa, y de hecho hay una abundante información en cuanto a ejemplos que indiquen lo contrario...”.

Joseph Fontana y Pierre Vilar han realizado recientemente trabajos en los cuales se suaviza la interpretación excesivamente dogmática de la jerarquización de los factores sociales que tuvo lugar en la historiografía marxista —marxismo catequístico, dice Fontana— desarrollada en el contexto del “socialismo real”.¹⁵ Es muy conocido que Marx deriva la “superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos” de las condiciones materiales de vida de las clases sociales. Para Marx, la sociedad constituye un sistema íntegro que se articula en un conjunto de elementos subordinados jerárquicamente sobre una base sistémica. En este contexto, cada uno de los factores sociales deviene una especie de subsistema que no puede comprenderse de manera aislada. Esta articulación la expuso Marx en numerosas ocasiones, y puede encontrarse de manera bastante simplificada en su conocida carta a Annenkov: “A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado orden político (*état politique*), que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil”.¹⁶

No parece haber aquí nada que justifique fatalmente la necesidad de reducción del análisis histórico al nivel superior de esta construcción teórica. De hecho, en muchas ocasiones resulta muy difícil acceder a la fase final del proceso; sobre todo, cuando se estudian los factores sociales más alejados de éste, con una independencia casi absoluta en la comprensión de los con-

¹⁵ Joseph Fontana: *La historia después del fin de la historia*, Ed. Crítica, Barcelona; Pierre Vilar: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.

¹⁶ Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, 3 ts., Moscú, 1967, t. 1, p. 532.

temporáneos. La estructura de las relaciones sociales, las relaciones ideológicas, religiosas, familiares, las de sociabilidad unidas a la tradición y la sensibilidad de los grupos humanos, explican mejor que otros elementos algunas particularidades del funcionamiento social. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, el mismo Marx se sirvió ampliamente de ellos.

Para una historia como la de las mentalidades, que opera los elementos inconscientes de las representaciones, cuya relación con los otros componentes sociales se halla oculta tras la mediatización de numerosos factores, lo anterior tiene implicaciones insoslayables. Para explorar el imaginario colectivo se necesita tener en cuenta, de acuerdo con Georges Duby, que su historia “no está marcada exactamente por las de las estructuras económicas”, pero no es posible hacerlo sin un conocimiento profundo de éstas y de las estructuras políticas y sociales. Precisamente una de las cuestiones fundamentales sería observar las discordancias, las tensiones, los enfrentamientos que surgen y las interacciones entre los modelos ideológicos y la realidad social. La *historia de las mentalidades* debería dirigirse, entonces, a las formas de expresión, al conjunto de signos por medio del cual se establecen comunicaciones en el interior de una formación social, a la manera en que se transmiten los modelos culturales, procedimientos de educación que transmiten ideas, imágenes, mitos; a la manera en que cada generación modifica y desvía estos mitos y símbolos, y a la reconstrucción en su integridad de los sistemas de valores.¹⁷ Esto último resultaría en extremo difícil, pues reconstruir determinados sistemas de valores en su integralidad implica hacerlo no sólo en sus relaciones con los demás componentes de una realidad social dada, sino también con contextos desaparecidos cuyas particularidades se conservan como inercias mentales. Por otra parte, no sólo habría que explicar los modos de transmisión de los mitos, sino el porqué una sociedad necesita la permanencia de determinados mitos, ideas e imágenes, algo que las orientaciones ideológicas sólo pueden explicar en parte. Así, la *historia de las mentalidades* sería, por supuesto, “la de las mentalidades de otra época” (Ariès), pero también la de sus articulaciones con las demás estructuras sociales como vehículo de integración y no de un reduccionismo recurrente.

La otra posibilidad consiste en descomponer un contexto y, en caso extremo, dotar a las mentalidades de una lógica particular que responda a causalidades propias, entendiendo esa autonomía como una especie de motor impulsor de la historia, con lo cual de hecho se revaloriza, así sea inconscientemente, la perspectiva monocausal tan cuestionada en la actualidad.

Tal vez, el mejor ejemplo de lo anterior sea la instancia propuesta por Philippe Ariès bajo la denominación, sin duda atractiva, de “inconsciente colectivo”. Ariès establece una relación entre el éxito de la *historia de las mentalidades* y el éxito del psicoanálisis durante la primera mitad del siglo xx;

¹⁷ Entrevista a Georges Duby, en *Aujourd'hui l'histoire*, Éditions Sociales, 1974, pp. 201-217.

y los considera fenómenos del mismo género en cuanto respuestas a angustias individuales o colectivas, según el caso. En cuanto colectivas, se nutren de la crisis de los valores que Occidente elevó al rango de artículos de fe, lo cual equivale a la crisis de la mentalidad moderna que busca en el pasado, acercándose a él, los rumbos desechados en el momento del despegue de la sociedad burguesa. El inconsciente colectivo ocupa aquí el lugar del inconsciente individual de Freud o se superpone a él. Para definirlo, Ariès lo descompone y lo niega a medias. Sería mejor no-consciente colectivo. *Colectivo*: común a toda una sociedad en un momento. *No-consciente*: mal o nada percibido por los contemporáneos.¹⁸ Pero la no-conciencia ¿significa o justifica la existencia de un inconsciente colectivo autónomo? En el sentido que le otorga Ariès, las mentalidades devienen un ente que escapa de toda posibilidad de integración. Al dotarlas de una dinámica propia, exclusiva, sin lazos causales o relaciones directas con las estructuras económicas y los discursos ideológicos y políticos, que se mueven de acuerdo con sus leyes y principios particulares, las mentalidades, de hecho, bien quedan excluidas de la historia, bien son toda la historia.

Además, latente en la misma insistencia en el hallazgo de una instancia mental colectiva, se encierra el peligro de desvalorizar los rasgos y la importancia de la individualidad psicológica dentro del movimiento general de la historia. Para Alain Boureau, “la ambición de alcanzar directamente o por transcripción simple de los contextos sociales, una instancia mental colectiva parece a la vez vana y engañosa”.¹⁹ En todo caso, esto depende de la posición del historiador. Pero no hay dudas de que si la orientación inicial de una investigación obliga al hallazgo de una comunidad de sentimientos o actitudes, sólo será posible encontrarla utilizando aquellas fuentes cuyo origen descansa en la necesidad inherente a toda sociedad de fomentar ciertos valores de cohesión. Esta intencionalidad podría obligar a la *historia de las mentalidades* a moverse en un círculo vicioso en el cual las representaciones asumidas como colectivas no sólo arrastrarían el signo inevitable de la mentalidad y la ideología del historiador, sino el de la imagen de una sociedad dada que no es sino la de una clase, o determinado segmento de ella que maneja las posibilidades de creación intelectual, como la Iglesia durante la Edad Media europea o el sacerdocio en las civilizaciones precolumbinas de América. Existen extensos períodos en los cuales la mayor parte de las fuentes disponibles son de este tipo, y en el contexto de nuestra historia, por ejemplo, en la cual el estudio de las mentalidades intenta dar sus primeros pasos, siempre resultará muy difícil acceder a las representaciones que de su situación se hacía la gran masa de esclavos ocupados en la economía de plantación, a pesar de que las barreras temporales no son

¹⁸ Loc. cit. (6), p. 188.

¹⁹ Loc. cit. (2), p. 1495.

relativamente significativas. Los testimonios escritos provienen, en su inmensa mayoría, del campo de quienes no eran esclavos; el testimonio oral a más de un siglo de distancia pierde mucho de su validez, cuando se trata de etapas recientes y las supervivencias en el lenguaje, las relaciones familiares e interpersonales, sexuales, de sociabilidad, sólo poseen un carácter de sutileza complementaria. La reconstrucción, mediante la arqueología, de una imagen más exacta de las condiciones de vida en los ingenios azucareros y, sobre todo, el conocimiento de ciertas actitudes a través de una nueva lectura de los testimonios escritos, pueden resultar imprescindibles en esta labor.

Lo anterior permite poner en duda el carácter colectivo de las mentalidades como instancia común a toda una sociedad. Existen muy pocas actitudes comunes a la totalidad de los grupos sociales. Es posible hallar un fondo colectivo, un sustrato cuya lógica estaría dada por la larga evolución en un mismo territorio, en condiciones geográficas y climáticas que constituyen los puntos de partida para la historia de cada sociedad, una lengua común —que a veces no lo es tanto— que la acompaña a través de sus transformaciones y cambia con ella. Pero más allá de ese sustrato debería hablarse de mentalidades de grupos, que cada uno deriva de sus condiciones originales de existencia y luego se alejan de ellas hasta hacerse, a veces, irreconocibles en sus relaciones, retrasándose a los cambios y las rupturas de los niveles económico y social, y ejerciendo constantemente sobre ellos la fuerza de la tradición, la cual, como toda fuerza, puede definir las opciones en una coyuntura determinada.

Las posiciones ante esta problemática pueden reducirse —y ello conlleva una simplificación que asumo en este caso— a la ponderación de la unidad del conjunto social en lo referente a mentalidades, de un extremo, y a la ampliación a este campo de las diferencias económicas, sociales, culturales e ideológicas constatables en el análisis histórico, de otro.

En el primero de los casos, ello no implica la negación de la diferencia, que haría imposible no ya una historia *de las mentalidades* sino cualquier historia. La percepción de una diferencia entre dos mentalidades, Philippe Ariès la reconoce de hecho como origen del interés hacia ellas. Pero constituye una diferencia entre dos sociedades distintas, separadas por el tiempo, o, en el ámbito de una misma sociedad, la diferencia impuesta por el contexto regional, de modo que la finalidad sería alcanzar la historia total de una región asimilada a una cultura o subcultura.²⁰ Esta visión atenta en particular a diferencias impuestas por las condiciones naturales de existencia, soslaya la realidad de diferencias surgidas de la estructuración social y la posición de cada grupo en el sistema de relaciones de una comunidad dada.

Para Georges Duby y Robert Mandrou resulta evidente que las mentalidades de grupos son, a veces, muy diferentes. Según Duby, ésa es la razón

²⁰ Loc. cit. (12), pp. 184-185.

de la necesidad de rectificar de manera continua los testimonios ofrecidos por los intelectuales —es decir, los eclesiásticos— de la Edad Media en relación con lo que se conoce sobre la especificidad de la mentalidad de esos intelectuales, para poder llegar a lo que sólo los testimonios pueden aportar acerca de la mentalidad de otros grupos;²¹ recomendación que puede aplicarse en todos los casos en que uno o varios de estos grupos no han estado en condiciones de dejar al alcance de nuestra mano testimonios similares que arrojen luz sobre su propia mentalidad.

Por su parte, Mandrou estima que los rasgos comunes y las diferencias están en equilibrio: “Y las diferencias, en mi criterio, tienen más importancia que los rasgos comunes. Lo cual no es fácil, ni agradable tampoco, de aceptar: en ese plano nos alimentamos de mitos, de ideas falsas que nos han llegado a través de las ideas consoladoras recibidas de la parahistoria, de la comunicación de masas, y también a través de ciertas formas de enseñanza”,²²

En una reflexión de este tipo está implícito el cuestionamiento de la unidad cultural de una nación, que, en cierto sentido puede afirmarse, se basa en el reconocimiento, consciente o no, de una unidad de mentalidad. En la forma en que se ha tratado entre nosotros esta unidad sólo quedan excluidos —y esto por un imperativo político— los grupos dominantes. A mi juicio, las especulaciones en torno al carácter nacional o a los rasgos psicológicos fundamentales del pueblo cubano, obvian las profundas diferencias existentes entre los grupos sociales que lo conforman, diferencias culturales y de mentalidad nacidas no ya de situaciones distintas dentro del cuerpo social, sino del no completamiento del proceso de integración de los distintos componentes étnico-culturales de la población; proceso que ha avanzado a través de tropiezos, una y otra vez interrumpido, y una y otra vez abocado a nuevos comienzos.

IV

La *historia de las mentalidades* se concibe como campo privilegiado de la larga duración. El término, acuñado por Fernad Braudel y ampliamente empleado hoy día, designa el plano en que se desenvuelven las evoluciones muy lentas, aquellas que resultan imposible percibir sin remitirse a series documentales o fuentes de otro tipo que cubran períodos de siglos. Su utilidad se hace tangible en el estudio de las estructuras, allí donde los cambios bruscos, los virajes espectaculares y las mutaciones violentas, están ausentes o no ofrecen argumentos para una explicación satisfactoria.

La constatación de las permanencias en las actitudes de diferentes grupos humanos, cuya evolución puede seguirse con minuciosidad, ha dado

²¹ Loc. cit. (18).

²² Loc. cit. (5), p. 7.

lugar a estudios sobre temas como la muerte, el sexo, la familia, la niñez, la locura, la distribución simbólica del espacio, las conductas patógenas y las actitudes religiosas, entre muchos otros; los cuales han contribuido a construir una imagen de lo imaginario justificativa de su reducción a “prisiones de larga duración” (Braudel), o “prisiones de conciencia” (Mandrou). Las mentalidades así vistas constituyen una ciudadela de las resistencias al cambio, factor retardatario por excelencia de las transformaciones sociales. Sin embargo, algunas incursiones en el terreno de las representaciones mentales parecen matizar esta concepción.

Michel Vovelle ha realizado estudios sobre la mentalidad revolucionaria en la época de la Revolución francesa que no sólo muestran su importancia en los períodos de cambios bruscos, sino el carácter movilizador de ciertos rasgos de mentalidad colectiva.²³ En cierta forma podría afirmarse que algunos de estos rasgos son más bien promotores del cambio que elementos de freno, “prisiones” con más facilidades para escabullirse e, incluso, prisiones construidas pensando en futuras evasiones. La configuración mental de las culturas agrícolas, del campesinado medieval europeo, por ejemplo, fue conformándose a lo largo de siglos, en los cuales los cambios de las formas de organización del trabajo, del espacio, del tiempo en función de la actividad económica y social, se sucedían muy lentamente, como una ilusión de inmovilidad y estatismo, y sin ejercer serias presiones sobre el fondo común a toda la sociedad. Las conmociones llevaban el sello de lo natural: epidemias, sequías, hambrunas. A pesar de las variantes propias de cada grupo, las sociedades agrarias tradicionales resultan perfectamente asimilables a un análisis de larga duración sobre la base del sustrato no-consciente que distribuye las funciones sociales sobre una simbología que en Occidente ha sido cristiana.

Un análisis de este tipo resulta un anacronismo en las sociedades industriales, en las cuales el sujeto pierde el vínculo con las condiciones cuasi-inmutables, a nivel de percepción, que brinda el medio geográfico y natural, y se disuelven las relaciones tradicionales jerárquicas y familiares. Pero este modelo de mentalidad también es inaplicable a sociedades como la cubana, en que el proceso de transculturación sustituye la sedimentación lenta y sistémica, y la búsqueda de un fondo común se convierte en imperativo urgente de subsistencia. En todos los casos, la adaptación al medio resulta violenta, pues su punto de partida es una ruptura con el entorno original, la colectividad que lo habita y la mentalidad que sustenta las relaciones tradicionales. La nueva mentalidad es una mentalidad del cambio más que de las permanencias, con lo cual se haría necesario invertir uno de los basamentos fundamentales de la prospección de los modos de sensibilidad europeos.

²³ Michel Vovelle: *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*, Edición Revolucionaria, 1990; *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalité sous la révolution française*, Éditions Sociales, París, 1985.

Esta mentalidad del cambio podría estar —como hipótesis— sustentada en la inestabilidad estructural de la sociedad cubana. En efecto, aunque tal vez no valga la pena seguir enfatizando en la brevedad de nuestro tiempo histórico —500 años ya es algo—, una de las consecuencias de los ritmos forzados de nuestra historia ha sido la ausencia de estructuras de base suficientemente sólidas. La formación de una sociedad criolla, tal vez el único proceso de estructuración realmente espontáneo de estos cinco siglos, alcanzó cierta estabilidad económica, demográfica e ideológica en el momento en que se evidenciaba la posibilidad de un despegue económico de la Isla que no podía llevarse a cabo sin destruir una base hatero-feudal, anacrónica en una época de expansión de mercados. El proyecto de sociedad esclavista fue ya cuidadosamente elaborado por la sacarocracia y expuesto en su esencia en 1792, pues las estructuras que se buscaban crear conscientemente eran de tránsito y no pudieron resistir el embate de la revolución industrial y la presión de las circunstancias externas. Los desencantos han continuado desde entonces, pasando por el fracaso del proyecto liberal, el cual, pese a toda mediatización, quedó plasmado en la Constitución de 1902, la Revolución del 30 y las incertidumbres del momento actual. Asiéndonos de todas las sombras utópicas, la voluntad del cambio ha constituido uno de los puntales de las mentalidades y las ideologías de los cubanos. En mi opinión, el análisis de éstas debería partir, entonces, de lo efímero de nuestras permanencias y el carácter volitivo de los proyectos de cohesión, entendidos siempre como paso previo para la creación de estructuras económicas y sociales. Difícilmente podría hablarse, por consiguiente, de una estructuración mental del cubano en el sentido que se ha aplicado a las mentalidades europeas.

En general, la posibilidad de construir modelos generales o particulares de estructuras mentales despierta serias dudas. Toda estructura no es sino un ordenamiento intelectual dado a la realidad empírica, que puede resultar más o menos adecuado y funcional, pero nunca la realidad misma. Sobre la base de un profundo conocimiento de las condiciones que acompañan un grupo social dado desde su génesis —geográficas, económicas, eco-demográficas, culturales e ideológicas—, y acompañándolas de fuertes presunciones, podrían tal vez concebirse modelos particulares de estructuras mentales, pero no pueden ser modelos autosuficientes, dada la posibilidad de irrupciones desde fuera. Incluso, modelos regionales flexibles para áreas como el Mediterráneo, usualmente difusor de su propia cultura, implicarían abstracciones demasiado violentas para aislarlos de lo que para ellos constituye “el exterior”. En todo caso, no modelos de sensibilidad, sino modelos de respuesta, mecanismos o estereotipos que iluminarían *actitudes*, pero difícilmente reales motivaciones psicológicas. En series de larga duración que permitan un seguimiento paralelo de la trayectoria de las estructuras materiales y las mentalidades, podrían explicarse las relaciones entre ellas, diferenciar en los momentos de conmociones sociales dónde está la

huella de la tradición y dónde lo novedoso. Tal vez, incluso, descubrir cierta convergencia entre los períodos de crisis y el momento en que las mentalidades adquieren una cualidad nueva respecto de su condición anterior. Estos modelos de respuesta permitirían al historiador no ser “cogido por sorpresa” por tales o cuales reacciones en circunstancias en modo alguno explicativas desde el punto de vista causal, o, al contrario, justificar —como previsibles— ciertos silencios ante supuestas coyunturas explosivas.

La parcelación de la sociedad en estructuras o niveles, por muy útil que resulte el análisis, encierra las mismas potencialidades de convertir la historia en un cuerpo soso, e, incluso, la fragmentación del discurso histórico propuesto por la llamada posmodernidad. En un contexto en que, a pesar de todo, son numerosos los reclamos de una *historia total*, una historia dialéctica, una historia que asuma y reconstituya las interacciones que enlazan estrecha e incansablemente lo económico, lo político y lo cultural en el devenir de cada grupo, de cada sociedad —al decir de uno de los más renombrados historiadores de las mentalidades—,²⁴ una historia de las representaciones no-codificadas debería asumirse como una dimensión más del conjunto social. Su ausencia en esta intención globalizadora desvirtúa las relaciones causa y efecto, pues constituye la ausencia del mediador entre los procesos que ocurren en el basamento económico y la respuesta a estos procesos por los sujetos históricos, que determina con frecuencia el curso posterior como resultado de una opción específica. La idea de Marx sobre los modos de producción es un ámbito válido para estudiar las relaciones de articulación de los componentes sociales, incluidas las mentalidades; siempre que se interprete como modelo estructural globalizador, a la manera que lo ha hecho Pierre Vilar.²⁵ En nuestro caso, pienso que asumir de este modo las mentalidades permitiría saldar algunas deudas con nuestra historia y evitar derroteros tortuosos que nos trasladen, de nuevo, de un extremo a otro, así sea necesario aceptar la señal de Marc Bloch y convencernos de que resulte legítimo, ante la ausencia de lo cierto, sustituirlo por lo infinitamente probable.

²⁴ Loc. cit. (5) p. 9.

²⁵ Pierre Vilar, ob. cit.

VI. Historia de la cultura material

Jean-Marie Pesez

En 1919 —o sea, en plena guerra civil—, Lenin firmó el decreto que instituía la Academia de Historia de la Cultura Material en la URSS. En este acontecimiento se inscribe lo esencial de los hechos y connotaciones respecto de la noción de cultura material: su surgimiento tardío, su evidente choque con el materialismo histórico y la importancia que le concedieron los marxistas, su aparición en un país socialista y sus relaciones privilegiadas con la historia. Si se añade que la nueva Academia retomó las atribuciones de la Comisión Arqueológica del régimen zarista, designando así al método arqueológico como la mejor vía de acceso a la historia de la cultura material, se acaban de dibujar tanto los contornos de la noción como de la búsqueda que se reclama en ella.

El acta de nacimiento que constituye el decreto de Lenin lleva una fecha relativamente tardía. No hay que asombrarse: se explica por la necesidad de una larga maduración epistemológica en el seno de esa extraordinaria renovación del pensamiento científico que caracteriza la segunda mitad del siglo XIX. Sin duda, ninguna de las nuevas ideas es ajena a este surgimiento, y menos que cualquier otra el positivismo y el cientificismo que impregnaban entonces las novedosas corrientes del pensamiento. Pero se necesitó sobre todo que estallara un yugo demasiado estrecho: el de las bellas letras, en el cual el humanismo había encerrado el estudio del hombre; fue necesario que se pusiera en su lugar las ciencias humanas, la *sociología* y muy pronto la etnología, sin olvidar esa historia natural del hombre que propone Darwin. La obra decisiva de Darwin, *On the Origin of Species*, es de 1859;

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

en esta fecha, ya Comte ha propuesto el término “sociología”, y *La sociedad antigua* de Morgan aparece en 1877.

El auge de las ciencias humanas a fines del siglo XIX no se concibe fuera de la corriente evolucionista. A la misma corriente pertenece una nueva arqueología cuyo desarrollo tiene mucho que ver con la toma de conciencia respecto de la cultura material. Se trata de una *arqueología* que considera desde el inicio los aspectos materiales de las civilizaciones y funda sobre ellos la definición, incluso, de las culturas y de su evolución: la arqueología prehistórica. *El hombre antediluviano* de Boucher de Perthes es de 1860.

En fin, para que la cultura material se desprendiera de la noción de *cultura* o de civilización, fue necesario que se diseñase un *modelo* de evolución de las sociedades humanas que no recurriese más que a las infraestructuras; que se propusiera una teoría de la historia apoyada en un análisis materialista y que en sus esquemas hiciese intervenir hechos concretos y mensurables: el materialismo histórico. El primer volumen de *El capital* aparece en 1867.

El capital no usa el término de “cultura material”. Pero resulta fácil hallar en la obra de Marx una invitación a construir una historia de las condiciones materiales de la evolución de las sociedades. Marx desea una historia crítica de la tecnología, porque no separa el estudio de los medios de trabajo del hombre en el proceso de producción del estudio de la producción misma. Y las relaciones que el hombre sostiene con la naturaleza pertenecen tanto al análisis marxista como a las relaciones de los hombres entre sí. Así, los historiadores marxistas debían necesariamente tropezar con la cultura material y destacarla en sus investigaciones, para verificar el análisis marxista al aplicarlo a diversas situaciones del pasado. Que haya escapado en parte a los marxistas, o al menos que haya desbordado ampliamente la historiografía marxista, no quita nada a la deuda contraída respecto del materialismo histórico.

De esta herencia proviene también que la cultura material esté aún unida estrechamente a la historia. Si la nueva noción debe algo a todas las ciencias humanas, en el seno de la historia —y aquí, no puede separarse de la arqueología— encontró su terreno de elección. Todo ocurre como si sólo allí fuese un instrumento conceptual útil y eficiente. Hay motivos para asombrarse, pues no debía parecer menos útil en etnología. Por otra parte, resultaría excesivo afirmar que la etnología la ignora. El terreno que le pertenece ha sido ampliamente abordado por la antropología cultural anglosajona, y el término mismo ha hecho su aparición en etnología, por ejemplo, en el Centro de Etnología Francesa.

Tampoco pueden ignorarse las búsquedas tecnológicas de André Leroi-Gourhan, cuya obra aparece como capital en la construcción de una historia de la cultura material. Pero es significativo, sin duda, que André Leroi-Gourhan sea un etnólogo prehistórico. Y resulta que la etnología —sobre todo, en Francia— desde Marcel Mauss y aún más bajo la influencia

del estructuralismo, se comprometió en el estudio de los fenómenos superestructurales y privilegió los simbolismos y las representaciones mentales, la magia, el don, los *mitos* y el parentesco. La cultura material queda relegada al nivel de los trabajos preparatorios —puramente analíticos y descriptivos— de la etnografía. Apenas participa de las síntesis de la etnología. Ocurre por otra parte que, salvo excepciones, tampoco entra en las síntesis del historiador, pues aquél no está habituado (¿aún?) a separar la elaboración de sus tesis del análisis de los materiales que concurren a ella, ni a disociar los esquemas explicativos de las realidades vividas en que se expresa la cultura material.

La cultura material está unida a la historia de la arqueología

No obstante, el nuevo terreno es de los arqueólogos, aún más que de los historiadores. Como testigo de ello están los Institutos de Historia de la Cultura Material de la URSS y de Polonia, donde, sin estar solos, los arqueólogos son los más numerosos y quienes conducen la investigación. En los inicios, el vínculo resultaba evidente, como se ha visto con el decreto de Lenin. En Occidente, si los historiadores contribuyen a construir la nueva disciplina practicándola, el debate al que ella da lugar está dominado por los arqueólogos, como es el caso de Italia con Andrea Carandini, Diego Moreno y Massimo Quaini.¹ Y el primer editorial de la revista *Archeologia Medievale* hacía de la cultura material el tema mayor, llamado a reunir los trabajos de los arqueólogos medievalistas. En Francia, si aún no hay cátedras universitarias dedicadas a la historia de la cultura material, las primeras direcciones de estudios que reclamaron ese título en la *Escuela Práctica de Altos Estudios* fueron las de los arqueólogos. Su actividad en el nuevo campo de investigación se explica sin dificultad por las fuentes que emplean: aquellas gracias a las cuales los arqueólogos abordan las sociedades del pasado constituyen fuentes materiales, de manera que, en las restituciones que proponen, los aspectos materiales de las civilizaciones dominan naturalmente. De todos modos, debe recordarse que, por largo tiempo, la arqueología ha buscado en lo esencial en los vestigios concretos las manifestaciones de representaciones mentales bajo sus aspectos religiosos y artísticos. Luego, la arqueología no llegó de un golpe a la cultura material: fue necesario el ejemplo de la *prehistoria* y el impacto de la renovación de las ciencias humanas.

¿QUÉ ES LA CULTURA MATERIAL?

Si se trata de definir la cultura material, se mirará entonces hacia quienes hacen mayor uso de la noción y la expresión: los historiadores y los

¹ A. Carandini: *Archeologia e cultura materiale. Lavori senza gloria nell'antichità classica*, De Donato, Bari, 1975; D. Moreno y M. Quaini: "Per una storia della cultura materiale", en *Quaderni Storici*, 31, 1976.

arqueólogos. Se percibirá, pues, que ellos no dan ninguna definición,² o, al menos, ninguna definición nominal que dé cuenta de manera breve y adecuada del significado de la expresión. Se limitan a utilizar la noción como si los términos por los cuales se la designa bastasen a definirla sin ninguna otra explicación. Naturalmente, los debates realizados en Polonia o en Italia en torno a la cultura material, muestran un esfuerzo de definición; mas, parece que en total conducen, sobre todo, a circunscribir el campo de la investigación y a precisar el proyecto propuesto para el estudio de la vida material.

No obstante, no es seguro que la idea de cultura material se comprenda por sí misma: se le ha reprochado, entre los arqueólogos, por realizar un corte arbitrario en la totalidad de una civilización. Pero ése constituye un mal procedimiento: nadie sueña con negar el contenido sociocultural. Se trata simplemente de aguzar un instrumento intelectual; delimitar los campos separados para aprehender mejor lo real es una búsqueda constante del espíritu. La noción de cultura material no posee valor por sí misma: sólo lo tiene si se revela útil.

¿Cultura o civilización material?

Sin querer proponer una definición que se pretendiese decisiva y universal, puede observarse lo que supone la materialidad asociada a la cultura. La cultura material tiene una evidente relación con las restricciones materiales que pesan sobre la vida del hombre, y a las cuales el hombre opone una respuesta que es, precisamente, la cultura. Pero éste no es todo el contenido de la respuesta en lo concerniente a cultura material. La materialidad implica que, desde el momento en que la cultura se expresa de manera abstracta, ya no se trata de cultura material. Ésta no sólo designa el campo de las representaciones mentales, del derecho, del pensamiento religioso y filosófico, del lenguaje y de las artes, sino igualmente las *estructuras* socioeconómicas, las relaciones sociales y las relaciones de producción; en suma, la relación del hombre con el hombre. La cultura material está del lado de las infraestructuras, pero no las recubre: no se expresa más que en lo concreto, en y por los objetos. En resumen, ya que el hombre no puede estar ausente al tratarse de cultura, la relación del hombre con los *objetos* (al ser, por otra parte, el hombre mismo, en su *cuerpo físico*, un objeto material).

Quizás aún sería necesario evocar una interrogante que no dejará de plantearse: *¿cultura o civilización material?* Parece que puede discutirse hasta el cansancio sobre los matices que separan los dos términos, respecto de los cuales seguramente no recubran siempre conceptos diferentes. Puede estimarse que *civilización* resulta más globalizante, que la palabra hace referencia a un sistema de valores, que opone los civilizados a los bárbaros y a los primitivos, y, por estas razones, puede preferirse *cultura*, que se emplea

² R. Bucaille y J.-M. Pesez: "Cultura materiale", en *Enciclopedia Einaudi*.

de manera más cómoda en plural y no implica jerarquización. También puede sostenerse que en francés, en el lenguaje corriente, “cultura” y “material” son un poco antitéticos. Pero es necesario admitir, sobre todo, que el alemán y el eslavo dicen cultura allí donde el francés diría *civilización*, y que la expresión en cuestión nos viene del Este: cultura material parece consagrada por el uso y el origen de la noción. En fin, antropólogos y estudiosos de la prehistoria emplean con más gusto cultura, cuando se pretende designar el conjunto de objetos que caracterizan una sociedad. De hecho, están dadas todas las oportunidades para que se trate de un falso problema, desde que —como bien parece ser el caso— se da el mismo sentido a una y otra expresión y el mismo contenido a *civilización material* y a *cultura material*.³

CULTURA MATERIAL E HISTORIA

Resultaría injusto y falso escribir que la historia ha querido por largo tiempo ignorar la cultura material. Desde el siglo XIX, ya no vestimos más (o no siempre) a los héroes de Corneille o de Shakespeare a la manera de nuestros contemporáneos. Luego algo ha ocurrido; una toma de conciencia de la cual la historia es evidentemente responsable. Y una toma de conciencia de la cultura material aún más aguda nos hace deplorar el abuso del peplo en los filmes hollywoodenses: tenemos la impresión de que no basta un poco de tela para hacer de una estrella americana un contemporáneo de César.

Un capítulo descuidado de la historia

Pero si la historia no ha ignorado la cultura material, tampoco le ha concedido por largo tiempo más que un interés limitado. Recordemos la *enseñanza* que hemos recibido en la escuela y en el liceo. En los cursos y en nuestros libros, las edades prehistóricas se definían, excepcionalmente, por sus instrumentos de trabajo: de piedra, y luego de bronce y de hierro. Tras lo cual, los imperios y los reinos proveían los títulos de los capítulos. No obstante, en nuestros manuales encontrábamos algunas páginas consagradas a la vida cotidiana, en las cuales la cultura material tenía cierto lugar. A ellas les debemos tener alguna noción de las *técnicas* agrarias de los egipcios, del barco de guerra de Salamina o de la toga del ciudadano romano. Pero esas páginas tenían más lugar en los manuales consagrados a la Antigüedad, lo que sin duda no resultaría casual. Como la Antigüedad trata con un tiempo tan lejano, el historiador la aborda un poco al modo en que el etnógrafo aborda los pueblos exóticos; por el vestuario, la *alimentación*, las técnicas, así como por las creencias y las costumbres. También ocurre, en

³ M. Serejski: “Les Origines et le sort des mots ‘civilisation’ et ‘culture’ en Pologne”, en *Annales E. S. C.*, noviembre-diciembre de 1962.

gran medida que estas civilizaciones antiguas sólo nos son accesibles por la arqueología, y ésta, por su propia naturaleza, informa más de los aspectos materiales de la vida que de los *acontecimientos* o las *mentalidades*.

Fuera de los capítulos consagrados a los tiempos más lejanos, nuestros libros de historia se limitaban a saludar, como de paso, el molino de agua y la collera, el *gobernalle* y la invención de Gutenberg, los esmaltes de Bernard Palissy, el café de Madame de Sévigné, la hierba de Nicot y el tubérculo de Parmentier, hasta la máquina de vapor que arrastraba tras de sí todo un tren de progresos técnicos. En conjunto, lo circunstancial de la historia material de los hombres, y de circunstancias en parte legendarias. Según parece, Bernard Palissy dominaba mejor las técnicas de su publicidad personal que las de la cerámica esmaltada. Y se sabe que Parmentier no introdujo la papa en Francia: sólo se aventuró a extraer de ella una harina panificable, en lo que fracasó.

Un estudio abandonado a los eruditos de provincia

Con un tiempo de retraso, como siempre, la historia enseñada reflejaba la que se construía en las universidades y en los medios eruditos: la historia de Lavisse, de Seignobos, de las colecciones Glotz o Halphen y Sagnac, era la que construía el edificio circunstancial. La cultura material se relegó entonces al nivel de las curiosidades del bazar histórico: se abandonó a los eruditos de provincia y a los aficionados sin ambición. Sin embargo, transitaba por los pisos inferiores de la ciencia. El arqueólogo medievalista sabe que poco puede esperar de los manuales y tesis redactados en la primera mitad de este siglo, inclusive de aquellas consagradas a la arqueología medieval —piénsese aquí en Camille Enlart—. Sabe que en las revistas de las sociedades eruditas puede, por el contrario, hallar estudios que no son despreciables: los únicos consagrados a la cerámica medieval figuran en este tipo de publicación.

No obstante, es necesario recordar a algunos sabios de otra envergadura. Pertenecen casi todos a generaciones anteriores a la gran esterilización de la historia por los universitarios y son, en general, buscadores que permanecen muy cerca de las fuentes, frecuentemente cartistas; es decir, profesores en la Escuela de Mapas: Jules Quicherat, historiador del traje (1875); Léopold Delisle, historiador de la agricultura (1851); Víctor Gay, autor de un precioso glosario arqueológico de la Edad Media, y además Douët d'Arcq, Jules Finot y los Prost. Pero sin duda habría que poner en primer lugar a Michelet, demasiado preocupado por la condición humana para olvidar la vida material, y a Viollet-le-Duc, cuyo *Diccionario del mobiliario francés* ha sido muy despreciado.

La escuela de Annales

Entre las dos guerras, fuera de la escuela de *Annales*, no hay que señalar apenas más que raros investigadores originales, como los coman-

dantes Quenedey y Lefebvre des Noettes.⁴ Pero todo comenzó a cambiar con la escuela de *Annales*: ella abrió ampliamente el campo del historiador, y en especial, al hacerlo, entrar en la cultura material. Con Marc Bloch se descubre el paisaje *rural* y, por tanto, las masas campesinas que lo han transformado, y se dedica la atención a las técnicas medievales, al molino de agua, al estribo, al arado.⁵ Si Lucien Febvre fue, ante todo, un historiador de las mentalidades, estuvo también muy atento a los progresos de todas las ciencias humanas, y su interés por la etnología y la geografía le hizo tomar en cuenta la cultura material. Con *La tierra y la evolución humana* aparece como el iniciador de una historia unida al suelo, al medio, al *entorno* de los hombres, historia magníficamente realizada por la tesis de Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*.⁶

Fernand Braudel, a la cabeza de la Sección VI de la Escuela Práctica de Altos Estudios, lanzó o suscitó las *investigaciones* entrevistas por Marc Bloch y Lucien Febvre (vida material y comportamientos biológicos; historia de la alimentación; arqueología del pueblo desierto). Ante todo, es el autor de la primera gran síntesis de la historia de la cultura material, *Civilización material y capitalismo*.⁷ Y entonces a esta obra le preguntaremos qué es la cultura material y cuál puede ser su historia.

Las masas silenciosas se sitúan en primer plano

El arqueólogo italiano Andrea Carandini le reprochó a Fernand Braudel no definir la noción que constituye el objeto de su libro, o sólo definirla por metáforas o imágenes literarias. Ciertamente, aunque más de una fórmula salida de la pluma del historiador francés vale una definición, pues da en el clavo con una expresión feliz sin igual. Pero es necesario detenerse primero en el título, que asocia cultura material y capitalismo. Hay que comprender que para el autor el estudio de la cultura material resulta, al menos para el período considerados (siglos XV-XVIII), indisoluble de la del capitalismo. Incluso podría ser que ella dependiera de aquél. “La gran obra de Fernand Braudel —escribió Jacques Le Goff— no dejó al nuevo terreno invadir el campo de la historia sin subordinarla a un fenómeno propiamente histórico, el capitalismo”.⁸ De hecho, para Fernand Braudel, la vida material es como

⁴ R. Quenedey: *L'Habitation rouennaise, étude d'histoire, de géographie et d'archéologie urbaines*, Rouen, 1926. Lefebvre des Noettes: *L'Attelage et le Cheval de selle à travers les âges*, París, 1931.

⁵ M. Bloch: *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo y París, 1931; “Avènement et conquête du moulin à eau” y “Les Inventions médiévales”, en *Annales d'histoire économique et sociale*, VII, 1935.

⁶ A. Colin, París, 1949.

⁷ A. Colin, París, 1967. (Publicación retomada en el tomo I de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles*, A. Colin, París, 1979.)

⁸ F. Furet y J. Le Goff: “Histoire et Ethnologie”, en *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, t. II.

el piso inferior de una construcción cuyo piso superior está constituido por lo económico. Aquí hay como una disminución de la historia de la cultura material sobre la cual uno puede interrogarse. Pero debe admitirse que la vida material no ha hecho más que una entrada bien tímida en la historia, en un momento en que la historia *económica* domina, tras haber sacudido el relato circunstancial para tomar su lugar, el primero. La historia de la cultura material todavía está por investigarse; aún no ha sabido forjar sus conceptos, ni desarrollar todas sus implicaciones.

Cierto, con su libro, Fernand Braudel afirma la dignidad del estudio de la cultura material, proclama mayoritaria la historia de las masas e invierte los esquemas habituales, colocando, “*por prioridad*, al frente del escenario, a las masas mismas”, y abriendo de inicio sus páginas a “los *gestos* repetidos, a las historias silenciosas y como olvidadas de los hombres, a las realidades de *larga duración* cuyo peso ha sido inmenso y el ruido apenas perceptible”.

De estas premisas se retendrá que la historia de la cultura material es la del gran número, y que vida material y vida económica están a la vez estrechamente unidas y netamente diferenciadas. Para Fernand Braudel, la vida mayoritaria está hecha de objetos, de instrumentos, de gestos del común de los hombres; sólo esta vida les concierne en la cotidianidad; ella absorbe sus pensamientos y actos. Y, por otra parte, establece las “condiciones de la vida económica, “lo posible y lo imposible”.

Los temas: el pan, la habitación, el vestuario...

El número abre el libro de Fernand Braudel: el número de hombres. “La vida material son los hombres y las cosas, las cosas y los hombres”. Y, por ende, también los hombres, lo que implica la pertenencia de la demografía histórica a la historia de la cultura material. Pero después de la guerra, la demografía histórica se desarrolló tan ampliamente que se constituyó en ciencia autónoma. Mas, se pasaría trabajo para deslindar los dos terrenos: el cuerpo, con las “técnicas del cuerpo”, con las enfermedades y las prácticas médicas, no puede escapar a la cultura material. Por lo menos hay, con la demografía histórica, intercambios constantes: la historia de la cultura material utiliza sus resultados y también los provee.

Con el “pan de cada día” se hace una verdadera conquista de la historia de la cultura material. Sin duda, hace bastante tiempo que las hambrunas retienen la atención del historiador; un poco menos que el *precio* y el comercio de granos nutren los estudios de los economistas. Sin embargo, para Fernand Braudel, el pan de cada día es otra cosa bien distinta: los regímenes calóricos, la mesa y su disfrute, los menús, lo superfluo y lo ordinario. Y no se trata sólo del pan y del vino, sino del lugar de la carne y el del pescado, de los azares del té y del café, del terreno del vino y el de la cerveza, de las conquistas del alcohol y del tabaco. Y Fernand Braudel deseó, más que una historia del pan y del vino, una historia “de las asociaciones alimentarias al estilo en que los geógrafos hablan de asociaciones vegetales”.

Mucho más que la historia de las técnicas

En *Civilización material y capitalismo*, la habitación y el vestuario ocupan dos veces menos lugar que la alimentación. Aquí, las investigaciones han progresado más lentamente, en función de una documentación a menudo anecdótica, con demasiada frecuencia inclinada a lo excepcional. Sin los aportes recientes y aún limitados de la arqueología, no se sabría nada de la habitación del *campesino* medieval, que al miniaturista le repugnaba manifiestamente representar; o se viviría sobre las ideas preconcebidas que querían hacer de ella una cabaña: en el mejor de los casos una “choza”; en el peor, un “antro”. Se hace evidente la importancia de la investigación arqueológica para la cultura material. Pero la habitación y el vestuario se ponen por el autor bajo el signo de lo superfluo y de lo ordinario. Aquí se retiene la diferencia entre la casa del campesino y la residencia burguesa, entre civilizaciones ricas y civilizaciones pobres. A la dimensión histórica, cronológica, de la cultura material se añade, entonces, una dimensión social y una espacial. Por último —y más tardíamente de lo que podría esperarse—, viene la difusión de las *técnicas*. Difusión y no invención: todavía aquí cuenta la cantidad y la duración, no la excepción ni el acontecimiento. Pero, ¿podría pensarse quizá que la historia de la cultura material se confundía con la de las técnicas? Si Fernand Braudel dice: “Todo es técnica”, también escribe: “La técnica nunca está sola”. La vida material resulta un todo complejo que no se reduce a la técnica, salvo si se extendiese de manera desmesurada el concepto de esta última.

Hay una ausencia en *Civilización material y capitalismo*: la tierra. La tierra que es el gran *recurso* de los hombres, una vez puestos ellos mismos aparte, y que su trabajo modifica sin cesar. Pero acaso pueda estarse seguro de que Fernand Braudel la ha olvidado involuntariamente: la tierra y el mar constituyen el centro de su tesis, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Los países mediterráneos ofrecen quizás el ejemplo más notable de la marca que el hombre puede imprimir al paisaje. Los griegos y los romanos no reconocerían ya esas riberas con pendientes desnudas de las cuales los bosques han desaparecido, ni esos vergeles y jardines donde crecen plantas desconocidas por la Antigüedad y que nos parecen, no obstante, tan mediterráneas: los cítricos, los tomates, los melocotoneros, el nopal...

Puede que Fernand Braudel no haya dado una definición irreprochable de la cultura material. Hizo algo mejor: la hizo surgir de la marcha a tientas de la historia, y frente a la esterilidad de las teorías, la plantó vigorosa y compleja, viva.

CULTURA MATERIAL E HISTORIA ECONÓMICA Y SOCIAL

En la Europa socialista, la noción de cultura material se aclimató desde hace largo tiempo, y de esos países una buena parte de nosotros la recibimos. Sin embargo, la historia de la cultura material no se aceptó siem-

pre en esos lugares sin suscitar problemas teóricos. En Polonia, la creación del Instituto de Historia de la Cultura Material fue ocasión de un importante debate, cuyos ecos se escuchan a partir de 1953 en los *Kwaetalnik Historii Kultury Materialnej*. Y no cuesta mucho deslindar la dificultad con que tropezó la escuela histórica *marxista*: situar la cultura material en relación con el hecho socioeconómico.

La historia global, a la cual tiende la escuela de *Annales*, no tendría ninguna razón para plantearse el mismo problema. Los marxistas la designan, no sin desdén, bajo el nombre de historia empírica, y aunque le conceden el mérito de haber puesto en práctica instrumentos metodológicos superiores, le rehúsan todo contenido teórico. Al tratarse de la cultura material, reconocen que la escuela de *los Annales* la sacó de la nada en que la había mantenido la historia política, pero caen en la tentación de reprocharle su sobreestimación. Que la historia no evalúe en demasía la cultura material, tras haberla subestimado, aparece entonces como el objeto del debate. Se notará, no obstante, que la historia global sólo le concede un lugar no marginal, pero sí subordinado, y subordinado a la historia *económica*: es lo que se lee en la obra de Fernand Braudel. ¿Cuáles pueden ser las razones de tal opción, dentro de una concepción de la historia que se califica de empírica? Quizás, el hecho de que la historia de la cultura material todavía tiene que coleccionar sus materiales, y no se presta cómodamente a la teorización. Por el momento, la historia económica y social aparece como la única capaz de estructurar el pasado. Mas, la preeminencia concedida al hecho socioeconómico no se justifica, aun si está implícita, más que por referencia a un pensamiento para el cual la materia está organizada según una teoría: el materialismo histórico.

Y si los marxistas vacilan acerca del lugar que conceden a la cultura material, es precisamente en función del materialismo histórico. Entre ellos, el debate expresa a la vez atracción y desconfianza respecto del nuevo campo de investigación. Una y otra se explican bastante bien. La cultura material se sitúa manifiestamente del lado de las infraestructuras: el peso de lo material no puede ser indiferente al materialismo histórico, que busca en las infraestructuras los motores de la evolución histórica. Pero dar a la historia de la cultura material un *status* independiente conlleva un riesgo: concederles a los hechos que estudia un peso igual a los del fenómeno social o, lo que resultaría aún más grave, admitir que pudiese haber hechos históricos que no son sociales, y explicar los fenómenos sociales por fenómenos extrasociales.

Las condiciones materiales no son causas

No obstante, a los historiadores marxistas les pareció que podía estudiarse la cultura material sin tener que introducir una mediación entre el hecho social y el hecho histórico, sin por ello producir una explicación fundada, por ejemplo, acerca del desarrollo de la materia y la energía. Consiste

en tomar en cuenta las condiciones materiales en las cuales se desarrollan las relaciones sociales, y de ver en ellas los medios de su producción sin concederles un valor causal. Digamos como Fernand Braudel: eso es pesar lo *posible* y lo *imposible*, pero no designar el *porqué* y el *cómo*.

Para Aleksander Gieysztor, el nuevo campo está constituido por “los medios de producción al mismo tiempo que los medios de trabajo, los objetos manufacturados, las fuerzas productivas y los productos materiales utilizados por los hombres”. En conjunto, como se ve, todo lo que tiene lugar en la producción salvo la producción misma. Aleksander Gieysztor toma así prestado de Henil Dunajewski un análisis que posee la ventaja de reducir a cuatro los elementos de la cultura material:

1. los medios de trabajo (el hombre, los instrumentos),
2. el objeto de trabajo (las riquezas materiales, las materias primas),
3. la experiencia del hombre en el proceso de producción (las técnicas),
4. la utilización de productos materiales (el consumo).

El análisis de Jerzy Kulczyski tiene el mérito de ser aún más simple y riguroso, poniendo el acento sobre tres componentes: la naturaleza, el hombre y los productos; mas, por supuesto, en su relación con la producción. Para Kulczyski, el objeto de la historia de la cultura material son:

1. los medios de producción extraídos de la *naturaleza*, así como las condiciones *naturales* de vida y las modificaciones infligidas por el hombre al medio *natural*;
2. las fuerzas productivas; es decir, los instrumentos de trabajo, los medios *humanos* de la producción y el *hombre* mismo, con su experiencia y la organización técnica del *hombre* en el trabajo;
3. los *productos* materiales obtenidos de esos medios y por esas fuerzas; o sea, los instrumentos de producción y los productos destinados al consumo.

Tales análisis sitúan bien el lugar que debe ocupar la cultura material en la construcción histórica, y subrayan el interés que presenta su estudio para el historiador marxista. Tras ellos, podría esperarse ver intervenir la cultura material en todo esquema del proceso histórico que se reclamase marxista. Se constata que no es así. Salvo bajo el aspecto de algunas técnicas —abordadas, por demás, desde el ángulo económico— y bajo su aspecto *demográfico*, ella no desempeña prácticamente ningún papel en la *Teoría económica del sistema feudal*⁹ de Witold Kula (quien ha hecho tanto, sin embargo, por el desarrollo de la historia de la cultura material), ni tampoco en el modelo de producción feudal que propone *La crisis del feudalismo*¹⁰ de Guy Bois.

⁹ Edición francesa: Mouton, París-La Haya, 1970.

¹⁰ Ediciones de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, 1976.

En verdad, no puede negarse que los historiadores marxistas han desbrozado ampliamente el nuevo campo de investigación, pero todo ocurre como si quedase de algún modo un poco exterior a su proyecto. Se sobreentiende que en las relaciones sociales se impone buscar la significación de los hechos materiales, y se conviene desde el inicio que el hecho socioeconómico da cuenta de los rasgos de la cultura material y no a la inversa. Desde entonces, este campo carece de atractivos para quien no vea en la historia más que una teoría de la evolución de las sociedades.

CULTURA MATERIAL E HISTORIA DE LAS TÉCNICAS

Las técnicas, inseparables del trabajo, de la acción del hombre sobre la materia, pertenecen aparentemente al terreno de la cultura material. Sin embargo, parece que pudiese discernirse al respecto dos actitudes radicalmente opuestas: una consistente en excluir la historia de las *técnicas* y la otra, en reducir la historia de la cultura material a la de las técnicas. De hecho, ninguna de estas dos proposiciones se ha formulado con claridad por nadie, pero están más o menos implícitas en ciertas tomas de posición.

Primera actitud: se rechaza la historia de las técnicas

La primera actitud, la del rechazo, está bastante bien representada por la desconfianza de algunos historiadores marxistas respecto de la tecnología. Nada hay muy sorprendente en esta desconfianza, que se une a las críticas dirigidas a una historia de la cultura material que se quería autónoma. Sin control, la tecnología corre de manera constante el riesgo de deslizarse y de atribuir a las técnicas un papel determinante, causal en el proceso histórico.

Las sociedades feudales se acompañan de cierta tecnología; la de las armas y, aún más, la de la caballería pesada, apoyada en el desarrollo del cultivo de la avena y la adopción de la herradura y el estribo. El caballo asegura a la aristocracia militar una superioridad decisiva, al mismo tiempo que implica una educación apropiada, y que desarrolla actitudes psicológicas particulares. Sobre todo, para su mantenimiento y el del caballero, dedicado al ejercicio, al deporte ecuestre, a la caza y al torneo, supone la posesión de grandes bienes, proveedores de amplios excedentes. Entonces, ¿el caballo hace al caballero? Puede ser, pero, ¿él hace el feudalismo? Admitir tal cosa bajo esta forma caricaturesca conduciría, sin duda, a pasar por alto otras muchas condiciones —en especial, económicas— inherentes al feudalismo. Pero la tentación existe, y el paso que separa la técnica de lo social ya ha sido franqueado por ciertos historiadores, especializados en la tecnología del pasado.

Pero aun sin tomar partido es posible calmar cómodamente las inquietudes. Digámoslo otra vez: la historia de la cultura material estudia las condiciones, en el seno del “contexto material”; no designa necesariamente

las causas. Ni siquiera resulta seguro que sea “posibilista”. Que una revolución económica no sea posible más que cuando las técnicas necesarias están a punto y listas a seguirla resulta bastante evidente. Pero el desarrollo de la técnica no obedece sólo a leyes internas que encadenan el progreso del progreso: responde, sobre todo, a solicitudes que le son exteriores, que vienen de la economía cuyas necesidades manifiesta.

Hay quizás otra razón en la reacción de rechazo que provoca, a veces, la historia de las técnicas. Podría preguntarse si no hay como una admisión de impotencia, si la tecnología no asusta al historiador por la elevada especialización que reclama. Para un intelectual, no resulta cómodo penetrar en el mundo de los artesanos y de los mecánicos, aun cuando se tratare de la era preindustrial. Los arqueólogos conocen bien esta dificultad, que encuentran incluso cuando se dirigen a un oficio tan simple (en apariencia) como el de alfarero: la unanimidad está lejos de reinar sobre las técnicas que han podido producir tal o cual estilo de un vaso; en especial, su color o el aspecto de la pasta. Así se han escrito muchas tonterías acerca de los pinceles, los colores y los procedimientos de los artistas magdalenenses que crearon las obras maestras de la pintura rupestre. Por otra parte, ¿cómo podría el historiador abarcar campos tan variados, como el de la navegación, la forja, la orfebrería?... Vale la pena plantearse la pregunta. Sería muy fácil y desprovisto de interés limitarnos a burlarnos de nuestra incapacidad. En verdad, el trabajo más encarnizado no permitiría franquear el obstáculo, y la hazaña de André Leroi-Gourhan en *Evolución y técnicas*¹¹ parece difícil de emular. Y así y todo —lo que no disminuye para nada su mérito—, el gran prehistoriador se limitó a las técnicas relativamente elementales de las llamadas civilizaciones tradicionales, y la historia no se detiene en el umbral de la revolución industrial.

Pero la respuesta está bastante clara: lo que sobrepasa las capacidades de uno resulta posible a muchos. Es un asunto de especialización y de trabajo en equipo. Aún haría falta que la historia de las técnicas no fuera, a causa de sus dificultades, abandonada a los técnicos, como la historia de la filosofía lo ha sido a los filósofos, o la historia de la ciencia, a los científicos. Con ello, la historia sólo ganaría no reconocerse en un discurso en el cual se reduciría a una seca cronología.

Segunda actitud: la cultura material se reduce a la historia de las técnicas

La otra actitud consistiría en proclamar, como Fernand Braudel —pero con los matices y los remordimientos conocidos—, que “todo es técnica”. Esto no resulta sostenible, a menos que se extienda de manera desmesura la noción de técnica. Las técnicas no son más que un aspecto del elemento

¹¹ T. I, *L'Homme et la Matière*, 1943 y 1972, t. II; *Milieu et Techniques*, Albin Michel, París, 1945 y 1973.

humano en la cultura material: la experiencia del hombre ante el trabajo. Es un componente; no, toda la cultura material. Y es una lástima, pues esto nos priva de un medio cómodo para definir las culturas materiales, caracterizándolas por su nivel técnico. La obra de André Leroi-Gourhan constituiría entonces una guía preciosa, el arquetipo a imitar. Tanto por su título, *Evolución y técnicas (el hombre y la materia; medio y técnicas)*, como por su contenido, en el cual todo el campo de la cultura material se halla incluido —hasta el consumo—, esta obra evoca fuertemente la actitud consistente en asimilar el nuevo terreno al de las técnicas, aun si no resulta éste explícitamente el propósito del autor. Es, sin dudas, normal que un antropólogo, familiarizado con el desarrollo de los instrumentos de trabajo durante las épocas prehistóricas, sea muy sensible al progreso técnico y que vea en él el signo (¿o el motor?) de la evolución cultural. Hay que admitir que si la noción de progreso se acepta, lo es mucho más en el campo de la técnica. El estudioso de la prehistoria sabe que desde el *Homo sapiens*, el hombre biológico no ha evolucionado de manera sensible, o que su evolución es tan lenta que escapa a la observación. La capacidad craneana de hoy la tenía el hombre de Cromagnon. Incluso la longevidad (pero no la esperanza de vida) no deviene más importante en nuestros días, de lo que fue en la edad de piedra. Lo único que ha progresado es el instrumental del hombre, y necesariamente su desarrollo ha conllevado el de la cultura material en su conjunto. Por eso, nos interesa la noción de nivel técnico: si no puede bastar para caracterizar un conjunto más vasto y que desborda ampliamente las técnicas, al menos debe intervenir en la definición de las culturas materiales.

André Leroi-Gourhan supo evidenciar las relaciones que se establecen entre las técnicas: “Apenas se ha notado que quien posee el cohete tiene también el movimiento circular alternativo, y que quien posee la ruca tiene también el molino y el torno de alfarero”. Con este tiro de asociación se está sobre la vía de las estructuras, que la historia de la cultura material debería descomponer para introducir una coherencia en los hechos que estudia. Y estas relaciones fundan la definición de los niveles técnicos, más allá de los cuales André Leroi-Gourhan percibe estadios de evolución, estadios caracterizados por el dominio de cierto número de técnicas reveladoras: el primer estadio (el más reciente) estaría vinculado a la industria; el segundo, a la asociación de las tres técnicas mayores —agricultura, ganadería, metalurgia—; el tercero, a la posesión de sólo una de estas técnicas, etc. Claro que los criterios utilizados pueden cuestionarse, pero no puede ignorarse el enorme trabajo de descodificación que representa la obra de André Leroi-Gourhan. Merece mucho más que el silencio que han hecho los historiadores en torno a ella. Sin duda, no estaban preparados para recibirla: los tiempos no estaban maduros para una historia de la cultura material.

LA CULTURA MATERIAL EN LOS LIBROS DE HISTORIA

Una síntesis —incluso limitada a algunos siglos, como la que se propone el bello libro de Fernand Braudel— se apoya necesariamente sobre numerosos trabajos de detalle. Supone tanto un desarrollo suficiente de la investigación como su rápido auge, pues se trata de un terreno relativamente nuevo.

Una bibliografía dispersa, investigaciones fructíferas

La bibliografía de la historia de la cultura material cuenta ya con algunos libros que la abordan desde un sector particular. Entre los más sugestivos y recientes se hallan: *La historia del clima desde el año mil*, *Los hombres y la peste*, *Atlas de plantas alimenticias*, *La comida en el siglo XIX*, *La casa en la historia*, *El traje, imagen del hombre*,¹² sin hablar de obras consagradas a la historia de las técnicas. Pero hay que tener en cuenta también las obras de propósito más general, que tratan acerca de la vida material en uno o varios de sus capítulos. Ése es el caso de las historias de la civilización: *La civilización del Occidente medieval*, de Jacques Le Goff, ofrece un panorama muy amplio y fuertemente estructurado de la cultura material de la Edad Media “clásica” (siglos XI al XII).¹³ La historia *rural*, que ha multiplicado sus empresas desde Marc Bloch, no deja tampoco de abordar la cultura material bajo el aspecto de los terrenos, las plantas cultivadas, los instrumentos y técnicas agrarias; mas, puede estimarse que aún se consagra, en lo esencial, a destacar las relaciones sociales.¹⁴ Por el contrario, debe señalarse un tipo particular de obras ubicadas bajo el nombre de *La vida cotidiana*, título de una colección ya antigua, pero que continúa dando pruebas de gran vitalidad. La noción de vida cotidiana constituye una de las más imprecisas, o al menos lo suficiente para autorizar a sus autores a inyectar en su plan una vasta parte del saber histórico, del cual el acontecimiento es el único ausente al final. A la vez, estas obras se benefician ampliamente de la evolución de una investigación que ha dejado de considerar dominante el acontecimiento y que se ha abierto a la cultura material. Con el tiempo, el producto ha mejorado de manera singular: repudió las anécdotas y no se nutre sólo de las fuentes literarias. Puede medirse el

¹² E. Le Roy Ladurie: *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, París, 1967; J.-N. Biraben: *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Mouton, París-La Haya, t. I, 1975; J.-J. Hemardinquer, M. Keul y W. G. L. Randles: *Atlas des plantes vivières*; J.-P. Aron: *Le Mangeur du XIX^e siècle*, R. Laffont, París, 1973; S. Roux: *La Maison dans l'histoire*, Albin Michel, París, 1976; Y. Deslandres: *Le Costume, image de l'homme*, Albin Michel, París, 1976.

¹³ Arthaud, París, 1964.

¹⁴ G. Duby: *L'Economie rurale et la Vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 vols., Aubier, París, 1962; G. Duby y A. Wallon (dir.): *Histoire de la France rurale*, 4 vols., Le Seuil, París, 1975; R. Fossier: *Paysans d'Occident (XI^e-XIV^e siècles)*, PUF, París, 1984.

camino recorrido, comparándolas con *La vida cotidiana en tiempos de Juana de Arco*, el libro reciente de Philippe Contamine.¹⁵

Las adquisiciones ya son numerosas

Alcanzadas por la corriente ecológica, hoy se reserva una acogida calurosa a obras apasionantes y truculentas, aparecidas a veces en la misma colección y que restituyen con felicidad la vida campesina hasta en sus aspectos materiales.¹⁶ ¿Se trata todavía de historia o es más bien etnografía (léase “autoetnografía”)? Qué importa, si para aprehender la vida material el historiador debe hacerse etnógrafo; y el *Montaillou* de Emmanuel Le Roy Ladurie está ahí para afirmar la coherencia y validez de una etnografía del pasado.¹⁷

En los *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*, los libros, los capítulos de libros, y sobre todo los artículos resultan incontables, reagrupados bajo el rubro de *Vida material y comportamientos biológicos*, o en números especiales consagrados a *Historia biológica y sociedad* (noviembre-diciembre de 1969), *Historia y urbanización* (julio-agosto de 1970), *Historia del consumo* (marzo-junio de 1975), *Antropología de Francia* (julio-agosto de 1976), *El clima y la historia* (marzo-abril de 1977), o, incluso, en los *Cahiers des Annales*.¹⁸ Por numerosos que sean ya estos estudios, no componen quizás una historia de la cultura material que queda por escribir; que está aún discontinua en el tiempo y en el espacio; que ni siquiera ha conquistado aún su autonomía: los autores en cuestión no la tratan a veces más que indirectamente, y algunos acaso con el sentimiento de haber sido enrolados por fuerza bajo una bandera extranjera. Pero a través de una bibliografía dispersa, se perciben ya investigaciones bien dirigidas, hipótesis fructíferas y cierto capital de resultados.¹⁹

Una historia de la tierra

Los diversos sectores de la investigación no marchan al mismo paso. La historia de la tierra no es la mejor servida, pese a su anterioridad, y a la tradición universitaria que en Francia asocia la *geografía* con la historia.

¹⁵ *La Vie quotidienne pendant la guerre de Cent ans. France et Angleterre*, Hachette, París, 1976.

¹⁶ P.-J. Helias: *Le Cheval d'orgueil*, Plon, París, 1975; H. Vincenot: *La Vie quotidienne des paysans bourguignons au temps de Lamartine*, Hachette, París, 1976.

¹⁷ E. Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1975.

¹⁸ *Pour une histoire de l'alimentation*. Presentado por J.-J. Hemardinquer, A. Colin, París, 1970.

¹⁹ Hay que mencionar aquí las investigaciones del Institut für Mittelalterliche Realien Kunde Österreichs de la Academia de Ciencias Austríaca y los coloquios que organiza, por ejemplo: *Adelige Sach Kultur des Spätmittelalters*, Viena, 1982.

Incluso podría pensarse que la toma de conciencia ya antigua de la influencia del medio natural haya conducido a la escuela francesa de geografía humana a una especie de *impasse*, en que el fatalismo geográfico y un determinismo primario hacen condenar hoy los resultados de la historia y la etnografía. Así, la casa²⁰ nunca ha estado, ni ayer ni hoy, en dependencia estrecha, por sus materiales y su forma, de las condiciones climáticas o de los recursos locales. En la Inglaterra medieval se construyó por largo tiempo con madera en las regiones donde la piedra abundaba, antes de aventurarse a edificar mansiones de piedra en zonas desprovistas de canteras. La casa no constituye tan siquiera un acto natural y universal, pues pueblos que habitan regiones de clima frío, como los onas de la Tierra del Fuego o los aborígenes de Tasmania, se contentan con simples refugios.

Del mismo modo, la antigua reverencia del historiador respecto de la geografía se ha revelado estéril. Con frecuencia no ha producido más que capítulos preliminares, que, en el mejor de los casos, definen el cuadro topográfico de un estudio histórico en el cual la influencia del medio ya no se hace sentir. Contra esta “concepción bloqueada de las relaciones del hombre y el medio”, que encierra la intervención humana en los límites de un posibilismo estrecho, se hace hoy el llamado a una dinámica del espacio. La noción de “medio natural”, que ha devenido prácticamente un mito, se le sustituye con la idea de un ecosistema lentamente creado y modificado por el hombre: el espacio rural, donde han actuado, en una sucesión de equilibrios provisionales y siempre inestables, múltiples determinismos tanto sociotecnológicos como naturales.²¹

Paradójicamente, esta intención armoniza con una historia de la tierra independiente de toda finalidad humana: la historia del *clima* que escribió Emmanuel Le Roy Ladurie apunta a establecer los hechos sin prejuzgar su influencia sobre la historia de los hombres. A partir de las fechas de las vendimias, del movimiento de los glaciares y de otros datos indirectos contenidos en nuestros archivos, puso de manifiesto la “pequeña edad glaciaria” de los siglos XVII y XVIII, anunciada por el deterioro del clima a fines de la Edad Media que sucedió a un calentamiento del medio desde el siglo XII hasta fines del XIII.

De la demografía a la biología

La historia del hombre físico ha avanzado a pasos de gigante, al menos en lo concerniente al número de hombres, el *nacimiento* y la *muerte*: ése es el terreno de la demografía histórica, que ya está lista para síntesis a escala mundial, que ha conquistado su autonomía científica y que nadie

²⁰ A. Rapoport: *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, París-Bruselas-Montréal, 1972.

²¹ G. Bertrand: “Pour une histoire écologique de la France rurale”, en Duby y Wallon: *Histoire de la France rurale*, Le Seuil, París, t. I, 1975.

osaría anexar pura y simplemente a la cultura material, so pena de ser tachado de imperialista. Pero, ¿qué podría hacerse con una antropología histórica, que se interesa en la apariencia física, en los comportamientos biológicos y en las enfermedades?

La historia se apoya sobre disciplinas médicas

La historia de las enfermedades²² no constituye una conquista reciente: ha atraído a los médicos en todas las épocas, aunque por largo tiempo le han dado una dimensión harto anecdótica. Fundada hoy sobre documentos cuantitativos y apoyada en la *estadística*, nos muestra la lepra presente desde la alta Edad Media y luego retrocediendo hasta el fin del Medioevo, para subsistir hasta ayer en algunos islotes residuales. Nos recuerda que la tuberculosis cobraba víctimas ya en tiempos de los romanos, y nos enseña que la sífilis existía sin duda en estado endémico en el continente euroasiático antes, incluso, del descubrimiento de América. Se ha dedicado a las carencias, a las enfermedades de la malnutrición, a las desgracias físicas de las clases pobres y de las sociedades urbanas. Sobre todo, ha puesto en evidencia la amplitud, los ritmos y los caminos del fenómeno “peste” en la Edad Media (en el siglo VI, luego a partir de 1348) y en los tiempos modernos. Resulta difícilmente concebible que la historia hecológica haya podido ignorar, de manera tan soberbia y por tan largo tiempo, un acontecimiento de la talla de la gran epidemia de 1348, que con sus retornos casi decenales, redujo en menos de un siglo la población de Occidente en una proporción que se sitúa entre un tercio y la mitad.

Bajo el impulso —una vez más— de Emmanuel Le Roy Ladurie,²³ la *antropología histórica*, a partir de un análisis factorial de los archivos del ejército, dibuja un curioso mapa de la Francia de inicios del siglo XIX, en el cual, según una línea que va desde Saint-Malo hasta Genève, una Francia de ojos y cabellos claros y de altas estaturas se opone a una Francia de ojos y cabellos oscuros y pequeñas tallas. Pero la Francia de antaño era más “clara” que la de hoy, y los ojos oscuros tienden a dominar. Hay también, en el siglo XIX, una Francia de las caries (Normandía, cuenca parisiense), una Francia del bocio (las regiones montañosas), una Francia de tiñosos (el valle del Sena, el norte y el suroeste), una de escrofulosos (el Oise y el Cantal), una de tuberculosos... Asociándose a la historia, la hematología llega así a resultados sorprendentes, que cuestionan el pretendido poblamiento de la Europa del sureste por la raza de Cromagnon y hacen de los vascos los mejores representantes de la herencia biológica de los pueblos del neolítico.

²² M. D. Grmek: “Préliminaires d’une étude historique des maladies”, en *Annales E. S. C.*, noviembre-diciembre de 1969.

²³ J.-P. Aron, P. Dumont y E. Le Roy Ladurie: *Anthropologie du conscrit français d’après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l’armée, 1819-1826*, Mouton, París-La Haya, 1972.

Las variaciones de la alimentación

También la historia de la *alimentación* progresa, pese a la resistencia de las fuentes, a menudo limitadas a medios muy particulares: pensionistas de colegios, población hospitalizada, raciones de la marina o el ejército. Pero los coloquios reúnen cada vez con más frecuencia a los historiadores, arqueólogos y nutricionistas, comprometiendo la investigación en la vía de ese estudio de los regímenes alimentarios que deseó Fernand Braudel. La historia del pan o del vino,²⁴ que por otra parte tuvo su utilidad, tiende a sustituirse por una historia de los equilibrios calóricos y nutricionales, así como una historia del gusto, con todas sus connotaciones sociales, económicas y psicológicas. Empieza a imponerse la imagen de un Occidente medieval y moderno, consumidor ante todo de cereales (trigo, avena, cebada, el álaga, así como el trigo candeal), que ve desvanecerse poco a poco la cebada, desaparecer el mijo, imponerse el centeno, pero que no gana nada desde el punto de vista nutritivo; sufre permanentemente de una insuficiencia de proteínas animales, mal compensada por el consumo de pescado, de lácteos y de leguminosas, “esa carne del pobre” (M. Aymard). El vino, siempre preferible a un agua dudosa, aparece como un complemento energético: su consumo, que se acrecienta en los tiempos modernos, proporciona calorías a bajo costo. Sin embargo, los trabajos de Louis Stouff²⁵ y de algunos otros investigadores, han confirmado un consumo óptimo de alimentación cárnica a fines de la Edad Media: el consumo en carne de una ciudad como Carpentras resultaba entonces superior al que sería en el siglo XIX, y esto ocurre en otras ciudades y regiones, como Sicilia. Ciertamente se trata de una carne de calidad generalmente dudosa, pero el contraste resulta notable con la monotonía de los menús de la época clásica y del Siglo de las Luces, cuando la carne no hace más que raras apariciones, hasta desaparecer totalmente a veces, como ocurre entre los campesinos sicilianos. Se está lejos, aquí, del relato anecdótico o de la simple oposición, válida pero escueta, entre el fausto de la mesa principesca y la magra pitanza del pobre. Y no carece de interés subrayar, con Fernand Braudel, la gran transformación del gusto que marca al siglo XVIII: el retroceso de las especias, ahora menos necesarias para conservar y preparar las carnes y el advenimiento de los platos azucarados; o de constatar que será necesario todo el siglo XIX para que los nuevos hábitos alimentarios ganen los campos franceses.

El campo privilegiado de la arqueología

La casa ofrece un terreno de encuentro a los historiadores, geógrafos y etnólogos. Pero el historiador es el más incómodo, unido por una do-

²⁴ R. Dion: *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIX^e siècle*, París, 1959.

²⁵ L. Stouff: *Ravitaillement et Alimentation en Provence aux XIV^e et XV^e siècles*, Mouton, París-La Haya, 1970.

cumentación limitada a las construcciones prestigiosas o a los datos económicos: el castillo o la residencia burguesa le resultaban más accesibles que la habitación campesina, estereotipada por el pintor o el miniaturista, cuando no radicalmente ignorada. Respecto de la Edad Media, y con mucha más razón para la Antigüedad, la intervención del arqueólogo es esencial; y las cosas no cambian apenas con los tiempos modernos, cuando, más que de documentos, se esperan informaciones de un tipo de *arqueología* “monumental”, basada en el estudio de las antiguas casas todavía en pie. La documentación escrita registra a veces, con la ayuda de medidas imprecisas como la *travée* o el *chas*, las dimensiones de las casas, evoca la organización del trabajo de los obreros de la construcción o detalla la distribución de la habitación ordinaria en una ciudad como París en el Medioevo.²⁶ Luego, en buena medida a partir de los resultados arqueológicos puede esbozarse, siguiendo a Simone Roux o a Pierre Chaunu,²⁷ los grandes rasgos de una evolución de la construcción en Occidente: la Edad Media deviene la época de la madera, cosa a veces disimulada por el legado de monumentos en piedra que nos han dejado los siglos medievales. Pero hay una gran distancia entre la choza semiexcavada del alto Medioevo, hecha de postes, ramaje y argamasa de barro y paja, y la casa urbana de los siglos XIX-XV, construida con maderos ensamblados, obra maestra de carpintería que reúne numerosos pisos de pequeños elementos indeformables y sólidamente sujetos entre sí. Sin duda, en el arte del carpintero es donde mejor se halla la herencia medieval en el terreno de la construcción. La casa pesada de piedra, símbolo de comodidad social y elemento esencial del capital, gana enseguida terreno: esto comienza desde el fin de la Edad Media, pero su preponderancia se afirma en el siglo XVIII, aun cuando no haya podido ganar todas las provincias ni vencer todas las pobrezaas.

Primero de madera y luego de piedra, la casa campesina desarrolla un proyecto que se inscribe en los vestigios arqueológicos y, después, en los testimonios etnográficos. En Alemania, a la pieza única de los orígenes, como en una división celular, se añade una habitación que tomará más y más importancia, al dotarse de una estufa; mientras que la pieza mayor de la vivienda se subdivide para dar lugar a un vestíbulo y separar la cocina del comedor. En la Europa central y danubiana, la habitación excavada proyectó al exterior otra pieza con la cual se vincula a continuación por un vestíbulo-cocina para llegar a la clásica división tripartita de la vivienda campesina.

²⁶ *La Construction au Mayen Age, histoire et archéologie*, Les Belles Lettres, París, 1973; *Architectures de terre et de bois. L'habitat privé des provinces occidentales du monde romain. Antécédents et prolongements: protohistoire, Moyen Age, et quelques expériences contemporaines*. J. Lasfargues (dir.) DAF, París, 1985; *Pierre et métal dans le bâtiment au Moyen Age* [O. Chapelot y P. Benoît (éd.)], EHESS, París, 1985.

²⁷ J.-P. Bardat, P. Chaunu, G. Deserti, P. Goubier y H. Neveux; *Le Bâtiment, enquête d'histoire économique, XIV^e-XIX^e siècles*, Mouton, París-La Haya, 1971.

Para la casa y el mobiliario, también hacen falta las fuentes escritas

Más allá de la casa tenemos el pueblo y la *ciudad*, y en el interior el mobiliario. En estas dos perspectivas, el concurso de las fuentes arqueológicas y de los documentos escritos sigue siendo indispensable. Los inventarios realizados tras el fallecimiento resultan irremplazables cuando se trata de muebles de madera, reducidos a bien poca cosa en la vivienda campesina hasta los tiempos modernos: una mesa, simple tabla que descansa sobre soportes, el arca-banco, mueble para todo, a la vez silla y armario, o el cofre y la armazón del lecho. La bibliografía es inmensa sobre pueblos y ciudades, pero muy raros los estudios que de la topografía urbana o campesina²⁸ desprenden las instalaciones colectivas. Del mismo modo, son raros los trabajos acerca de los caminos y transportes, salvo en lo concerniente a la gran navegación marítima, mejor servida por los documentos de las ciudades mercantiles de los mares del Norte o del Mediterráneo.

El traje: una información demasiado rica

La historia del traje ofrece un buen ejemplo de las dificultades que halla, en general, el estudio de la cultura material: disparidad de las fuentes de información según los medios, hallazgo de influencias y solicitudes de todo tipo que ocasionan interpretaciones prematuras, abundancia de hechos en los cuales apenas se perciben las líneas directrices. Las fuentes son aquí esencialmente iconográficas, y abundan. Ni siquiera la prehistoria está desprovista de ellas: los grabados rupestres ofrecen, al menos, algunas representaciones humanas. Pero si a diferencia de lo que ocurre en la casa, el vestuario del hombre ordinario no falta de la iconografía, la abundancia de información sobre el traje en los medios aristocráticos conlleva el riesgo de desviar el propósito del historiador hacia lo más excepcional; la moda, por ejemplo. El traje constituye el punto de unión de influencias extremadamente variadas que vienen más de las técnicas textiles que de las de la costura, de estructuras sociales, de intercambios y, por tanto, de la economía, impuestas por la función (por ejemplo, vestuario del obrero o del soldado), por diferencias sexuales que se quieren o no destacar, actitudes psicológicas, *ideologías* y *políticas* (traje revolucionario, por ejemplo). Aquí el peligro radica en ir demasiado rápido en la búsqueda y en designar sin más un factor como responsable de la evolución y del cambio. La movilidad imprevisible de los hechos prohíbe ceder a un funcionalismo que todo desmentiría. Hasta aquí, el hecho social se ha considerado dominante y, ciertamente, el traje constituye un signo social; pero ello no da cuenta del cambio más que en una sola dimensión.

²⁸ F.-J. Himly: *Atlas des villes médiévales d'Alsace*, 1970.

Numerosas interrogantes, hay que matizar las respuestas

La moda resulta un fenómeno eminentemente social, pero ¿se nos explicará por qué no es un fenómeno de todos los tiempos y todas las regiones? Se nos asegura que nace en el siglo XIV en Occidente, lo que recuerda la arriesgada información que hace nacer el amor en el siglo XII. Sea. Admitamos el hecho. ¿Por qué, entonces, sólo en esta época? ¿Y por qué ha habido que esperar hasta el siglo XVIII para que las modas de la ciudad lleguen a los pueblos, donde, por otra parte, se han fijado como trajes regionales? En fin, la historia del traje está hecha de gran número de pequeños detalles, en los cuales resulta más bien difícil percibir lo esencial. ¿Se trata de la distinción entre el traje suelto y el ajustado? El primero caracteriza en Occidente a las civilizaciones de la Antigüedad clásica, mientras que el segundo triunfó hacia el siglo XIV; pero, entre esas dos fases, ya hacía largo tiempo que el traje había asociado los dos tipos de vestimenta. ¿Se trata de la distinción entre el traje corto y el traje largo? Siempre limitándonos a Occidente, el segundo habría reemplazado al primero ya en el siglo XIV. Se trata más, de hecho, de la aparición de un traje que entre los hombres hizo destacar las formas del cuerpo y afirma la diferencia entre el hombre y la mujer. También resulta posible interesarse en la diferencia que de manera progresiva se establece entre la ropa exterior y la interior, nacida esta última tal vez de la antigua manera de vestir, de un brial o de unas haldas y unas bragas.²⁹ También puede insistirse en la uniformización ocurrida en el siglo XIX con el traje masculino del burgués, que enmascaraba las formas del cuerpo y los vestía con los colores más sombríos y tristes. La aparición de las ballenas en el siglo XVI tampoco resulta menor: durante siglos les dará a las mujeres una silueta artificial. Pero, ¿se trata de hechos esenciales? ¿No habría otros? Y cómo decidirlo, si no es reteniendo los hechos ciertos de alguna duración y universalidad: la “*larga coyuntura*”, a falta de la “*larga duración*”.

Evolución de las técnicas

De todos los capítulos de una historia de la cultura material, el de las técnicas es, hasta hoy, el más amplio.³⁰ En verdad, está difundido a través de todos los otros, pero se conocen mejor las técnicas agrarias que la alimentación a ellas vinculada, y las técnicas textiles que el vestuario. Claro que la historia de las *técnicas* puede apoyarse en numerosos centros, como el Centro de Investigaciones de las Ciencias y las Técnicas (Centro Alexandre Koyré), el Centro de Documentación de la Historia de las Técnicas, el Centro de Investigaciones de Historia de la Siderurgia; también en museos, como el de Artes y Oficios, el Palais de la Découverte, el Museo del Hierro y nume-

²⁹ *Bliaud*: túnica que se llevaba arriba de la cota (clase de camisa) y arriba de las bragas (calzones).

³⁰ M. Daumas: *L'Histoire des techniques, son objet, ses limites, ses méthodes*, 1969.

rosos museos especializados de provincia, como los de Rouen y Avignon, consagrados a la herrería, sin hablar del más moderno de nuestros museos nacionales, el de Artes y Tradiciones Populares, donde toda la cultura material está representada, aunque desde una perspectiva insuficiente desde el punto de vista histórico.

Han aparecido obras de pretensiones enciclopédicas,³¹ así como estudios más limitados, como el excelente librito de Lynn White (Jr.),³² quien, siguiendo a Marc Bloch, destaca las mutaciones que el estribo, el molino de agua, el arado y la rueca, significaron para el Medioevo occidental, y otros que insisten sobre las relaciones entre técnica y sociedad.³³

Vale decir, se ha acumulado un volumen de datos, cuya organización resulta todavía difícil. ¿Dónde situar, en particular, los grandes giros de la historia de las técnicas? No están sin duda representados por las invenciones, *strictu sensu*. Si se aplica aquí el esquema braudeliano de los tres tiempos de la historia,³⁴ la invención estaría al nivel del acontecimiento: es necesaria al cambio, pero no basta para provocarlo. Puede dormir por largo tiempo antes de provocar un efecto cualquiera. Importa poco que el molino de agua se haya conocido en la Antigüedad, si no tuvo un uso regular desde entonces. Hay también invenciones que fracasan y deben redescubrirse: los galos-romanos diseñaron una segadora mal adaptada a las necesidades de la economía rural y pronto olvidada. La invención viene a su hora, o la espera.

Se vacila en hablar de revoluciones técnicas

Pero entre los movimientos de variada amplitud que agitan al mundo de las técnicas hay algunos que se han tomado como mutaciones mayores, pues se les ha llamado *revoluciones*. Es importante reconocer estos grandes momentos de aceleración, pues tienen todas las posibilidades de arrastrar con ellos a toda la cultura material. Mas, mirados bien de cerca, tienen tendencia a diluirse. Los historiadores de la prehistoria han perdido su bella seguridad respecto de la “revolución neolítica”: la domesticación de plantas y animales, el sedentarismo y la alfarería, ya no parecen estar necesariamente asociados. Tampoco se sabe qué papel desempeñaron las técnicas en la revolución agrícola de la Edad Media: se la sitúa en los siglos XI y XII, cuando

³¹ B. Gille: *Histoire générale des techniques*, Presses Universitaires de France, 1962; C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall y T. I. Williams: *A History of Technology*, 5 vols., Oxford, 1954.

³² L. White: *Technologie médiévale et Transformations sociales*, Mouton, París-La Haya, 1969.

³³ O. Furia y P.-C. Serre: *Techniques et Sociétés*, Armand Colin, París, 1970.

³⁴ Para F. Braudel, la historia tradicional está atenta al tiempo corto, al acontecimiento; la historia, económica y social, a los ciclos y a la coyuntura; la historia nueva, a la larga e, incluso, a la larguísima duración (las estructuras). F. Braudel: “La Longue durée”, en *Écrit sur l'histoire*, Flammarion, París, 1969.

los progresos decisivos (el arado, la herradura, el estribo, la collera y el barbecho trienal) acumularon sus efectos. Y la rueca, el reloj mecánico, el arma de fuego que aparecen hacia el final de los siglos XII y XIII, ¿son de menor consecuencia para la vida material del Occidente medieval? En cuanto a “la nueva revolución agrícola”, pese al desarrollo de los cultivos forrajeros, el barbecho cuatrienal y el mejoramiento de las razas animales, se vacila hoy en fecharla e, incluso, en reconocerla. La “revolución industrial” resulta más evidente, pero también muy difusa en los decenios de los siglos XVIII y XIX.

Como resultado, sólo queda la certeza de un progreso. No obstante, se trata de un progreso que sólo es evidente globalmente, para la humanidad en su conjunto. Y en este conjunto, el peso de las sociedades occidentales deviene considerable. Puede que enmascare evoluciones diferentes, culturas inmóviles e, incluso, regresiones. La noción misma de progreso no es universal: algunas sociedades la han ignorado o rehusado. Japón, al cerrarse a toda influencia exterior, cultivó al mismo tiempo el inmovilismo durante siglos. El caso de China es todavía más inquietante: tras haberlo inventado todo desde los inicios de nuestra era, vivió a continuación sobre estas conquistas, sin innovar, hasta ayer. Aquí interviene entonces otra dimensión de la cultura material, la espacial, raramente tomada en cuenta por los historiadores de las técnicas —excepto André Leroi-Gourhan— y surge la pertinencia de la noción de “aire cultural”,³⁵ tan útil en historia como en etnología, y tan necesaria en el terreno material como en el de las superestructuras.

CULTURA MATERIAL E IDEOLOGÍA

Sin dudas no es por casualidad que los arqueólogos dominen, por su problemática y trabajos, los Institutos de Historia de la Cultura Material de la Unión Soviética o de Polonia. En Polonia, el Instituto tuvo como primer director a Kazimierz Majewski, un especialista de *arqueología* clásica, y agrupa a cuatro tipos de investigadores: arqueólogos de la Polonia prehistórica y medieval, arqueólogos del Mediterráneo, etnógrafos e historiadores de la economía.³⁶ La asociación de arqueólogos, de historiadores y de etnógrafos, responde a la necesidad de sumar y confrontar tres tipos de fuentes para escribir la historia del pasado material. Pero tanto por las responsabilidades que asumen —el Instituto está dirigido por un arqueólogo, Witold Hensel— como por las publicaciones que producen, todo muestra que los arqueólogos tienen el primer lugar.

³⁵ Conjunto cultural vinculado con toda una región del globo y definido por cierto número de criterios técnicos, socioeconómicos religiosos, lingüísticos...

³⁶ T. Wasowicz: “L’Histoire de la culture matérielle en Pologne”, en *Annales E. S. C.*, enero-febrero de 1962.

Provenientes de otros horizontes, los arqueólogos aportaron desde el inicio preocupaciones particulares en la definición del nuevo campo. Se han interrogado mucho acerca de las relaciones de la cultura material y el arte, no sin experimentar alguna dificultad para eliminar a este último de su problemática. Al haber definido la cultura material como la ciencia de los *artefactos* (objetos fabricados), se han preguntado qué lugar conceder a los objetos de arte y a los *realia* (objetos de culto), que, por su formación, estaban habituados a tomar siempre en consideración. Esta dificultad domina la reflexión teórica de Jan Gasiorowski, cuyos trabajos, antes o inmediatamente después de la guerra, contribuyeron mucho a fundar la nueva ciencia que él llamó “ergología”. Gasiorowski definía la cultura material como “el conjunto de grupos de actividades humanas que responden a una finalidad consciente y poseen un carácter utilitario realizado en objetos materiales”. Parecería que tal definición debería excluir todo lo relacionado con el arte o lo cultural. Y, sin embargo, aparece en un estudio consagrado a la relación del arte con la cultura material. ¿Simple problema de frontera entre dos investigaciones? Quizá, pero que no se deja resolver de manera tan cómoda. Las obras de arte tienen un soporte material, y se producen, muchas veces, con la ayuda de instrumentos y técnicas que no son radicalmente diferentes de los empleados en otras actividades humanas. E, incluso, los objetos utilitarios poseen una potencialidad estética que los etnólogos destacan cuando hablan de arte popular. Esto debería recordarse antes de subrayar que los objetos materiales constituyen la articulación entre un campo de investigación, la cultura material, y un método, el método arqueológico.

Parece en efecto que, por una parte, la arqueología constituye la vía de aproximación privilegiada para el estudio de la cultura material del pasado y, por otra, ésta sea el mejor objetivo que pudiese asignarse a la investigación arqueológica.

Lo escrito y el objeto

Unido a la historia, el estudio de la cultura material tropezaría muy pronto con una barrera infranqueable, si se limitase a la explotación de fuentes propiamente históricas: los documentos escritos. En la escala del pasado humano, las fuentes escritas se hacen cada vez más raras al remontar el tiempo, hasta desaparecer totalmente. Sólo quedan entonces los vestigios materiales, los mismos que pueden informar de la cultura material y que son también los documentos de la arqueología. Habría que añadir que esta barrera de lo escrito resulta menor para la vida material que para cualquier otro dominio de la historia. En épocas en que la escritura es rara, siendo privilegio de un pequeño número; en que su rareza la valoriza hasta conferirle un carácter casi sagrado, los hechos que registra no son aquellos de los cuales se nutre la historia de la cultura material. El clérigo se cuidaría bien de detenerse en lo que consideraría habladería ociosa: describir lo que el lector conoce perfectamente porque lo tiene ante los ojos, lo familiar a todos

por cotidiano. ¿Y qué hay más familiar, más cotidiano que esos gestos, esos objetos, esos usos que forman la cultura material? Y si por casualidad, el clérigo es llevado a mencionar algunos de esos objetos, lo hace con una palabra que aporta al historiador menos información que interrogantes. Cuando el redactor de Irminion, en el siglo IX, o Suger en el siglo XII, escriben “carruca”, ¿qué instrumento designan con ello, en cuál piensan? Se trata ciertamente de un instrumento para arar provisto de ruedas delanteras; mas, ¿puede pensarse en un arado con ruedas o en un verdadero arado, provisto de una reja y una vertedera? Aún se discute. Piénsese en el barco vikingo: no faltan los documentos escritos. Su imagen anima las metáforas de los poemas escáldicos, que lo llaman “larga viga de mar” y “esquí de las rompientes”. Es objeto de frecuentes menciones en las sagas. Pero estos documentos no hacen más que exaltar sus cualidades, como los documentos iconográficos no hacen más que evocar una silueta. Todo lo que se sabe de la construcción naval entre los escandinavos se debe a las embarcaciones usadas como sepulturas, o a los barcos naufragados en los fiordos; es decir, a la arqueología.

Por otra parte, si la cultura material se expresa en y por los objetos, la arqueología tiene que ver con ellos. También la arqueología puede definirse como la ciencia de los objetos. Por supuesto, con la condición de que el término “objeto” se entienda de manera más amplia, para que abarque las construcciones y la tierra removida; con la condición también de separar el objeto aislado o las colecciones arbitrarias. Además, el hombre está implícito a través de los objetos. “Las cosas y los hombres”, ése podría ser también el programa de la arqueología.

Claro que no hay una total adecuación entre cultura material y arqueología. Un vaso no es sólo una técnica o una función utilitaria. También cuenta por su forma, eventualmente por su decoración, y por elecciones que ya no son del orden infraestructural; puede, además, poseer una significación social y ser testimonio de un sistema de relaciones económicas. No hay ninguna razón para que el análisis de la arqueología rehúse estos aspectos. Pero es cierto que, al descubrir vestigios concretos, la arqueología está más cómoda en el terreno de lo material. Sólo allí obtiene cierta seguridad. Sólo allí llega a algunas evidencias. Fuera de la cultura material, la parte interpretativa crece, y con ella, la relatividad de los resultados.

Nueva perspectiva entre los investigadores de la prehistoria

Desde el inicio, desde Boucher de Perthes, el estudio de las sociedades prehistóricas y de su evolución ha descansado sobre el análisis de los mobiliarios y de las técnicas. No obstante, hace poco que los *investigadores de la prehistoria* emplean el término “cultura material”,³⁷ y, aunque definen

³⁷ J. Guilaine: *Premiers bergers et paysans de l'Occident méditerranéen*, Mouton, París-La Haya, 1976.

las culturas por *lo material*, no hace mucho que elevaron sus ambiciones hasta la restitución de conjuntos culturales de cierta amplitud. Hasta entonces sólo habían tomado en cuenta un pequeño número de elementos técnicos, tenidos como significativos y representantes de una cultura: instrumentos de piedra, luego cerámica, luego armas de metal. Y esos mobiliarios, largamente analizados por sabias tipologías, desempeñaban el papel de jalones cronológicos, de testigos de las migraciones humanas y de las evoluciones técnicas, en una perspectiva esencialmente estratigráfica y vertical. A ésta se comienza a preferir una perspectiva “horizontal”, y a la visión del historiador se añade hoy la del etnólogo. El vago concepto de asentamiento, que evoca una ocupación humana mal definida, se sustituye por el de hábitat. En Pincevent,³⁸ el equipo de André Leroi-Gourhan se dedica a la restitución del *espacio* habitado y de su organización: construcción, hogares, áreas de trabajo, áreas de descanso, zonas de circulación, así como a la restitución de las actividades domésticas e industriales y de la alimentación. Aquí, como en Terra Amata o en la gruta del Hortus (Henry de Lumley), toda la evidencia material de un grupo humano, en una etapa de migración perpetua, renace del microanálisis de los vestigios que no sólo se relacionan con el instrumental, sino también con los residuos de fabricación y de las comidas, los testimonios más fugaces de las actividades y los desplazamientos.

Cultura material: ¿subproducto de manifestaciones artísticas en la arqueología clásica?

La arqueología clásica no podía ignorar por completo la cultura material, pero no la abordó más que de modo casual en empresas dotadas de una finalidad bien distinta, y la noción misma ha permanecido por largo tiempo ajena a sus preocupaciones. El arte, incluso en sus formas más degradadas —piénsese en la decoración estereotipada de la cerámica sellada—; las creencias, representadas por los monumentos del culto y los testimonios de los ritos funerarios; la organización política en sus manifestaciones materiales, urbanismo y red de caminos, fueron y siguen siendo los objetivos esenciales de una investigación que, al contrario de la arqueología prehistórica, define las civilizaciones por sus aspectos superestructurales. Más tarde, la economía viene a reunirse a los otros temas, por la vía de las técnicas y los testimonios de los intercambios. Si la vida material no está ausente, pese a todo, de los trabajos de la arqueología clásica, es porque constituye una parte relativamente importante de los temas del arte antiguo —piénsese en las pinturas de las tumbas etruscas o en las escenas que figuran en los vasos áticos—. También porque no podían estudiarse los monumentos y las obras de arte sin interesarse en las técnicas que los produjeron. Y, por último,

³⁸ A. Leroi-Gourhan y M. Brezillon: *Fouilles de Pincevent, essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien*, Éd. del CNRS, París, 1972.

incluso los objetos estéticos, como los vasos, pueden tener una función utilitaria.

Pero ¡qué singular idea de la vida material de la Antigüedad se tendría a través de los museos de arqueología, que colocan juntos los testimonios del lujo aristocrático y los productos de un arte industrial, verdadero *kitch* valorado solamente por la arqueología! Una idea además falsa, porque el modo de vida de las masas antiguas está ausente, o no hace más que una tímida aparición casual en las representaciones artísticas, siendo olvidado enseguida por el aplastante predominio de las clases dominantes.

El ejemplo de la arqueología eslava

La arqueología medieval no ha dejado de infligir una distorsión semejante a la civilización que estudia, al dirigirse en primer lugar a los vestigios más prestigiosos. Son aún testimonio de ello demasiados libros y museos consagrados a la civilización medieval, donde las catedrales y los castillos, los marfiles y los esmaltes, y el oro de las miniaturas y de los cálices ocupan todo el lugar. Pese a ello, sin duda en la arqueología medieval se hallan las orientaciones más firmes y las empresas más numerosas dirigidas a la cultura material. ¿Cómo explicarlo? Probablemente por una atención más marcada a las investigaciones históricas entre los ejecutores de las excavaciones, con frecuencia provenientes de la historia. También por el ejemplo eslavo, aunque no haya sido el único en influir: los medievalistas, al tomar prestado de los investigadores de la prehistoria los métodos más sutiles, también tomaron prestada gran parte de su problemática.

En cualquier caso, la arqueología eslava ha convencido por su éxito. Resultaría exagerado afirmar que la búsqueda de lo espectacular y ciertas preocupaciones nacionalistas no han tenido parte alguna en sus empresas. De todos modos, los objetivos asignados a programas inspirados por el marxismo no se han perdido de vista. Fuertemente organizada y dotada de medios poderosos, la arqueología eslava excavó menos a menudo monumentos que sitios de pueblos y *ciudades*, dedicándose sobre todo a estas últimas.³⁹ Barrios enteros se han descubierto con sus calles, las modestas moradas de sus habitantes y las tiendas de los artesanos, como en ese taller de zapatero de Novgorod, que ha mostrado miles de tiras de cuero, incontables zapatos usados, y la cuba donde las pieles se depilaban en cal viva; o como el “estudio” de Kiev, la casa de un orfebre abandonada durante la toma de la ciudad por los mongoles en 1240, donde la marmita estaba aún sobre el hogar con la cuchara de madera dentro del cocido de avena. Se trata de numerosas Pompeyas, pero interrogadas científicamente, siguiendo una investigación sistemática apoyada en los métodos de análisis más modernos, y en trabajos de laboratorio, como los dedicados en Poznan a la paleobotánica, o en Lodz, al estudio de los tejidos antiguos.

³⁹ Bajo la dirección de P. Francastel: *Les Origines des villes polonaises*, París, 1960.

Las condiciones particulares de conservación que tienen con frecuencia los suelos húmedos de los países eslavos, han permitido restituir una verdadera civilización de la madera, de la cual se hacen no sólo los utensilios domésticos y las armas, sino también las casas, edificadas con postes apilados; las calles, construidas con enrejillado de cañas o con tablas; las murallas, que sobre más de 10 metros de alto, muestran revestimientos de vigas o poderosos artesonados llenos de tierra. La arqueología describe también la evolución de las técnicas: de la metalurgia, que explota precozmente los yacimientos de hierro de las turberas; de la agricultura, que utiliza instrumentos para arar con manceras de hierro desde los inicios de nuestra era y que conoce un empleo generalizado del arado desde los siglos V y VI. Los resultados, impresionantes por su número y novedad, ya están sintetizados y accesibles en el libro de Witold Hensel acerca de la cultura material de los eslavos,⁴⁰ o a través de las publicaciones de los Congresos de Arqueología Eslava de Varsovia (1965) y de Berlín (1967).

De la arqueología medieval a la arqueología industrial

En Occidente, la arqueología urbana no siempre se limita a excavar monumentos religiosos o los asentamientos de los grandes puertos de los mares del Norte (Birka, Skiringsal, Hedeby, Dorstad), sino también en Winchester, en York, descubre las habitaciones, los testimonios de las actividades mercantiles y artesanales y las huellas de la organización del espacio. Pero, sobre todo, la arqueología de los poblados sirve a la historia de la cultura material: ¿cómo olvidar que los *campesinos* constituían la enorme mayoría de las poblaciones medievales? La arqueología de los pueblos —de la cual no puede separarse una arqueología agraria que estudia los campos fósiles— ya tiene cierta antigüedad en Alemania, donde se inició con la búsqueda de los hábitat de la alta Edad Media, donde lindan estrechas cabañas excavadas con grandes y largas casas de madera y argamasa. Pero se desarrolló después de la guerra, dirigiéndose también a pueblos de fines del Medioevo que revelan casas más sólidamente construidas, a veces en piedra, ya con mampostería, y provistas en algunos casos de un piso, que anuncian la casa tradicional descrita por la etnografía.⁴¹ En Inglaterra, la investigación se ha beneficiado por la amplitud del movimiento de los cercados, que vació de habitantes numerosos pueblos, fosilizando sus vestigios bajo la hierba de los prados para ovejas: más de un centenar de sitios se han excavado, permitiendo reconstruir la evolución de sus habitantes y relacionar los tipos y dimensiones de las casas con los niveles sociales.⁴² Las

⁴⁰ W. Hensel: *Les Slaves au haut Moyen Age. Leur culture matérielle*, Varsovia, 1956 (en polaco).

⁴¹ "Archeologia e geografia del popolamento", en *Quaderni Storici*, 24, 1973.

⁴² M. Beresford y J. Hurst: *Deserted Medieval Villages*, Londres, 1972.

publicaciones reflejan un poco menos las técnicas, el instrumental agrícola, o el equipamiento doméstico, que al tomarse por lo general como datos preliminares esperan investigaciones más pacientes, pero ya esbozadas.

En los países latinos, la arqueología medieval no se acogió sin reticencia por los medios eruditos, los cuales no admitían más que una documentación en lo esencial señorial y fiscal, que al servir los intereses de las clases dominantes no bastaba para escribir la historia material de las masas rurales o urbanas.⁴³ En los países anglosajones, donde el respeto por la tradición se une al gusto por las iniciativas provocativas, han visto nacer y desarrollarse rápidamente una arqueología posmedieval y una *arqueología industrial*. La insuficiencia de las fuentes escritas sólo vale para la Edad Media; se ha constatado incluso que, si gracias a las excavaciones en los pueblos la casa campesina resulta relativamente bien conocida a fines del Medioevo (al menos en ciertas regiones), se ignora por completo cómo evoluciona a continuación. La llamada casa tradicional es, en parte, una ilusión: en todo caso, la tradición nunca parece ser antigua ni estar fijada.

En América del Norte, puede atribuirse a la arqueología posmedieval la excavación de los primeros establecimientos de la colonización, donde el modo de vida importado de Europa se modifica por condiciones diferentes y las restricciones de un medio nuevo. La arqueología industrial,⁴⁴ que no tiene que recurrir a la excavación, se propone conservar y estudiar los vestigios de las manufacturas de la primera edad industrial o de los talleres más recientes: la historia de las técnicas y de las condiciones de trabajo sólo puede enriquecerse con el testimonio concreto dejado por las instalaciones y los equipos del capitalismo industrial. En Francia, donde hay mucho que hacer en este campo, y donde la industria ha dejado vastos conjuntos monumentales —como las salinas de Arc-et-Senans o la ciudad manufacturera de Ville-neuville, cerca de Clermont-l'Hérault—, la realización del ecomuseo de Creusot obedece a la misma inspiración.⁴⁵

Proyecto de una historia de la cultura material

Pese al número de trabajos que, deliberadamente o no, se le dedican; pese a este segundo aliento que le ha dado la arqueología, la historia de la cultura material sigue siendo una investigación joven, de *status* mal definido

⁴³ Es de notar, sin embargo, la publicación, desde 1971, de la *revista Archéologie Médiévale* y, desde 1974, de *Archeologia Medievale*. Resultados de excavaciones en emplazamientos de pueblos medievales se han publicado recientemente: G. Démians d'Archimbaud: *Les Fouilles de Rougiers*, CNRS, París, 1980; J.-P. Pesez (dir.): *Brucato, histoire et archéologie d'un habitat médiéval en Sicile*, École française de Rome, Roma, 1984.

⁴⁴ R. A. Buchanan: *Industrial Archaeology in Britain*, 1972.

⁴⁵ "Premiers éléments d'archéologie industrielle sur le territoire de la communauté urbaine Le Creusot-Monceau".

y que no acaba de nacer. Aún no ha concluido sus enfoques y todavía es incapaz de síntesis. En el libro de Witold Hensel sobre la cultura material de los eslavos —por demás muy completo— falta un capítulo, precisamente el dedicado a definir la cultura material de los pueblos eslavos de la alta Edad Media: puede imaginarse que ella es algo bien distinto que la suma de sus elementos componentes. Aún se sigue en el plano descriptivo de la colección de hechos. Para ser verdaderamente científica, la historia de la cultura material debería, sin duda, llegar a cierto nivel de abstracción, y ser capaz de rescatar las coherencias que estructuran una cultura.

Pese a todo, ha logrado cierto progreso en esta vía, como testimonia el libro de Fernand Braudel o el de Jacques Le Goff, quien rescata algunos elementos esenciales en la vida material del Occidente medieval: un progreso técnico más cuantitativo que cualitativo, en que la energía animal y la energía hidráulica alivian a la energía humana, la cual, sin embargo, sigue siendo fundamental; la posesión de las cinco “cadenas cinemáticas” (nivel técnico) —tornillo sin fin, rueda, leva, lastre, polea— a las cuales el Medioevo añade la manivela; un mundo de madera donde a la vez se valoriza el trabajo de la piedra y del hierro, pero que destruye sus reservas al desbrozar los terrenos; una agricultura que sigue siendo en parte nómada (barbecho, desbrozamiento temporal) y que no agregó nada al capital de las plantas alimentarias; un universo del hambre donde la humanidad sigue siendo totalmente vulnerable ante las catástrofes naturales y las epidemias... Pero esos rasgos dominantes de la cultura material, Jacques Le Goff no los propone sin unirlos a las actitudes mentales (el horror a las novedades), a fenómenos demográficos, a estructuras socioeconómicas. Aun a la historia de la cultura material le resulta difícil hallar sus ritmos en ella misma. Para organizarse, la multitud de pequeños hechos que la constituyen necesitan tomar prestado de otro lugar los elementos que puedan estructurarla.

Ni siquiera parece que la historia de la cultura material haya constituido su proyecto. Carandini recuerda que, para Marx, los vestigios de los medios de trabajo —vale decir, más o menos, la cultura material— poseen para el estudio de las formaciones sociales desaparecidas la misma importancia que la representada por los restos osteológicos para conocer la organización de especies animales extintas. He aquí una buena misión: reencontrar, a través de la cultura material, las relaciones sociales y los modos de producción de las sociedades del pasado.

Pero la comparación con los progresos de la paleontología parece más seductora que pertinente. Aparentemente, la cultura material no ha encontrado aún su Cuvier. Aun si los arqueólogos de los países socialistas se han esforzado por responder a las expectativas marxistas, su aporte a la historia del origen de los Estados parece más evidente que su contribución a la historia de la organización social. Ello no impide que sean muy demandadas las relaciones a veces establecidas entre el feudalismo y tal o cual descubrimiento concreto, como el hecho de que las vastas fortificaciones

polacas se hayan construido de una vez por una mano de obra numerosa repartida en equipos; o como el empobrecimiento cualitativo de los vestigios alimentarios en tal barrio de Gdansk, interpretado como prueba de la sujeción de sus habitantes a una aristocracia. Por lo demás, el análisis no iría muy lejos; su conclusión, el feudalismo estaba sin duda presupuesto.

Otros, como ya vimos, le atribuirían con gusto a la historia de la cultura material una misión más elevada todavía: no sólo dar testimonio del cambio socioeconómico, sino dar cuenta de él; tal es el caso de la escuela antropológica americana. Pero interpretar en este sentido las relaciones entre el hecho técnico y el hecho económico o social, resulta primero un problema de ideología. La interpretación inversa resulta tan aceptable como ésta.

La cultura material vuelve a situar al hombre en primer plano

Entonces, ¿la historia de la cultura material está condenada a no ser más que una “retórica de la curiosidad”? Tal vez, mas, no por ello resultará menos necesaria, pues significa el interés de volver a introducir al hombre en la historia, por la vía de la vida material. ¿Puede la historia satisfacerse con descubrir la dinámica de las relaciones sociales y descubrir los engranajes económicos? Parecería bien legítimo intentar aprehender la condición material de los hombres envueltos en tales relaciones y capturados por esos engranajes. No formaba parte del proyecto de la historia económica y social olvidar al hombre, todo lo contrario; mas, sea por la falta de documentos, sea que se ha dejado absorber por el juego de los mecanismos, por la búsqueda de leyes y estructuras, el resultado es que ha cedido a la tentación de la abstracción. La misma historia rural ha desdeñado frecuentemente al poblado y sus habitantes, dedicando todo su cuidado al estudio de los dominios, de las ganancias señoriales, de la producción de cereales y de vino.

A fuerza de estudiar el precio de los granos, a veces se ha olvidado a quienes los consumían. Incluso si se admite que la historia es la de una larga explotación del hombre por el hombre, ¿no importa saber lo que esto significa concretamente para el explotado? Pues esto es lo que aporta la historia de la cultura material: las condiciones de trabajo, las condiciones de vida o el margen entre las necesidades y su satisfacción. Y como ella constituye la historia de los grandes números y de la mayoría de los hombres, es al explotado en primer lugar a quien sitúa ante el proscenio.

Tomado de La Nouvelle Histoire. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 191-227.

VII. La historia inmediata

Jean Lacouture

¿Verdaderamente inmediata? Vale decir: ¿instantánea en su aprehensión, simultánea en su producción, virgen de toda mediación? Imaginarla es prácticamente negarla, o reservarla para algunos casos extremos. Hacer historia inmediata resulta ser George-Jacques Danton conducido al cadalso, explicándole al pueblo su relación con la revolución y diciéndole la significación de su muerte. Inmediato es, entonces, el curso de historia que oye un niño sentado sobre las rodillas de cualquier mamá tejedora.

Ya es menos inmediata la lección dada por Nikita Jrushov al leer el informe en la tribuna del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Para que hubiese habido inmediatez, hubiese sido necesario que el mismo Stalin pronunciase el mismo texto, y 10 años antes. Del propio productor de la historia que debería emanar, directamente “servida al consumidor”, ese tipo de producción histórica. La hipótesis puede moderarse; pero se convendrá en que no es totalmente desechable. En fin de cuentas, los reflejos de Clío, por rápidos que pudiesen ser, no resultan capaces de suplantar sus reflexiones.

LOS CAMPOS DE LA HISTORIA INMEDIATA

Observemos, de inicio, que la imagen de la “historia inmediata” tal como la percibimos no cesa de moverse, rehusando ser tanto enmarcada como satisfactoriamente acomodada. Del periodismo algo riguroso, practicado por hombres bañados en el *acontecimiento* hasta el punto de ser a la

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

vez partícipes y reflejos suyos a la investigación propiamente histórica acerca de un período muy reciente y que recurra a los métodos de la *encuesta-entrevista* (digamos de una encuesta de *Le Monde* sobre la crisis del Sahara occidental a una historia de mayo del 68 por un buen “contemporaneísta” de la universidad de París VIII), uno se desliza más acá y más allá de cierta línea específica que constituiría la de la historia inmediata, cuyos componentes irreductibles son, a la vez, la proximidad temporal de la redacción de la obra en relación con el tema tratado, y la proximidad material del autor a la crisis estudiada.

Próxima, participante, a la vez rápida en la ejecución y producida por un actor o un testigo próximo del acontecimiento, de la decisión analizada, tal sería la operación histórica que quiere considerarse aquí. Se hallaría un buen ejemplo en el *Thorez* de Philippe Robrieux,¹ pese a que los hechos estudiados se remontan a más de 15 años; aunque la evolución descrita prosiga en el *presente* y el autor estuviese estrechamente implicado en ella, resulta mucho mejor que una descripción de la campaña electoral de 1978 debida a un observador puntilloso. Pero, ¡qué difícil es delimitar este campo! Por ello, la exposición que sigue vagará con frecuencia entre el alegato por cierto periodismo y la defensa de determinado tipo de encuesta sociohistórica, sin que el “cuerpo del delito” pueda fijarse en ningún momento.

Si la inmediatez en tal campo es casi inaccesible, ello proviene de que la operación histórica consiste en puntualizar, perfilar, excluir, coleccionar, y supone la intervención de un mínimo de medios de mediación técnica, como pluma, papel, goma, archivos, expedientes.

No resulta casual que el vehículo y lugar privilegiado de la “historia inmediata” haya tomado la denominación global de medios masivos de comunicación. Extraña inmediatez, que se funda en la recurrencia a los medios masivos...

Obras escritas por sus actores tras las huellas del acontecimiento

El momento mismo en que esta historia en fusión, haciéndose, se aproxima más a una inmediatez temporal, es el reportaje “en directo” de un acontecimiento absoluto: el ametrallamiento de la calle de Isly en Argel en marzo de 1962; la construcción de una barricada en el bulevar Saint Michel en París, en mayo del 68, en el cual la voz del reportero es más que un eco, al constituir en algún modo el tejido conjuntivo del acto que está en vías de cumplirse, sino la convocatoria de sus actores (como lo hizo entonces, a pesar suyo, el periodista Julien Besançon); también es aquel en el cual se imponen los medios técnicos de la manera más tiránica y obsesiva. Si el sonido es cortado por accidente, si la dirección parisiense tiene de pronto

¹ P. Robrieux: *Thorez, vie secrète et publique*, Fayard, París, 1975.

necesidad de un espacio para la publicidad, la operación del parto histórico cesa de un golpe.

Hay que recordar también que esta fórmula de “historia inmediata”, un poco provocativa, vulgarizada al inicio de los años 60 y pasada al lenguaje común, no tiende sólo a acortar el retraso entre la vida de las sociedades y su primera tentativa de interpretación, sino además a darles la palabra a los actores de esa historia. No pretende solamente la rapidez del reflejo; quiere elaborarse a partir de esos archivos vivos que son los hombres. No se trata de privilegiar lo oral y vilipendiar el documento escrito. Pero, a la inversa, ¿por qué conceder más crédito a las notas de Las Cases que a la voz de Davoust —suponiendo, claro está, que hubiese podido entrevistarse al vencedor de Auerstaedt la tarde de los adioses en Fontainebleau—?

La inmediatez de cierta historia que se elabora hoy —a partir de ejemplos ilustres a los cuales se regresará, pero con medios específicos que atenúan lo que tiene la empresa de aventurero— se funda tanto sobre su carácter instantáneo —los americanos hablan de *Instant History*, concepto mucho más limitado—, como sobre la relación afectiva entre el autor y el objeto de su búsqueda. En este sentido, podrá verse un modelo de este tipo de historia en *Historia de la Revolución Rusa* de León Trotsky, que habiendo sido escrita muchos años después de la secuencia de los hechos estudiados, presenta el extraordinario interés de la cosa no sólo vista sino vivida. Y ¿qué es la historia de la guerra del Peloponeso sino un modelo de inmediatez histórica, que emana de un estratega condenado, es cierto, por sus faltas en la maniobra, pero que por ello no deja de estar directamente implicado en el conflicto, al menos hasta la paz de Nicias?

Evocar a Tucídides² es recordar, a propósito de una obra que no sólo se escribió tras las huellas del acontecimiento, sino por un responsable notorio del curso que tomó, que la operación histórica se dirige, ante todo, a la búsqueda de una línea de inteligibilidad, de una relación entre causas y efectos, entre medios y fines, ruido y sentido. Jamás nadie lo ha hecho mejor que ese jefe ateniense, con un sentido muy agudo de la razón causal. Siguiendo el ejemplo de Tucídides, todo historiador, trate la guerra de las Galias, la formación del tercer Estado, la enseñanza primaria en el Franco Condado entre las dos guerras, la primera explosión atómica o la juventud de Valéry Giscard d’Estaing, se definirá ante todo por la certeza de las relaciones lógicas y resortes que develará y hará inteligibles entre los diferentes resultados de su búsqueda.

Pues el “inmediatista” (¿cuándo se forjará un neologismo, si no es a propósito de una neodisciplina?) no hace otra cosa que esta cuádruple

² El ateniense Tucídides (hacia 465 antes de J.C.) fue condenado al exilio por no haber podido impedir que el espartano Brásidas se apoderara de Anfípolis, cuando estaba encargado de vigilar la costa tracia.

operación de delimitación, clasificación, montaje y racionalización, que a partir de una premisa cultural —la suya— determina tanto la orientación de su investigación como el eje de su interpretación y le hace ejecutar su obra en una duración particularmente breve (en lo cual el *tiempo* en que opera el historiador, como el de *Montaillou*,³ define tanto su trabajo como el *lugar* en que se sitúa).

La historia y el periodismo se apoyan sin confundirse

No se trata aquí de confundir historia y periodismo, para la mayor gloria de aquél o la vergüenza de aquélla. Al calificar al periodista de “historiador del instante”, Albert Camus —quien fuera un gran periodista, al cual todo historiador de los inicios de la IV República debe referirse— no aclaró más que una parte de la cuestión. La referencia al tiempo no resulta vana. Pero lo que causa la enfermedad del periodista es menos la precipitación de su búsqueda que la mediocridad de sus fuentes y lo escaso de las confirmaciones a las que puede proceder. Lo característico del periodista no sólo radica en que trabaje muy rápido, sino que manipula pocos hechos, observaciones y casos. La diferencia resulta menos cualitativa que cuantitativa. Como veremos, aquí el desarrollo de las técnicas y el empleo de la computadora, al multiplicar bruscamente los elementos del análisis del periodista, pueden cambiar la naturaleza misma de su labor.

Tratándose de relaciones a menudo conflictivas entre la historia y el periodismo, no puede dejarse de observar que las dos disciplinas tienden a converger, desde el momento en que reina, por una parte, la religión de la larga duración y la fobia de “lo hechológico”, y, por la otra, el culto al sensacionalismo a toda costa impuesto por *París-Soir*. Durante el último decenio, se ha visto cómo se cumple en historia lo que Pierre Nora llamó “el regreso del acontecimiento”, mientras que el periodismo, bajo la influencia de una publicación como *Le Monde*, tiende no sin fanfarronería a situarse en el plano de la investigación universitaria. Más que encuentros, esto propende a asegurar una convergencia entre los historiadores y la prensa, esperando que ésta sea entre el periodismo y el rigor histórico. Si antes no resultaba raro ver a periodistas actuar como historiadores improvisados —y en el caso de Jacques Kayser, tener éxito— probablemente nunca había sucedido ver a historiadores dignos de ese nombre, como François Furet y Jacques Juillard, practicar el periodismo con una atención tan ferviente y constante.

Una tradición antigua

Que la historia sea la ciencia del pasado, que no encuentre su razón de ser, su nobleza, su justificación más que en el laborioso desprendimiento de sus recursos fuera de la montaña de los archivos, constituye un dogma

³ E. Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1975.

de muy reciente data. No es apenas más que al alba del reino positivista, hacia el fin del Segundo Imperio, que la Universidad, inspirada por Victor Duruy,⁴ formula su principio: la historia sólo podría dedicarse a lo abolido, a lo ya ocurrido. Que un estudiante se atreviera a escoger como tema “Víctor Hugo en Guernesey” o “la administración de Prusia bajo Bismarck” y se le remitiera a los Juegos Florales de la época de la Pléiade, o a Wallenstein.

¿Era necesario reaccionar de manera dogmática contra el ejemplo de una investigación centrada sobre los vivos, dada por el autor de *Historia del Consulado y el Imperio*? En su prefacio, Adolphe Thiers había sugerido, sin embargo, que el momento de algún modo ideal para escribir la historia es quizás aquel en el cual los protagonistas, desligados de la acción y liberados de las pasiones que los animaron, guardan el recuerdo de los acontecimientos sobre cuyo curso ejercieron su influencia. Ciertamente, puede impugnarse el uso que hizo Thiers de este principio de investigación. Pero la sugerencia sigue siendo seductora.

En su distancia con el pasado y su relación con los materiales que de él selecciona, la operación histórica parece haber conocido numerosos períodos contradictorios. ¿César y Comynnes se consideraban historiadores? En todo caso, las obras que dejaron estaban abiertamente ancladas en el presente, un presente que no sólo vivieron como testigos, sino como actores, y a veces como protagonistas.

La historia condena el estudio del presente

Nada viene a cuestionar de manera radical este tipo de relaciones con el pasado hasta mediados del siglo XIX, cuando el doble advenimiento del romanticismo como moda y el positivismo como ciencia, hace regresar de pronto al operador histórico a los burgraves y a la epigrafía.⁵ Pero la historiografía de la época de Lavissee sigue estando hambrienta de acontecimientos. Tras haber intentado esclarecer la complejidad viviente y fugaz, en sus meandros palpitantes, la operación histórica se hace colección de instantes privilegiados, con tal de que sean antiguos. Salud a los héroes, pero en latín...

A inicios del siglo XX, tras haber condenado el presente, la historiografía condena el acontecimiento. Teniendo por padrinos a Marx y a Lucien Febvre, los historiadores no se dedicaron más que a largos períodos y a las evoluciones globales. Sólo quedará proscribir el estudio de las *culturas* hirvientes de actividades colectivas, privilegiando las “sociedades frías” caras a Claude Lévi-Strauss, para inmovilizar la historia en un definitivo *in vitro*.

⁴ El historiador V. Duruy (1811-1894), ministro de la Educación Pública de 1863 a 1869 bajo Napoleón III, a quien había citado en sus investigaciones para *La Vie de César*.

⁵ Ciencia auxiliar de la historia, que estudia las inscripciones sobre materias duraderas, como la piedra o el metal.

Claro que respecto de la época de la creación, consolidación y, luego, socialización del Estado-Nación, la historia debía distanciarse, habiéndose convertido en lo que podría llamarse “la interiorización de la conciencia nacional”. ¿Debía entonces escoger, cuidadosa y lentamente, entre los buenos y los malos, Fredegunda o Juana de Lorena? ¿Concini o Mazarino? ¿Sieyés o Marat? Su ejemplo debía proponerse a los escolares franceses para incitarlos o disuadirlos. En verdad, estas preocupaciones ya no están de moda, pues la historia está a punto de desaparecer de una *enseñanza* que no ha encontrado aparentemente en su alforja suficientes “héroes positivos” (por el camino perdió a Dantón, pero acaso pueda recuperar a Cauchon), para hacer de los jóvenes ciudadanos franceses los serenos engranajes de la sociedad productivista.

En espera de los procesos de canonización, quizá no resulte indigno del historiador investigar lo que perdura en 1978 del movimiento utópico y peludo desencadenado 10 años antes en el mes de mayo. O de analizar por qué el desarrollo intenso del transporte —autopistas, turbotrenes, líneas aéreas interiores— va en Francia acompañado del crecimiento de los autonomismos que lo motivaron, y que no lo impide.

Y aquí aparecen la *sociología*, la ciencia política y el periodismo. Pero el historiador no siempre se toma el trabajo de exorcizar a estos tres monstruos. ¿El territorio del historiador debe ser aún más mezquino que el propuesto por Paul Veyne⁶ en su conferencia inaugural en el Collège de France? ¿Debe creer que su camino resulta más específico, o puede soñarlo sin fronteras? O tal vez deba pretender un estado de unión aduanera con sus nobles vecinos, como la etnología, la lingüística o la geografía humana, después de todo tan sospechosas como la sociología o la ciencia política, y un poco encanalladas como el periodismo.

Se encontrarán precedentes ilustres a esta mezcla de géneros, e, incluso, lecciones tranquilizantes. Ya se citó a Tucídides, pero, ¿cómo no volver a él, por muy lineal y hechológico que sea? O se recuerda a Ibn Jaldún,⁷ el de la *Autobiografía*, más globalista y sociológica. He aquí modelos sorprendentes de la inmediatez histórica, tanto por el vínculo que los une a las decisiones tomadas y sus consecuencias, como por su preocupación de dar una relación, una traducción y una interpretación próximas.

Por supuesto, no pueden sostenerse como “propiamente históricos”, ni siquiera “inmediatos”, ni los *Comentarios* de César ni las *Memorias de guerra* del general De Gaulle.⁸ Las primeras, porque admiten de manera bien plana una relación justificativa; las segundas, porque el desarrollo concomi-

⁶ Paul Veyne: *L'Inventaire des différences*, Le Seuil, París, 1976.

⁷ Ibn Jaldún (Túnez, 1332 - El Cairo, 1406), el más famoso de los historiadores árabes.

⁸ Charles de Gaulle: *Mémoires de guerre*, 4 vols., Plon, París.

tante de la investigación histórica “inmediata”, precisamente, encierra en sí demasiadas premisas. ¿Cómo tener por histórico ese diario de alto vuelo, cuando por doquier surgen trabajos que, sobre la historia de las relaciones entre los Aliados, sobre la Resistencia francesa o sobre el nacimiento de los nacionalismos en Asia y África, sitúan mejor ese monólogo majestuoso al nivel de las bellas crónicas de caballería?

La crónica de guerra, un modelo de historia inmediata

El memorialista Charles de Gaulle es a la vez preciso y prescindible, o sugerente para la búsqueda de confirmación, en una época en la cual tal operación resulta cómoda. Sus predecesores en el ejercicio de la crónica de guerra, Joinville y Villehardouin, son, no obstante, irremplazables. Testigos y actores, combatientes y negociadores, sufrientes o gloriosos, íntimos del príncipe o en contacto con sus enemigos, practican apasionadamente una historia del presente, en la cual la subjetividad no altera la riqueza.

¿Qué historiador “serio” iría más lejos en la evocación de los progresos del espíritu crítico en la época y entorno del más cristiano de los reyes, que Joinville,⁹ al relatar su captura por los sarracenos, en el Nilo? Al citar a uno de los oficiales que lo incitaba junto con sus compañeros a dejarse masacrar por los infieles, “pues así todos iremos al Paraíso”, este digno hombre de acción anota simplemente: “Nosotros no lo creímos”. Para ser un confidente de Luis IX, vaya si dice bastante. ¿Habría osado Michelet hacer una anotación semejante, cinco siglos más tarde? Haber pasado de un golpe de la familiaridad del Temerario a la de Luis XI, y luego de los empleos más altos a una jaula de hierro en Plessis-les-Tours, no retiene a Philippe de Commines¹⁰ para practicar de inmediato la operación histórica, con una lucidez impresionante. Puede cuestionarse su relato e interpretación del asunto de Péronne. Como los de *Michelet*, o el *Termidor* de Mathiez. Y aun estando infinitamente más distanciado respecto de las decisiones políticas e, incluso, de los hechos, la crónica de Froissart¹¹ también nutre el alegato del “inmediatista”, aunque éste deba rechazar a Fénelon cuando afirma que el historiador más preciso no es tanto quien reúne datos y hechos como aquel que evoca, con arte y color, las particularidades del tiempo y las singularidades de sus héroes.

⁹ Jean, señor de Joinville (1224-1317), acompañó a san Luis en Egipto. Escribió en sus últimos años (1305-1309) una historia de san Luis, titulada *Mémoire*.

¹⁰ Philippe de Commines, señor de Argenton (1447-1511), entró primero al servicio de Felipe, *el Bueno* y de Carlos, *el Temerario*, pero en 1468 descubrió en Luis XI al maestro que le convenía a su espíritu. Sus *Mémoires* (ocho libros) fueron redactadas de 1489 a 1498.

¹¹ Jean Froissart (hacia 1333-hacia 1400), clérigo culto que vivió entre los nobles. Ya capellán de Chinay, se dedicó a la redacción de sus *Mémoires*, inspirándose en puntos de vista ingleses, luego franceses acerca de la Guerra de los Cien Años.

Sin embargo, entre tantos precedentes y modelos, se estaría tentado de proponer a los defensores de este tipo de historia la de Lissagaray.¹² Tanto por su proximidad al acontecimiento como por el papel activamente “medio” que asume, lo que le evita realizar un alegato *pro domo*, como la mayoría de los actores-historiadores; tanto por la diligencia que emplea en reunir recuerdos, testimonios y documentos como por la preocupación que tuvo de no proponer al pueblo canciones falaces; por la sinceridad, en fin, de su compromiso, tanto menos molesto por ser más declarado, su *Historia de la Comuna* constituye una especie de clásico de la historia inmediata. Buenos especialistas contemporáneos han podido descubrir muchos otros documentos, explotar los archivos, cuestionar tal o cual aserción de Lissagaray, que se situaba de un solo lado de la barricada. Pero, ¿cuál de ellos cuestiona al viejo militante comunero la calidad de historiador? Lissagaray propone el tipo de trabajo al que aspira el “inmediatista”: el primer estallido, la primera puesta en escena, la incomparable colección de documentos perecederos; los *gestos* de los vivos, la voz humana, los colores y los olores de una multitud y de un pueblo en el trabajo y en el combate, a partir de los cuales las otras operaciones históricas se desarrollan en profundidad.

Fortaleza y debilidad de la historia inmediata

Se ha sugerido gustosamente que la especificidad y la enfermedad a la vez de este tipo de historia radican en que el investigador inmediato ignora el epílogo, a diferencia del historiador. No sabe que César será asesinado, que los copistas de las *Riches Heures* del duque de Berry serán invalidados por Gutenberg, ni que las Indias se llamarán América. No sabe cómo será la vejez de M. Barre, ni la utilización en Europa de la energía solar, ni el papel electoral de la televisión en la era de las transmisiones por cable.

Pero, ¿qué historiador del cristianismo naciente, en la época en que se formaba M. Puech, podía tener en cuenta las enseñanzas de los manuscritos del mar Muerto? Y ¿qué medievalista resultaría tan ingenuo para creer que la ruta de la seda ha revelado todos sus secretos? El castillo de Mirabeau no ha escupido todos sus documentos. ¿Dónde se detiene ante lo definitivo, se paraliza ante lo irremediable, se inscribe en el mármol la búsqueda del historiador? ¿Fin de la historia? Quizá. Pero fin de la operación histórica... Los historiadores pulularán aun sobre el cadáver embalsamado de la historia, buscando una correspondencia inédita, una hoja de temperatura, un diagnóstico disimulado por el secreto médico, una declaración de impuestos...

El “inmediatista” no está tan solitario ni desarmado en su ignorancia del “desenlace”, sea que su trabajo constituye en sí mismo uno de los actos del drama, teniéndose resueltamente por tal y asumiendo su función de acompañante ciego —el trabajo del “historiógrafo del rey”, por ejemplo—,

¹² Prosper Olivier Lissaragay (1839-1901), periodista francés que escribió una *Histoire de la Commune* en la cual había participado. Estaba refugiado en Londres.

sea que la materia que escudriña forma un bloque bastante delimitado para que las evoluciones posteriores no lo transformen de manera radical ni en naturaleza ni en sentido.

Para el primer caso, tomemos el ejemplo de Edgar Morin, quien publicó una serie de artículos en *Le Monde* en el corazón de los sucesos de mayo del 68, de una profundidad no sobrepasada desde entonces. Aquí, el sociólogo-periodista no se contenta con convertirse en historiador, sino que deviene historia, se confunde con ella, siendo menos observador que motor acaso. Es también el caso de León Trotsky cuando publica su *Historia de la Revolución Rusa*, en un momento en que puede esperar aún modificar su curso. Poco le importa *saber* si Stalin morirá poderoso, exiliado o asesinado. Le importa hacer de su relato y de su interpretación un alegato para otro movimiento revolucionario.

Un ejemplo de hacedor de historia: los reporteros del asunto Watergate

Quizá sea también el caso de los dos periodistas del *Washington Post*, Bob Woodward y Carl Bernstein,¹³ autores del soberbio reportaje histórico titulado “Todos los hombres del Presidente”, quienes develaron con una minuciosidad implacable los entretelones del asunto Watergate. Está claro que para estos dos reporteros —como para el redactor jefe que los ayudó a realizar la investigación, antes que tomara las proporciones de un libro, Benjamin Bradlee— no se trata sólo de descubrir una infección: se trata de hacer la incisión para curarla. El historiador-reportero entra aquí en su tema no sólo para hacer de él un acontecimiento —y éste es su oficio, en primer lugar—, sino para hacer de este acontecimiento el fin de cierta historia.

Uno de los mejores comentaristas de la actualidad internacional, al observar recientemente la estupefacción provocada entre la mayoría de los “especialistas” por algunos de los acontecimientos sobresalientes de 1977 —la ruptura de la unidad de la izquierda durante la visita de Sadat a Jerusalén—, sugería que la imprevisión, o más precisamente la antiprevisión (“no es posible ninguna negociación directa a corto plazo entre Israel y los árabes”), arrastraba consigo la imposibilidad de comentar. ¿Qué esperar de un analista que no ha sabido ser profeta? Si excluyo las explicaciones ¿qué dará a continuación?

Es llevar demasiado lejos la humildad histórica. Las dos funciones, de previsión y crítica, parecen en efecto bien distintas. En el caso de Anuar el Sadat, el psicólogo (“este hombre es un jugador”) y el economista (“Egipto está arruinado”), podían en efecto predecir que el Raïs de El Cairo intentaría este camino. El historiador más serio, el más perspicaz debía tomar bien en cuenta los obstáculos del pasado, las inhibiciones socioculturales, los vetos

¹³ Bob Woodward y Carl Bernstein: *Les Fous du Président*, Laffont, París, 1974. También autores de *Watergate, les derniers jours de Nixon*, Fayard, París, 1976

diplomáticos, regionales y mundiales, para excluir esta hipótesis. Resta entonces hacer de su sorpresa histórica un motor de la investigación crítica. Lo imprevisible puede tener un sentido, una racionalidad. ¿Quién, a inicios del siglo VII, puede anunciar que los árabes estarán en Poitiers antes de un siglo? Ni un Claude Cahen de la corte merovingia ni un precursor de Ibn Jaldún. Pero sobre este prodigio abundan las explicaciones más juiciosas.

La “autoridad” del historiador (“inmediatista” o no) no viene de la aptitud para prever el prodigio, trátese de la victoria de David o del pacto germano-soviético de agosto de 1939. Después de todo, ¿quién había anunciado con más claridad durante el verano de 1940 la derrota alemana, De Gaulle o Marc Bloch? El vigor de su certeza hace de Charles de Gaulle un hombre de Estado, pero el historiador es el autor de *La extraña derrota*. Entonces, lo que asegura la autoridad crítica es la racionalización de lo fabuloso, la operación consistente en extraer del acontecimiento que cambia abruptamente las premisas del juego, los elementos nuevos que él brinda, hasta el momento en que el desenlace, o las mismas reglas, resultan sacudidos por la apoplejía de un jugador o la invención de cartas nuevas.

El historiador del presente ignora la conclusión de lo que estudia

Incapacidad de prever o imposibilidad de saber, la ignorancia en que se halla a menudo el historiador “inmediatista” de la conclusión del período que estudia puede resultar una fuerza o una virtud. ¿No sería más profundo, más significativo, el historiador que, estudiando los inicios de la Reforma en Francia, no supiera todavía nada de la de San Bartolomé? ¡Qué fuerza se une a la ingenuidad! ¡Cómo asegura la adecuación al flujo y reflujo de la relación de fuerzas! Conocer el resultado de un combate conduce, quizás, a subestimar el vigor, el dinamismo del vencido. Búsqueda y medida de los cambios, la historia es tal vez mejor cuando considera el curso, independientemente de su conclusión. Y, ¿cómo aislar mejor ese curso de su fin, especificándolo, dándole su “apertura”, que estando uno mismo abierto a todas las hipótesis?

Con toda su ciencia, su honestidad, la seguridad de su documentación, ¿puede aprehender hoy un historiador de la colonización la frescura de las ilusiones coloniales a inicios de los 80, hasta Langson y los cura de los zarpazos de Clemenceau? Claro que puede citar los textos de la época. Pero, ¿puede recuperar cierto tono? No se llevará más lejos este frágil elogio de la ignorancia. La operación histórica consiste evidentemente en comparar las categorías, las secuencias clasificadas de inicio. La caída del reino franco esclarece la primera cabalgata, las negociaciones con el *Dux*, la toma de Jerusalén. Pero, de todos modos, Villehardouin y Joinville...

Los hombres de la historia inmediata

Resulta tentador oponer cómodamente al historiador clásico y al “inmediatista” con la antítesis horizontalidad-verticalidad. La primera se despliega a lo largo de un universo histórico y de una “gran superficie” de lugar y de tiempo, por muy estrecho que pueda ser su campo de investigaciones declarado. El estudio de las operaciones monetarias de la guilda de mercaderes de Anvers en el siglo XVI, se articula muy bien tanto con los trabajos de Marc Bloch como con los de los historiadores de la pintura flamenca, con los archivos medievales de Gante y los de la banca alemana, con los especialistas en conflictos religiosos del Renacimiento, crónicas marítimas y analistas del mundo renano, con los hispanistas. El todo se extiende sobre una larga sucesión de siglos. El segundo erige su estudio como una escala a lo largo de un muro, el del acontecimiento. Debe trepar por él rápido, sondear de un golpe, descubrir rápido, expresarse con una especie de impetuosidad, urgencia y calor. En apariencia, al menos.

Pues la corta distancia en la que opera de ordinario el “inmediatista” se compensa, con más y más frecuencia, por la diversidad de fuentes de información que en lo adelante se ofrecen ante él. Tomemos al redactor de un gran periódico japonés o americano, o de la agencia France-Press. Dispone de una máquina electrónica que, en el momento mismo en que se desarrolla el acontecimiento, responde a sus preguntas concernientes a todo lo que se ha publicado sobre el tema desde muchos años ha, mientras que sus corresponsales lo telefonan de Pekín, Cairo, Moscú o México. ¿Qué historiador no ha soñado ver proyectarse ante él, en tal borrasca, la totalidad del mundo parlante? Borrasca que hay que ordenar, por supuesto, dominar, aislar y recuperar con la energía creadora del conocimiento: problema técnico. ¿Que este ciclón arrastra mil contraverdades e ideas falsas, propaganda e intoxicación? Evidentemente. Pero, ¿mucho más que los archivos del Papado en Avignon, o de la Okrana? Henry Kissinger sería un “inmediatista” pleno al día siguiente de la muerte de Nixon, escribiendo una biografía de su antiguo jefe; dispondría en ese instante de una potencia historiográfica casi incomparable. A su propio conocimiento se sumarían de súbito la reacción de cinco continentes: profesores alemanes, sociólogos franceses, periodistas ingleses; observadores árabes e israelíes, voceros rusos y chinos, investigadores japoneses; hombres de negocios de Singapur, a lo que se añadirían las reacciones de Gustav Husak, de Amín Dada y de Pinochet. De un golpe, en una simultaneidad al inicio asfixiante, luego excitante y después floreciente. Y como un demiurgo se le pedirá ordenar esta masa prodigiosa, en el tiempo devorado que constituye el de la historia inmediata, cuando el historiador de los Hafçides o el los Incas consagra tantos años a reunir, esclarecer y hacer fructificar 100 inscripciones y 12 relatos de viajeros...

La electrónica hizo irrupción en la historia inmediata

La irrupción de la electrónica en la historiografía no sólo permite un formidable desarrollo de lo *cuantitativo*, y de todas las “metrías” imaginables. También multiplica las oportunidades, los riesgos y la ambigüedad de la inmediatez cronológica, mucho más que lo han hecho, desde hace un siglo, los medios masivos de comunicación. Observemos que estos últimos se han sucedido en tres ciclos: el de la gran prensa, que se desarrolla tras el asunto Dreyfus, con el cual recibió un singular impulso; el de la radio, de la cual Hitler y Roosevelt fueron los usuarios más eficaces; el de la televisión, que aseguró la victoria electoral de Kennedy y el esplendor de De Gaulle.

No puede reducirse el desarrollo de la historia inmediata a ninguna de estas tres expansiones. Lissagaray escribió antes que la prensa de información tuviese auge en Francia; Trotsky no recurrió apenas a las fuentes radiofónicas, los micrófonos utilizados por Lenin no estaban dirigidos más que a las multitudes obreras y la burocracia stalinista estaba cuidadosamente insonorizada; la televisión sólo desempeña un papel secundario en la investigación de los dos reporteros-historiadores del *Washington Post*. Pero, ¿quién podría escribir una obra seria sobre el fenómeno nazi sin haber escuchado, y hacer escuchar a otros, la voz entrecortada del *Führer* por los micrófonos del *Sportpalast* o del estadio de Nuremberg, cual ronco encantamiento a las potencias del bosque?

El disco resulta aquí irremplazable, como la *película*: la historia de la V República es quizás, en primer lugar, una historia de su televisión: imágenes de tres presidentes, luchas de tendencias por el control permanente de la pantalla, debates por el tiempo en el aire, maniobras por los “pases” durante las grandes misiones, que hacen y deshacen las puntuaciones de las encuestas.

El historiador del presente no puede utilizar todas sus fuentes

Periódicos, radio, televisión: en todas las situaciones en que lo sitúan los diversos usos de los medios masivos de comunicación, el periodista-historiador (salvo si él mismo es el objeto de su relación) debe afrontar un riesgo muy particular: el de la ruina de sus fuentes. En la medida en que constituye a la vez reflejo y creador de los acontecimientos, y a veces de la dinámica social, el “inmediatista” serrucha de manera constante la rama sobre la cual trabaja. La utilización del diario íntimo de Aliénor de Aquitania no supone para el historiador otro riesgo que no sea suscitar la gazmoñería de sus lectores. Pero revelar las confidencias de tal jefe de gobierno del tercer mundo, en 1978, comienza por cerrar las puertas de uno o varios países al investigador. Quien quiera escribir una historia de Guinea desde 1958 debe olvidar la mitad de lo que aprendió, o ver cómo se le prohíbe el acceso a toda fuente local durante largos años. Se opera así un arbitraje misterioso entre lo conocido y lo “por conocer”. ¿Qué orientalista contemporáneo, qué africanista no ha conocido este tipo de debates interiores?

Estas cuestiones no sólo se plantean más allá de las fronteras de Europa. A menos de arrojar las investigaciones y los libros como otras tantas botellas al mar, aisladas unas de otras, o de practicar la estrategia de tierra arrasada, todo “inmediatista” está sujeto a un pesado deber de reserva respecto de sus informadores y de sus temas. No hay grupo, personaje o institución sin su zona de sombra que preservar, y que no responda a la iluminación intempestiva por el ocultamiento definitivo. ¿Qué historiador del 13 de mayo de 1958, de la “izquierda unida”, o de las elecciones de marzo de 1978, no tendrá que poner en la balanza su sed de decirlo todo y el riesgo para sus investigaciones futuras acerca de temas colindantes, de hablar demasiado crudamente del papel del dueño del café Ortiz aquí, y allá de tal “avance” de la patronal a una u otra de las organizaciones de izquierda?

El historiador del presente es coleccionista de hechos y productor de efectos

Por muy “inmediatista” que sea, Charles Tillon,¹⁴ al escribir la historia de su proceso de exclusión del PCF, o Jacques Ozouf, al aclarar en una noche de mayo de 1974 las implicaciones de la elección del tercer presidente de la V República, resulta a la vez coleccionista de hechos y productor de efectos. De efectos inmediatos. Muy pocos especialistas pueden medir el impacto causado sobre la sociedad comunista por las revelaciones y la requisitoria del antiguo jefe de las FTP. Fueron muchos más quienes pudieron apreciar las recaídas de los análisis inmediatos y esterilizadores sobre las correlaciones de fuerzas en el seno de la izquierda francesa. En todo caso, estos dos tipos de “inmediatistas” no pueden, de ningún modo, escribir en el mismo estado de ánimo que el autor de *Civilización del reno* o de *Guerreros y campesinos*.

Este tipo de investigador debe proteger a la vez *sus* fuentes con vistas a sus obras ulteriores —no basta con criticar el sistema de fabricación de la Peugeot, para ser bien acogido por la dirección de Citroen— y pronosticar el impacto que el espejo tendido por su mano, sobre tal aspecto de la sociedad contemporánea, tendrá “inmediatamente”: es decir, tanto en lo inmediato como en lo concerniente a su territorio de investigaciones futuras. Este historiador balbuciente, ¿ve abrirse ante sí todos los campos de investigación? El mundo de 1978 es acaso menos permeable al investigador que el de 1878: ¿cuántos países, sin hablar del caso extremo de Cambodia, son inaccesibles a quien quiere sumergirse en los archivos, o interrogar gobernantes y gobernados? Mil millones de asiáticos, la casi totalidad de los africanos, la mayoría de los suramericanos son “bibliotecas vivientes”, pero prohibidas a los investigadores. Técnicamente era más fácil escribir la historia de los imperios africanos y de las migraciones malayas hace un siglo que

¹⁴ Charles Tillon: *Un procès de Moscou à Paris*, Le Seuil, París, 1971.

hoy. Y Charles-André Julien¹⁵ hizo bien en terminar su historia de Marruecos antes de que el telón policial descendiese también sobre los archivos en Rabat.

En verdad, la información pluralista acerca del mundo se ha hecho incomparablemente más rica. Hace poco, un buen observador del mundo actual sostenía que el hombre mejor informado que ha existido es un pastor anglófono que posea un buen radio: imaginémoslo, aislado, en las tierras altas, la oreja pegada a su receptor desde el alba a medianoche. Las voces innumbrables de las emisiones en inglés venidas de casi todas las capitales de los cinco continentes le cuentan el universo entero. Amín Dada le habla directamente, y Ten Siao Ping, por la voz de sus heraldos. Y quizá —quizá— sabe él más en su somnolencia que 10 siglos antes un hermano converso de Jumièges.

En todo caso, resulta incomparable la tela por donde el “inmediatista” puede cortar. La televisión francesa proponía, en los últimos días de 1977, un maravilloso conjunto de documentos, que debió hacer soñar a algunos historiadores, egiptólogos y medievalistas: la colección de películas de Albert Kahn, ese banquero de principios de siglo que colocó su cámara en las cuatro esquinas del mundo, y más particularmente, en numerosas ocasiones, en las aceras de los grandes bulevares de París. Imagínese un émulo de Kahn sistematizando esta última investigación, y filmando una hora todos los años, durante dos o tres decenios, en el mismo punto del cruce Richelieu-Drouot. Qué riqueza de indicaciones acerca de la evolución del transporte, el vestuario, el peinado, la morfología femenina (o masculina), sobre los niveles de vida, la publicidad, la prensa, el amor, la naturaleza de los espectáculos, la duración de la vida... Una colección de vasos griegos dice mucho a un helenista. ¿Qué decir, entonces, de este medio de investigación?

Cierto, se objetará que mientras más diferenciada es la técnica documental, y de mayor nivel, y más costosa, más frágil resulta la libertad del historiador. Desde que se plantea el problema del financiamiento, del “productor” de los gastos de la misión, también se plantea el de la libertad de maniobra y expresión. El historiador contemporáneo puede, por supuesto, utilizar aparatos y materiales que no exijan inversiones enajenantes para su libertad. Pero la evolución del equipo moderno del investigador conlleva el riesgo de conducirlo demasiado lejos, e impone ya cierta vigilancia.

La cuestión de la objetividad

Lo mismo ocurre con ese peligro evidente, múltiple y a menudo señalado, que acecharía más que ningún otro al investigador contemporáneo y que puede resumirse con la palabra subjetividad. ¿Qué quedaría en la historiografía contemporánea del “objeto”, cargado de una verdad sacramental,

¹⁵ Charles-André Julien: *L'Afrique du Nord en marche*, 2 ts., Julliard, París, 1972.

sobre el cual el positivismo se estimaba irreductiblemente establecido? Ya nadie puede creer que una investigación —y aún con más exactitud, un descubrimiento, y luego una relación más o menos causal— no esté guiada por algún presupuesto filosófico o por el entorno sociocultural del historiador.

“Los hechos históricos —escribe Michel de Certeau— ya están constituido por la introducción de un sentido en la ‘objetividad’. [Aquí las comillas son significativas, *J. L.*] Enuncian, en el lenguaje del análisis, elecciones que le son anteriores, que no resultan, por tanto, de la observación, y que no son incluso ‘verificables’, sino ‘falsificables’ gracias a un examen crítico”.¹⁶ Pero estas elecciones, ya tan evidentes en Mathiez, ¿no resultarían exacerbadas, avivadas, en la práctica del “inmediatista”? Por muy pasional que pudiese ser la relación de Tucídides con Alcibiades, de Camille Jullien con la jerarquía franca, de Seignobos con los jesuitas, quien mantenga hoy una relación investigativa con Franco, o con el partido comunista albanés, o con François Mitterrand, se arriesga a estar más violentamente condicionado por los compromisos políticos o filosóficos. Mas, ¿resulta absolutamente cierto que el ciudadano-investigador esté condenado a la miopía partidista, si se interroga acerca de la política fiscal de Raymond Barre con más seguridad que si estudiase la política religiosa de Carlos IX? Vinculado a su tiempo, a su cultura, a su medio creador, expresará con seguridad este haz de condicionamientos en la orientación de su investigación y en la interpretación que le dará. Tendrá en ello un famoso predecesor, Jules Michelet, y las imágenes contrastantes de Juana de Arco y Napoleón, que su genio violento impone a la *ideología popular* de Francia.

El historiador del presente permanece honesto al proclamar sus elecciones

Condenado a las erupciones de la subjetividad, el “inmediatista” se cura al esclarecer sus orientaciones. Al proclamarlas se neutraliza, o se abre las vías de la equidad. Al señalar las oscilaciones de la brújula, puede considerarse imparcial: al avanzar enmascarado, el buscador de lo inmediato se aleja con mayor seguridad de la operación histórica. El precio de las grandes obras “inmediatas”, como *El archipiélago Gulag*,¹⁷ es la claridad de las afirmaciones preliminares y la transparencia del propósito. Un hombre cuenta una experiencia incomparable. Arroja sobre la mesa los documentos que ha arrebatado al precio de su vida. Clama por lo que sabe y por lo que cree. Y ya con ello es plenamente inteligible.

¿Es esto historia? Una hagiografía, una requisitoria; eso, cuando más, resulta materia prima histórica, farfullará el profesor, y eso si no habla de “periodismo sensacionalista”. Sin embargo, podría avanzarse hasta decir

¹⁶ *Faire de l'histoire*, Gallimard, París, 1974, t. I, p. 5.

¹⁷ A. Soljenitsyne: *L'Archipel du Goulag*, Le Seuil, París, 1974.

que el periodismo cesa cuando el trabajo del investigador elimina el azar, o al menos restringe de manera rigurosa su parte inalienable. El azar, que marca tan fuertemente la actividad periodística, no sólo está unido a lo que el oficio como tal —su práctica y sus resultados— tiene de improvisado, discontinuo y caprichoso, sino también a los peligros de la vida social.

Estar allí en el momento del incendio del Bazar de la Chanté, del paso de la frontera austríaca por los primeros *Panzers*, cuando Castro sale de la Sierra Maestra para entrar a La Habana, cuando De Gaulle lanza su “¡los comprendí!”, y ya se tiene la reputación hecha. Estar ausente de El Cairo, de permiso o enfermo cuando estalla en 1952 la revuelta de los oficiales, en el momento en que Sadat se declara listo para ir “al fin del mundo, incluso a la Knesset”, y se es un hombre perdido para la prensa. El periodismo, forma elemental y balbuciente de la historia inmediata, resulta terriblemente tributario de la “exclusiva”, la noticia inédita y emocionante a la vez, como la divulgación del acuerdo Laval-Hoare sobre Etiopía que hizo la gloria de Geneviève Tabouis. Pero, ¿no está también el historiador en busca de la “exclusiva”? Los manuscritos del mar Muerto, o el informe Fournier sobre su encuesta en Montaillou también constituyen “exclusivas”. Así envuelto por los caprichos del acontecimiento, el periodista sigue siendo, no obstante, candidato a la operación histórica, desde que como testigo, actor, mediador, motor u observador introduce en su búsqueda una voluntad racional de situar y ordenar sus secuencias y de relacionarlas con un sentido al menos problemático.

Es también una voluntad de atesorar. Por muy corto que resulte el plazo dado para esclarecer el conflicto vietnamita-cambodiano o una huelga en Michelin, el observador de lo inmediato penetrará la operación histórica en la medida en que la diversidad de sus fuentes y la amplitud de su documentación le permitan confirmaciones y verificaciones. Como se ha visto, aquí el tiempo no tiene nada que ver en el asunto, o tiene que ver mucho menos, en todo caso. El periodista-topo casca golosamente sus avellanas. El historiador-ardilla las atesora. El “inmediatista” atesora cascando... La calificación de este trabajo está menos en función del tiempo que del espacio. Depende menos del ritmo —instantaneidad o retraso— que de la apertura del “compás” crítico.

EL REGRESO DEL ACONTECIMIENTO

Aunque el “acontecimiento” haya sido durante un siglo materia prima de la historia *positivista*, “objetivista” y “partidaria del pasado” antes de ser desbastado por la escuela de los *Annales* y arrastrado en una enorme continuidad, la irrupción que hace de nuevo en la escena histórica está ligada, de manera irremediable, a la tentativa de inmediatez histórica.

El acontecimiento se define doblemente por la ruptura y el conocimiento. Tiene necesidad de la diferencia y del ruido que hace. Muy bien puede sólo constituir un epifenómeno en definitiva hartamente secundario en el

proceso de cambio social. Pero, ¡qué notoriedad alcanzaron el asunto Boulanger, la bomba de Vaillant, el proceso de Mme. Caillaux. Mas, si hace falta evaluar aquello por lo que una sociedad se mueve —o sea, la razón por la cual opera un cambio colectivo—, se comprueba que el acontecimiento no es, con frecuencia, más que creador de emociones pasajeras.

El movimiento que importa describir se sitúa, por lo general, bien lejos de la gran feria de los ruidos: del mismo modo se distingue al historiador del periodista por la diferencia de los niveles de escucha. El primero, como el indio rastreador, se preocupa menos del rodeo en la superficie que de los ecos provenientes del suelo donde apoya su oreja. Para él, la historia es una cadena de sonoridades sordas que en los últimos 50 años va de la invención de la penicilina a la de la píldora anticonceptiva (la primera sólo devino un acontecimiento mucho después del descubrimiento de Fleming); del cambio en la correlación de fuerzas entre mencheviques y bolcheviques en 1912 al discreto congreso de Praga; del reconocimiento de la supremacía de los agraristas de Hou-Nan sobre los leninistas de Shangai a la conferencia de Tsun-Vi (1935); tras lo cual los dados estaban echados para el asalto al Palacio de Invierno y el Gulag, para la toma de Pekín y la “revolución cultural”.

Cierto. Pero el acontecimiento guarda su valor específico, su dinamismo propio. ¿Hay que ver en él el punto de convergencia, o el de reconciliación, entre el “inmediatista” y el verdadero historiador? Para el primero se intentará descubrir un territorio distinto de aquél, aunque, por el momento, su aporte concierne más a la guerra del Yom Kippur que al crepúsculo del franciscanismo en las Pouilles desde el fin del fascismo. Sin embargo, lo que distingue al periodista del “inmediatista” es quizá la aptitud para referir y circunscribir el acontecimiento en su realidad.

En efecto: ¿dónde se sitúa el acontecimiento? ¿En la condena del capitán Dreyfus? ¿En la publicación por *Le Figaro* del facsímil de la escritura de Esterhazy? ¿En la invención por Barrès del “partido de los intelectuales dreyfusistas”? ¿En la revisión del proceso? En lo referente al episodio del informe Jrushov, ¿el acontecimiento radica en su enunciado misterioso? ¿En la forma que *L'Humanité* dio su semidivulgación? ¿En que ésta fue asegurada por la delegación polaca? ¿En el eco que le dio la prensa mundial? Al tratarse de la pérdida de poder de Mao Tse-tung en 1959, se ve bien dónde está la falla histórica. Pero, ¿y el acontecimiento? La prensa internacional comenta su cambio de *status*, pero con frases ambiguas. Nadie entonces, ni siquiera Edgar Snow,¹⁸ le concede a la información su dimensión de acontecimiento casi termidoriano.

En el verdadero acontecimiento —Dien Bien Phu, Dallas, Bandung, regreso de De Gaulle en 1958— se unen las fuerzas del cambio y las potencias de la información. La historia sigue así otras vías, y la disminución de la

¹⁸ Periodista americano, especialista de China y amigo de Mao.

tasa de natalidad del pueblo chino entre 1960 y 1970, pesará mucho más sobre los siglos futuros que los cambios de titulares en el Elíseo o en la Casa Blanca. Pero, ¿no carece de fronteras el verdadero acontecimiento? La operación histórica consiste, precisamente, en la búsqueda de esas armonías, de esos ecos. Tal vez, el año 2200 no se preocupe apenas de las tribulaciones y avatares de un general francés hacia mediados del siglo XX. Pero todavía contará el proceso de descomposición en Francia de la democracia representativa inventada tres siglos antes en Inglaterra, y el montaje de un sistema sociopolítico fundado, a la vez, en la centralización, la industrialización y la tecnocracia.

Los medios masivos han devuelto su encanto al acontecimiento

Evidentemente, el acontecimiento no data del surgimiento de la gran prensa, del radio o del cine-televisión. La redacción de los cuadernos de quejas y el regreso de la isla de Elba, constituyeron acontecimientos en la medida en que la opinión pública fue directa y dramáticamente alertada. Pero no resulta imposible que el empuje de los tres grandes medios de comunicación desde fines del siglo XIX, haciendo presagiar el formidable despliegue del “acontecimiento monstruo”, haya contribuido a provocar la reacción de la escuela de los *Annales* y su antagonismo contra la dictadura de lo circunstancial. El debate sigue abierto. Si bien la expulsión de la historia instantánea en beneficio del pasado —reducido por los positivistas al estado de objeto científico— no proscribió el acontecimiento, desde entonces embalado en un sudario antiguo; de igual modo, la historia antiacontecimiento puede conciliarse con el concepto de inmediatez. El diario de un plomero del distrito XIX y el estudio sistemático de la popularización de los servicios sanitarios en el mundo rural de la V República, pertenecen —o pertenecerían— a la historia inmediata no circunstancial.

En lo inmediato, los “pequeños” se callan

En verdad, el “inmediatista” tiende a trabajar “la cresta de las olas”. Primero, porque allí estallan las mejores tormentas, y porque frecuentemente está marcado por una formación periodística. La enfermedad que aqueja a Georges Pompidou retiene su atención con preferencia a afecciones similares sufridas por docenas de pequeños funcionarios en la misma época. Y su informe acerca de la reacción del pueblo israelí ante la perspectiva de una paz con Israel, se hincha de declaraciones de voceros del Parlamento y de la prensa antes de añadirles las de los peones del delta o los *fellahs* del Saïd. Por muchas razones. En primer lugar, porque si la principal diferencia entre un espía y un corresponsal de prensa radica en que el primero debe citar sus fuentes a sus patrones, mientras que el segundo no; una investigación periodística no es creíble si no está plagada de citas más o menos prestigiosas. Además, porque resulta infinitamente más fácil recoger la opinión de un

“grande”, cuyo oficio es generalmente ése, y que saca a cambio prestigio e influencia. Un “pequeño” casi siempre tiene algo que perder al declarar. Nadie le agradecerá la verdad dicha, y sólo lo sabrán quienes tengan algo que impugnarle. De ahí la dificultad de las *encuestas* a “ras de tierra”, al menos para quien debe conformar rápidamente su informe. Para recoger los elementos de su admirable *Rumor de Orléans*,¹⁹ Edgar Morin y su equipo necesitaron meses de investigación. Y estaban en Francia, en un área de trabajo minúscula, en una sociedad en la cual, en fin de cuentas, la palabra es libre..., pero no irresponsable. Las crestas que frecuenta generalmente el historiador de lo inmediato —y el mismo Tillon, al relatar el proceso estilo quema de brujas que intentó hacerle la dirección thoreziana del PCF sólo habla de las jerarquías, estando la base ausente del debate— no sólo están pobladas por los “grandes”. También se levantan, con una especie de altivez convulsiva, sobre el paisaje de la banalidad. Son lo excepcional, lo sorprendente, lo nunca visto. Resultan lo atípico por excelencia. El periodista más serio, dotado de la cultura histórica y sociológica más completa, puede ejercer su oficio de modo tal, que el mundo para él está exclusivamente integrado por golpes de Estado, hambrunas, conflictos y éxodos. Sólo raramente se le ofrece considerar una sociedad en su cotidianidad descolorida y verdadera. Para él, los kabylas forman un pueblo de guerrilleros; los irlandeses, una nación de terroristas, y los mineros loreneses, una sociedad de huelguistas.

¿Quién de nosotros, periodistas, reporteros, “inmediatistas”, no está dispuesto a soñar con un tipo de encuesta que restituyese a la vida colectiva su banalidad, su horizontalidad? ¿Quién no ha tenido deseos de bajar de las crestas para caminar por los valles medios, y conocer al fin una humanidad liberada de sus espasmos, de sus paroxismos; una humanidad reflejada en el simple espejo de los días que pasan?

Hoy la actualidad está gobernada por lo sensacional

Por supuesto, la actividad del buscador de lo inmediato, frecuentemente periodista, está gobernada por una concepción de la actualidad fundada en lo sensacional. El director de uno de los dos o tres periódicos dignos de ese nombre en Francia, como el de una colección de historia próxima en una gran editorial, estimula con más gusto una investigación acerca de los palestinos sonoros que de los silenciosos estonios, acerca de la ruidosa Argentina que sobre el ronroneante México. La regla de la “primera sangre” de los duelistas de antaño es también la de la prensa de hoy. Déjeme ver su litro de sangre y le daré el derecho a la palabra...

Sería necesario invertir, o desbastar esta regla. Haría falta que, mejor equipado intelectualmente que antaño, y mucho mejor técnicamente, el

¹⁹ E. Morin: *La Rumeur d'Orléans*, Le Seuil, París, 1972.

buscador del presente pueda al fin ser admitido a caminar sobre las riberas moderadas de los países donde la historia se escribe en singular, de las provincias y de los barrios donde la vida resulta, en primer lugar, una sucesión de días. Se verá entonces operar una sorprendente conjunción entre esos “aficionados” y los profesionales de la investigación cuantificada, racionalizada, durable. Se constatará que entre la historia de la revuelta estudiantil de Alain Touraine, la investigación de Josette Alia sobre los cristianos del Oriente, un libro de la colección *Tierra humana* que dirige Jean Malaurie,²⁰ un reportaje de Jean-Claude Gillebaud sobre Eritrea, el *Japón, tercer grande* de Robert Guillain y los mejores logros de la colección *Testigos*,²¹ hay más diferencia entre los métodos de trabajo y la materia prima, que en los aportes al conocimiento de nuestro tiempo.

ALGUNOS MODELOS

En la medida en que se retiene el doble imperativo de la rapidez de ejecución, pero también de la verificación de documentos y la multiplicación de fuentes, el trabajo solitario deviene cada vez más problemático, si no inconcebible. Quizá vivimos en la época de los últimos artistas del soliloquio. Cada vez se crean más colectivos con vistas tanto a la investigación de lo inmediato como a lo tocante a la operación histórica. Uno de los modelos, en el plano del periodismo, lo propone el equipo de los mejores reporteros y analistas del *Sunday Times* londinense.

Particularmente, en ocasión de la cuarta guerra árabe-israelí de octubre de 1973, este grupo de periodistas británicos realizó y publicó, con un retraso de algunas semanas, una investigación que puede tenerse como modelo del género. Hace falta que los franceses sean bien individualistas, y tengan bien abusivamente la investigación y el descubrimiento como “proezas” propias —en lo que Jesse Pitts veía muy justamente una de las razones de ser del pueblo galo—, para que tal o cual de las mejores publicaciones francesas aún no hayan operado de este modo; *Le Nouvel Observateur* limita este tipo de trabajo a los llamados problemas “de sociedad”. A menos que lo hagan dándole al conjunto de la investigación colectiva la firma única del “patrón”, como aún se ve con mucha frecuencia en el terreno todavía feudal de la investigación médica...

Antes de que se organice y sistematice este tipo de investigación plural, la historia inmediata puede reivindicar un buen número de obras maestras. Bien podemos interrogarnos acerca de la naturaleza de una evocación como la de la revolución de 1848 por Tocqueville, maravilloso ejemplo de lucidez instantánea y de vivacidad creadora. Pero las *Memorias*, con lo que tienen de resueltamente introvertido y la distancia que se promete su

²⁰ Editorial Plon.

²¹ Editorial Gallimard.

autor entre redacción y publicación, ¿pueden acogerse en verdad en la categoría de historia inmediata? Lo mismo pasa con un Victor Serge, indispensable, sin embargo, para la historia del siglo XX.

Se ha dicho hasta qué punto la historia de Trotsky puede emplearse como referencia. Por supuesto que hace falta citar a Marx, desde el periodista londinense a *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o a la Comuna. También son impresionantes los precedentes propuestos por el David Rousset del *Payaso rió*, y aún más por el Marc Bloch de *La extraña derrota*. En los dos casos, un espíritu vigoroso, situado o situándose ante lo inimaginable, se dedica a hacer funcionar de manera lúcida su capacidad de análisis y su instrumental cultural, para comprender y hacer comprender, medir, prevenir, sugerir.

Pero si se busca un modelo a toda costa, se hallará más en la obra de un historiador que en la de un periodista. Con todas sus imperfecciones, eso es lo que nos parece *El África del Norte en marcha*, de Charles-André Julien,²² escrita ante el fuego mismo de los acontecimientos que trastornaron el Maghreb, hace 25 años, y publicada en el momento, de la más trágica descolonización del África blanca, al menos en el más confusamente dramático: el verano de 1952, cuando una amenaza de deponer al bey de Túnez se combina con el aumento del peligro en fuerzas populares.

En este torbellino de tensiones, de fiebres, de complots, de operaciones de intoxicación, Claude-André Julien se mueve con una implacable maestría, esclareciendo con su inmenso conocimiento del pasado los frutos de su activa investigación presente. Se dice activa porque el historiador también era, en esa época, un personaje del drama, no temiendo intervenir en el debate a través del artículo, el consejo, la amonestación. Y hay que haber visto a Julien correr a su editor, y hasta a su impresor, para corregir las pruebas de su libro en función de los últimos despachos llegados de Túnez, luego retocar de mes en mes y de edición en edición su ardiente obra, para saber hasta dónde puede llegar la lúcida pasión de esclarecer de inmediato la historia en fusión.

Pueden hacerse muchas objeciones a este trabajo, marcado a la vez por la precipitación de la escritura, la prisa de la investigación, los partidismos del autor, los desmentidos ulteriores del acontecimiento. También puede sostenerse —y es una argumentación que corre, en filigrana o no, de uno a otro párrafo de este artículo— que precisamente esta ingenuidad, esta subjetividad y esta urgencia creadora son los atributos virtuosos del “inmediatismo”. Podrán escribirse libros mejores que el de Julien sobre la descolonización del Maghreb: pero, ¿quién sabrá volver a encontrar ese cierto fuego de entusiasmo o de cólera, esta fiebre de ilusiones, de indignación, el extraordinario tono de fraternidad que une entonces a los militantes

²² Dos tomos publicados en Julliard, 1972.

maghrebinos a los más osados de sus amigos franceses, un Massignon, un Mauriac, un Julien?

La historia inmediata, una proyección de nuestro convulso siglo

Entonces se ve afirmar la necesidad, el carácter de algún modo inevitable de esta historia inmediata. No se trata de quién sabe qué chifladura de un editor o de un ministro, ni de una moda que se ha visto nacer, sino del hecho mismo de la aparición de un tipo de vida no sólo agitado, dramático —todos lo fueron, salvo algunas “sociedades frías”—, pero prodigiosamente conductor del calor social. La historia inmediata no es el “juguete nuevo” de nuestro siglo. Es una secreción y una proyección suya.

Lo característico del mundo convulso y comunicante donde vivimos no es sólo que toda crisis nos agarra de inmediato por la garganta, sea provocada por la creación de un “mochar” israelí en el Golam, el accidente del coche de un emir de la costa de los piratas o una huelga en Cracovia, y que esta crisis pueda en todo instante trastornar nuestra vida, frenar el proceso de producción o condenar al frío a naciones enteras; después de todo, ya era así en la época de Sarajevo. Su rasgo típico radica en que estos acontecimientos sean llevados enseguida al conocimiento de la opinión pública, apuñaleándola y llevándola al conocimiento de la opinión pública, apuñaleándola y llevándola a la angustia. Esta inmediatez de la *comunicación* impone el desarrollo de la historia inmediata, signo brumoso de una sociedad alucinada de informaciones y con derecho de exigir la inteligibilidad histórica próxima.

El historiador y el periodista se acercan cada vez más

El mundo entero es, a cada instante, el África del Norte de 1952. Muy informados o no, todos recibimos cada mañana, al despertar, un montón de expedientes de archivo. El mundo presente llama en todo momento a su Claude-André Julien, fogosamente lanzado en el corazón del tumulto, armado de una vasta ciencia y de una rápida lucidez, para esclarecer y ordenar esta biblioteca en marcha. ¿Se está a punto de adquirir los medios de mirarse morir para darse al fin las oportunidades de vivir, que la sociedad occidental ha emprendido la tarea de hacer converger la historia escrita y la historia oral? Entre Lavissee y Rochefort, hace un siglo, ¿qué hay de común? ¿O entre Pierre Renouvin y Albert Londres, hace medio siglo? Pero hoy, e independientemente de la boga inmensa de la lectura histórica relativa al “asunto de los venenos”, así como a la transformación del arado en Languedoc, una especie de pasión unitaria venida de la base ha forzado a las dos corrientes si no a unirse, al menos a intercambiar información y métodos. La prensa y los investigadores “inmediatistas” se están abriendo las puertas de los archivos. Los historiadores saben considerar el presente y aplicar a sus convulsiones su rigor profesional.

Historia, ¿ciencia del cambio, describiendo, por el juego de la cultura sobre la naturaleza, las mutaciones de las *estructuras*? Recordarlo no es invalidar la investigación “inmediatista”. Una investigación rigurosa sobre las relaciones entre París y la industria del automóvil de 1970 a 1980 y de Pompidou a Giscard d’Estaing, diría más de la cuenta acerca de las modificaciones de la cultura y la sociedad francesas.

En la búsqueda de una tentativa de definición, el “inmediatista” estaría tentado a sugerir que la disciplina que se esfuerza en practicar no versa exactamente sobre esos cambios, y aún menos acerca de “lo cambiado”, sino sobre “el cambiar”. Como Malraux, quien abrió la vía al existencialismo trágico y literario, haciendo decir al héroe de *La vía real* que lo que cuenta no es la muerte, sino el “morir”, así el “inmediatista” centra su atención prioritaria sobre este tránsito existencial.

Puede que este sherpa de la operación histórica, que traza de manera grosera la pista, llevando sobre su espalda el fardo del acontecimiento, no merezca que se le proponga plantar la bandera en la cima de la montaña. Pero, en las laderas escruta las paredes, fija los garfios, coloca jalones. A la hora del alto, ¿le darán un lugar en la tienda?

Tomado de La Nouvelle Histoire. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 229-254.

Un comentario a “La historia inmediata”

Emilio Ichikawa

“Y los hechos del rey David, primeros y postreros, están escritos en el libro de las crónicas de Samuel vidente”.

(1 Crónicas 29.29)

He leído sin tedio el texto “La historia inmediata”, de Jean Lacouture. También he consultado otras opiniones en busca de complicidad para mis impresiones y... la he conseguido.

El trabajo de Lacouture, me dijeron, es “impactante”, “audaz”, es “sensacional”. En efecto, tal parece que comparte los mismos atributos de la manera de hacer historia que defiende. ¿Coherencia lógica o unidad estilística?; está por ver. Lo cierto es que aquí se dan la mano una forma de hacer historia y una forma de pensar la historia; una manera de historiar y otra de teorizar.

La expresión teórica se mueve, como la praxis historiográfica, en el estrepitoso ambiente de las crestas; para utilizar un simbolismo del propio autor. El texto tiene, por ello, la atracción visual del blanco impetuoso sobre el azul; pero en esta fascinación también está su flanco débil. Las crestas de las olas son efímeras, fluctuantes; más violentas pero menos sólidas que la paciente nivelación de las mareas. La cresta, como dice un afamado cancionero cubano, “cuando llega a ser / ya no es ninguna”.

Resumiendo: si comparamos el texto que se discute hoy (y la operación resulta posible) con otros presentados en el seminario, sobresale por lo sensacional, no por lo fundacional.

Lo primero que estimo necesario destacar es la confluencia de epítetos que acerca del sustantivo “historia” aparecen en el trabajo. Ésta se califica al unísono como “inmediata”, “instantánea” y “simultánea”. Tales significantes, si bien en nuestra jerga cotidiana clasifican como sinónimos, no creo que esa licencia sea posible, tratándose de un texto que busca reificar los límites de una manera específica de hacer historia.

Emilio Ichikawa Morín, graduado de Filosofía en 1985, fue profesor del Departamento de Sociología en la Universidad de La Habana. Entre sus trabajos publicados cuentan diversos artículos para la prensa especializada nacional e internacional, pero destaca su libro *El pensamiento agónico* (1995).

Por demás, desde el punto de vista epistemológico, la “inmediación” es una condición imposible. La interferencia ontológica y gnoseológica de los eventos históricos siempre está presupuesta y sólo podría hablarse de “inmediación” en el sentido de una mediación atenuada, débil. Esta precisión, como puede comprobarse, no aparece en el texto.

La “instantaneidad” tampoco es un concepto filosóficamente claro; para decirlo de manera positiva, es filosóficamente confuso. El mismo Hegel llamó al instante “presente finito”, dejando entrever así que ellos (los instantes) poseen diferentes densidades históricas. No bastaría entonces con afirmar que a la “historia inmediata” le interesa el instante, sino, como a veces está a punto de hacer Lacouture, se necesita también precisar qué instante es aquel que le interesa.

Por su parte, la “simultaneidad” es heterogéneamente posible. Temporalmente puede presentarse como sincronía y en lo espacial, como concurrencia. En el caso del historiador, puede ser simultánea la historia con su vivencia y no con su análisis; también con ambos. Estas precisiones no resultan ociosas para una intelección clara de la “historia inmediata”. Todo parece indicar que su legitimidad pasa por la discusión de capítulos teóricos de carácter metodológico.

En todo caso, sí resulta evidente que la “historia inmediata” exige, por lo menos, dos requisitos: 1) proximidad temporal al acontecimiento; 2) proximidad material, ya sea o no participante.

Como puede apreciarse, las anteriores son más exigencias de “oportunidades” que de “capacidades”. Aquí, la “historia inmediata”, tomada en los “términos” que propone Lacouture, introduce una peculiaridad a la hora de discutir las *aptitudes* óptimas de un historiador. Este asunto es esencial desde la perspectiva de una sociología de las profesiones, vertiente disciplinaria que esbozara Weber en sus famosas conferencias ante la Asociación Libre de Estudiantes de Munich (invierno de 1919).

Todo parece indicar que para hacer “historia inmediata” resulta mucho más importante estar “bien ubicado” que poseer “talento de historiador”. Éste no es imprescindible para, por ejemplo, escalar las esferas de poder más altas del Vaticano, la Casa Blanca o el Mikado; pero una vez allí se tiene la posibilidad de hacer “historia inmediata”, si se sabe, por lo menos, pulsar correctamente un micrófono. Como dice Lacouture, la “exclusiva” es el manjar preferido de la “historia inmediata”; tenerla no resulta algo ajeno al talento, pero tampoco consustancial a él.

Creo que todas las cotas que pone Lacouture en el trabajo a esta objeción, actúan más como acusaciones que como atenuantes. Ellas evidencian, no resuelven, la imprecisión de los límites en que se define la “historia inmediata”.

El eje del texto es la caracterización de la “historia inmediata”, y el eje de ese eje, el recurrente contrapunto con el periodismo. La reiteración es un énfasis; el énfasis, una confesión; la confesión, una debilidad.

No queda claro, es mi entender, la diferencia específica entre periodismo e “historia inmediata”. La socorrida introducción de una nueva demarcación entre “lo inmediato” y “lo circunstancial”, deviene un adhocismo afuncional. Sugerir que la historia destila lo inmediato dentro de lo circunstancial, constituye una incisión analítica que no la distingue del periodismo.

La “historia inmediata” se mueve, dice Lacouture, entre “cierto periodismo” y “cierto tipo de encuesta sociohistórica”. En otro pasaje se refiere al periodismo como “forma elemental y balbuciente de la historia inmediata”, y más adelante: “lo que distingue al ‘inmediatista’ es quizá la aptitud para referir y circunscribir el acontecimiento en su realidad”. Las atenuantes “cierto”, “quizá” y las demás condicionales, debilitan demasiado el propósito definitorio.

Estas protodefiniciones de lo que sería una “historia inmediata” que se desperdigan a lo largo del trabajo, introducen otros asuntos colaterales de gran interés teórico. En otro de los tantos intentos por diferenciar del periodismo a la “historia inmediata”, dice Lacouture: “el periodismo cesa cuando el trabajo del investigador elimina el azar”. En esta afirmación restan por resolver, por lo menos, dos cuestiones: ¿cuál es el criterio para discriminar lo azaroso en un evento histórico?; de resolverse esto, ¿qué peso tendría la sustracción del azar?, ¿cuál es su significación histórica e historiográfica?

Más de una vez nos hemos topado con la eufórica frase de Paul Veyne: “Todo acontecimiento es digno de la historia”. Una vez que ella llama la atención hacia la necesidad de nuevas búsquedas históricas, pierde, por falsa, su razón de ser. Las “dignidades históricas” no resultan equivalentes; digamos, para seguir una tradición referencial, que todos los hombres son iguales, *pero sólo a los ojos de Dios*. Aunque cínica, no es errada la tesis hegeliana acerca de que todo lo históricamente existente no es históricamente significativo. La historia, y en eso coincide Lacouture al “callar a los pequeños”, es discriminatoria. He aquí el dilema: moralmente inaceptable-históricamente verdadero.

El problema radica, al menos para el historiador, en que el criterio para discriminar no resulta diáfano; ni siquiera cuando la proposición es “discriminar el azar”. Como ya apunté, la relación *azar-significado histórico* no se ha esclarecido suficientemente; éste es un tema favorito de lo que aún podemos llamar “metafísica de la historia”.

La historia no estaría muy interesada en los detalles del arte de coser y bordar, pero la cosa cambia cuando se trata de los adornos en oro del uniforme del emperador Francisco José, que en 1853 desviaron el puñal de Livényi. La misma historia de México no es ajena a ese detalle. Vale la pena preguntar si un “inmediatista” hubiese captado el alcance de esos azares; creo que sin mediaciones resulta imposible captar la esencialidad de detalles que, de despreciarse, sería lo mismo que despreciar la historia.

Otro asunto colateral al tema de la relación entre la “historia inmediata” y el periodismo, es el referido a la “confirmación” de las fuentes. Según el autor, el historiador es más suspicaz que el periodista, por cuanto confronta, verifica y purifica su información. Pero, por otra parte, si consideramos la apoteosis de la cantidad de información alcanzada hoy por medio de la electrónica, comprendemos instantáneamente que el “inmediatista” está obligado a optar, que le es imposible urgir en toda y cada una de las confirmaciones, detracciones y rectificaciones que le llegan acerca de un suceso determinado.

A la pregunta: ¿qué es, pues, lo que elige el “inmediatista” en el informatizado mundo de hoy?, parece responderse: elige lo más “sensacional”. Y aquí se presenta entonces un nuevo problema: ¿qué es lo sensacional?, ¿qué fuente otorga ese atributo?

Como se sabe, la “sensacionalidad” (otra cualidad para la “historia inmediata”) se construye y tras ella se mueven muchos intereses que, bien lo debe saber Lacouture, exceden con mucho las atribuciones de los profesionales, ya sean historiadores, periodistas, o ambas cosas a la vez.

Detrás de los *media*, como detrás del tipo de predicción histórica que desde ellos se realiza, no existe sólo una pretensión intelectual, sino una complicada red de poderes e intereses. Si, como afirma Lacouture, son de diferentes naturalezas los diagnósticos que De Gaulle y Bloch hicieron alguna vez, esa diferencia resulta explicable probablemente por una cuestión de formación y de seguro por una cuestión de posición. De Gaulle era un político, Bloch, un historiador; uno miraba desde el poder; el otro, desde el conocimiento.

Creo que el problema no resulta tan sólo cazar lo sensacional-inmediato. La frase “perseguir lo sensacional” deviene engañosa; parece como si lo “sensacional” estuviese ahí, con presencia objetiva independiente de las voluntades humanas y no se tratase, como se trata, de un fenómeno inducido.

Lo “sensacional” se construye, en ocasiones, y para usar un término más drástico, se inventa; el “inmediatista” puede ser por ello un acreedor de lo “sensacional”, pero también un cómplice y también una víctima. El éxito de Watergate no compensa, con mucho, las manipulaciones y represiones de las nóminas de Amnistía Internacional.

Una última observación acerca del vínculo entre “historia inmediata” y periodismo. En su trabajo, J. Lacouture refiere algunos periodistas exitosos en el campo del análisis histórico, y viceversa. Aunque no lo dice, tal vez su nombre sería un candidato indiscutible para integrar esa lista de triunfadores.

En nuestro medio, tal simbiosis es también constatable, a pesar de haberse contraído bastante la participación de los historiadores en la prensa plana. En la no muy distante reunión acerca de la “Crisis de Octubre” resultó notable la presencia de intereses profesionales situados entre la historia y la prensa. No es problemática, entonces, la existencia de los llamados “inmediatistas”, sino su justificación teórica; problemática es la elaboración de su “coartada teórica”.

Tampoco el éxito debe cegarnos en cuanto a lo fructífera que puede ser esta manera de hacer historia. El quid está en determinar si del éxito de algunos es posible concluir una prescripción metodológica; en precisar si se trata o no de algo más que del genio multifacético de ciertos individuos, empleado con provecho lo mismo en la historia que en el periodismo. Como una vez señalara el doctor Salvador Vilaseca, el hecho de que Einstein tocara el violín, no es un argumento a favor de la interrelación entre la física y la música.

Tratar de convertir la genialidad de ciertos individuos en reglas de formación, en paradigmas intelectuales, pudiera devenir una de las vías más seguras de la frustración. Las sorprendentes asociaciones que realiza Freud en su ensayo *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, o las que realiza Ortiz en el capítulo primero de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, no resultan pruebas acerca de la eficiencia del método analógico, todo lo contrario.

Si miramos el texto de J. Lacouture a la manera kuhniana —es decir, desde el prisma de una sociología de las instituciones científicas—, nos daremos cuenta de que el “inmediatista” busca un lugar en el gremio de historiadores. El trabajo que hoy se presenta busca legitimar teóricamente y *a posteriori*, dentro de la historia, indagaciones que vieron la luz como periodismo. Ésta es una manera de ver las cosas, no la única y, que conste, no constituye una apreciación peyorativa.

Otro asunto pendiente es el del *género de expresión* del conocimiento histórico. A los tradicionales tratados, ensayos, artículos, se sumó la novela y, más genéricamente, la ficción histórica; ahora se incorpora el testimonio, el reportaje, el diario, la crónica, la entrevista: ¿cuál es el más adecuado?, ¿cuál aceptará la comunidad de historiadores como género simbólico? Si el Instituto de Historia o la Universidad de La Habana decidieran convocar a un premio: ¿cómo se optaría?, ¿por temas o por géneros?, ¿es comparable un ensayo a un testimonio, así trate del mismo tema?, son puntos para el debate.

Fijémonos bien, no se trata de que tal diario constituya, como de hecho ha constituido, una fuente de investigación histórica, sino de que mi diario lo sea y yo me proponga, en tanto historiador, asumirlo como parte de mi profesión. Resultan cuestiones diferentes.

CONCLUSIÓN

Éstos son algunos de los espacios polémicos que recorro en el trabajo “La historia inmediata”, de Jean Lacouture. Creo que como saldo positivo de su proposición está tratar de dar voz a los “sujetos reales de la historia”; en rescatar, como dice, el “tono” de esos eventos históricos que, a pesar de Marc Bloch, no siempre dejan una huella. No sé si es plenamente válido y si habrá concenso a su favor entre la comunidad de historiadores cubanos, pero por lo menos es diferente y justa esa pretensión explícita de acortar la distancia entre la “historia real” y la “tentativa de interpretación histórica”. Desde el punto de vista de esta “historia inmediata”, podría hablarse hasta

de un *derecho de hacer historia*; derecho de aquellos que corren sus mismos riesgos.

Los aspectos dudosos del trabajo ya los expresé, no obstante, podemos resumirlos:

- indistinción entre “historia inmediata” y periodismo, a pesar de todo el empeño puesto en dividir este par;
- imprecisión entre “sensacionalidad” y “credibilidad”;
- confusión entre “éxito” y “negocio”;
- imprecisión entre “genio” y “chance”;
- confusión entre “concenso” y venta;
- indistinción entre “subjetividad” y “complicidad”;
- confusión entre “objetividad” y “proximidad”;
- indistinción entre “significación histórica” e impacto.

Lo anterior no es intolerancia, sabemos que las imprecisiones resultan permisibles, por habituales, en el pensamiento social contemporáneo. Tratemos de buscar una definición precisa de cultura, sociedad, democracia, y ya veremos con lo que nos encontraremos. “Quién que es, no es ambiguo?”, casi puede decirse. Pero como ya apunté, en este caso se trata precisamente de un trabajo destinado a definir, a fijar límites a una entidad discursiva; por ello, sus deslices se sitúan más allá de lo permisible.

La “historia inmediata” podrá constituirse, como anhela Lacouture, en una “proyección de nuestro siglo”, al menos servir como materia prima de la historia tradicional. Resulta indiscutible que ella lleva la marca de los tiempos que corren: es sensacional en un mundo sensacionalista. Aunque sólo sea por su difusión, habrá que contar su influjo. Resulta difícil que algún trabajo académico haya logrado la influencia de *Entrevista con la historia* de Oriana Fallaci, quizás otro clásico de “historia inmediata”. Estos éxitos de mercado son hechos que de ninguna manera pueden obviarse.

Ya tenemos historia del pasado, historia del presente e historia del instante. Apenas si queda por proponer, lo cual sería aún más sensacional, una historia del futuro. ¿Y por qué no hacer una historia de lo que vendrá?, ¿por qué no desencantar la vida, marchitando el entusiasmo que produce la incertidumbre de la posibilidad?

En el sorprendente “Informe de Brodie” sobre la tribu de los yahoos, dice Jorge Luis Borges: “Sabemos que el pasado, el presente y el porvenir ya están, minucia por minucia, en la profética memoria de Dios, en su eternidad; lo extraño es que los hombres puedan mirar, indefinidamente, hacia atrás pero no hacia delante. Si recuerdo con toda nitidez aquel velero de alto bordo que vino de Noruega cuando yo contaba apenas cuatro años, ¿a qué sorprenderme del hecho de que alguien sea capaz de prever lo que está a punto de ocurrir? Filosóficamente, la memoria no es mucho menos prodigiosa que la adivinación del futuro; el día de mañana está más cerca

de nosotros que la travesía del mar Rojo por los hebreos, que, sin embargo, recordamos”.

Resultaría sensacional una historia del futuro, pero, por suerte, el hombre es una criatura irreductible a una transparencia absoluta. “Dios aborrece una singularidad desnuda”.

VIII. La historia de los marginales

Jean-Claude Schmitt

La historia era, ante todo, una obra para justificar el progreso de la Fe o de la Razón, del poder monárquico o del poder burgués: así, por largo tiempo, se ha escrito a partir del “centro”. Sólo parecían importar los papeles desempeñados por las elites de poder, de la fortuna o de la cultura. La historia de los pueblos se reabsorbía en la historia dinástica, y la historia *religiosa*, en la de la Iglesia y los clérigos. Fuera de los grandes autores y de cartas eruditas, nada de literatura. A partir del centro irradiaba la verdad a la cual se remitían todos los errores, las desviaciones o, simplemente, las diferencias: así, el historiador podía legítimamente colocar en el centro su ambición de escribir una historia “auténtica” y “total”. A su mirada sólo escapaba un “resto” superfluo, una “supervivencia” anacrónica, un “silencio” cuidadosamente mantenido o un simple “ruido” pasado por alto (Michel de Certeau¹).

UN NUEVO ROSTRO DE LA HISTORIA

Una especie de “revolución copernicana” afecta hoy la escritura de la historia. Es sensible desde hace 15 años, aunque estaba preparada desde mucho tiempo atrás. Sin estar necesariamente abandonada, la perspectiva tradicional parece insuficiente, limitada por su misma posición: a partir del centro, resulta imposible abarcar de una mirada una sociedad entera ni

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

¹ Michel de Certeau: *L’Absent de l’histoire*, Mame, París, 1973; *L’Écriture de l’histoire*, Gallimard, París, 1975.

escribir su historia de otra manera que reproduciendo los discursos unanimitas de quienes detentan el poder. La comprensión brota de la diferencia: para ello hace falta que se entrecrucen múltiples puntos de vista, que revelen del objeto —considerado esta vez a partir de sus márgenes o del exterior— los tantos rostros diferentes que se esconden entre sí.

Esta toma de conciencia de la relatividad de las perspectivas científicas no es propia sólo de la historia, pues afecta también —y en primer lugar— las ciencias físicas y matemáticas posteinsteinianas, o la antropología cuidadosa de evitar la acusación de etnocentrismo: las ciencias humanas conocen, a su manera, una especie de “descolonización” interna, que tampoco carece, por supuesto, de relación con los esfuerzos emancipatorios del tercer mundo.

Tras esta historia invertida, y al mismo tiempo fragmentada —pues al seguir las huellas multiplica los puntos de observación— también se perfilan los problemas materiales y la crisis de conciencia de la sociedad en que se escribe. Cierto, esta historia nueva se explica ampliamente por el desarrollo progresivo de la disciplina misma, cada vez más orientada tras la primera posguerra hacia una “historia social”, cuidadosa de analizar —a menudo con la ayuda de métodos *cuantitativos*— las diferencias de comportamiento de las masas. La simple crítica de los documentos “*seriados*” que emplea obliga a plantear el problema de los excluidos y de los mudos de la historia tradicional: ¿cómo utilizar un registro fiscal para reconstituir la población de una ciudad, cuando sólo aparecen en él los nombres de quienes pagaban efectivamente el impuesto? ¿Cuál era la proporción de quienes no tenían nada, y cuál era su peso en la vida de la ciudad? Pero el interés de los historiadores por los márgenes debe aún más, sin duda, a la evolución de su propia sociedad. Ya a fines del siglo XIX y a principios del XX, los historiadores se inclinaron hacia los vagabundos y los criminales del pasado: sufrían la doble inspiración de una tradición literaria dedicada al exotismo social —que se remonta al Renacimiento, y a la cual los románticos dieron un segundo impulso— y de los estudios jurídicos y *estadísticos* acerca de la criminalidad contemporánea. Pero influía, sobre todo, el peso de las masas desarraigadas por la *revolución* industrial, recientemente urbanizadas y fácilmente desclasadas. Por otra parte, el problema establecía una continuidad entre el pueblo menudo, el *popolo minuto* de las *ciudades* del Antiguo Régimen, y la clase obrera del mundo capitalista.

Se muestra una misma relación entre las dificultades de la economía occidental del período entre las dos guerras, los efectos políticos y sociales de la crisis de 1929 —basta pensar en *Las viñas de la ira* o en el teatro de Brecht— y el desarrollo, especialmente en Estados Unidos, de estudios *sociológicos* sobre la “marginalidad social”. Sin duda, aún era muy temprano para que la nueva historia social, demasiado joven todavía, pudiese integrar enseguida los aportes de estas investigaciones sociológicas: valga hacer notar, a título de referencia cronológica, que la creación de los *Annales*,

revista de historia económica y social que iba a desempeñar un papel muy grande en el desarrollo de las problemáticas nuevas, data también de 1929. Pero tras la Segunda Guerra Mundial, y más exactamente después de 1968, en los estudios históricos se impone el cambio de orientación del que se ha hablado, al mismo tiempo que una término nuevo, los “marginales”, se emplea por primera vez y simultáneamente como sustantivo en la gran prensa y en los trabajos de los historiadores. Tal coincidencia no resulta frecuente: merece explicarse.

¿Qué es un marginal?

El solo uso de este término evoca el potente movimiento contestatario que, en Estados Unidos primero y en Europa después, atacó los valores mejor establecidos de la civilización judeo-cristiana, del mundo capitalista y, en general, de las sociedades industriales y burocráticas: cada uno a su vez, *beatniks e hippies*, “comunidades” y “ecologistas”, han atacado con sus declaraciones y comportamiento la moral sexual tradicional y la institución de la familia; la ética del trabajo y la *ideología* del progreso; la ley de la ganancia, los despilfarros de la sociedad de consumo y la contaminación de una industria que todo lo invade. Esta marginalidad consciente y contestataria —cuyas formas varían desde la simple impertinencia hasta la no violencia de los pacifistas en los “acontecimientos” de mayo del 68— no hace más que revelar y denunciar a veces tipos de marginalidad o de exclusión menos abiertamente provocadores, cotidianamente sufridos y no voluntarios, pero aún mucho más importantes por el número de personas que supone y por la amplitud de la injusticia social, inherente al funcionamiento de las sociedades de las cuales son el vivo testimonio: abarca desde los ghettos negros de América del Norte y de África del Sur hasta las “favelas” de Brasil o las villas miseria de los “trabajadores emigrados” de Europa. Los dos fenómenos resultan bien distintos y de una escala muy diferente, pero en última instancia el sistema que los causa es el mismo. Por otra parte, “tomas de conciencia” y “tomas de palabra” ganan categorías nuevas: el “Black Power” americano, los movimientos feministas y los comités de prisioneros, denuncian cada vez más abiertamente las diversas formas de explotación, de dominación y de exclusión que están en la base de la reproducción del orden social.

En la noción de marginalidad se incluyen niveles diferentes

Hechas en bloque, estas observaciones no tienen otro objetivo que recordar, en primer lugar, que el historiador, conscientemente o no, le plantea al pasado las interrogantes que le brinda su propia sociedad. Muestran también la dificultad de una definición abstracta de los fenómenos de la marginalidad. No obstante, pueden *a priori* distinguirse numerosas nociones: la de marginalidad, que implica un *status* más o menos formal *en el seno* de una sociedad y traduce una situación que, en teoría al menos,

puede ser transitoria: más acá de la marginalidad, la noción de integración (o de reintegración), que indica la ausencia (o la pérdida) de un *status* marginal en el seno de la sociedad; y por el contrario, más allá, la noción de exclusión, que señala una ruptura —a veces ritualizada— respecto del orden social.

Es difícil aprehender el contenido mismo de estas nociones. Pero puede notarse, con Bronislaw Geremek, que ellas conciernen a dos planos de la realidad que no coinciden necesariamente: el de los valores socioculturales y el de las relaciones socioeconómicas.² Un individuo o un grupo puede participar de las relaciones de producción, aun rechazando de plano las normas éticas de su sociedad, o estando excluido de la jerarquía de valores de esa sociedad.

Una sociedad dada puede codificar los tránsitos de la condición de marginal a la de excluido, y darle la forma de un ritual: hay que tener cuidado de no olvidar la importancia concedida a la noción de margen en el análisis de los “ritos de tránsito”, que, según A. van Genep, comprenden sucesivamente tres etapas: separación, margen y admisión.

Habrà que pensar también en el modo en que estas condiciones se asumen: ¿son sólo soportadas —y en este caso, con qué grado de conciencia— o buscadas voluntariamente?

¿No habría que distinguir la posibilidad de una marginalidad individual, al lado de la existencia de grupos marginales?

En fin, ¿debe asumirse necesariamente que toda marginalidad es vil, rechazada a lo más bajo de la escala de valores por quienes la determinan? ¿No hay formas de marginalidad “positiva”?

Resulta evidente que estas interrogantes carecen de significado, si no se las somete a la prueba de lo real, en una sociedad histórica dada. La elección de la Europa occidental de los siglos XI al XVIII se nos impone, a la vez, por razones de especialización personal y porque, particularmente en este contexto, estudios importantes han hecho avanzar de manera considerable, en los últimos años, la historia de la marginalidad.

LOS MÁRGENES DEL MUNDO

No se trata aquí de discutir ampliamente acerca de la unidad histórica de la sociedad europea durante un período tan largo: bastará con notar la permanencia y la evolución de cierto número de rasgos *estructurales*: predominio de la agricultura sobre todas las demás actividades económicas; permanencia de las relaciones de producción, caracterizadas especialmente por la perennidad de las relaciones de dependencia entre los hombres; lento

² Bronislaw Geremek: *Les Marginaux Parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Flammarion, París, 1976.

desarrollo, a partir del siglo XI, de las ciudades y de la economía artesanal y mercantil; importancia de todo punto considerable de la religión y del poder ideológico de la Iglesia; desarrollo del Estado, desde fines de la Edad Media. En fin, una serie de “*crisis*” sucesivas, que son tanto de reorganización de estructuras, como de nuevas relaciones de producción —capitalistas—, nacen de esta sociedad y se afirman en los siglos XVIII y XIX.

Las tierras desconocidas, alimento para la imaginación colectiva

Es esencial destacar que este mundo, durante mucho tiempo, se sabía limitado en su *espacio*. Para tomar la palabra “margen” en su sentido original, este espacio está “limitado”. Está rodeado de tierras y mares desconocidos, cuyo conocimiento se difumina de manera progresiva a medida que se aleja del centro: vastas franjas inciertas, viveros de “mirabilla”, de maravillas y de prodigios, como Islandia, al oeste, donde los autores del siglo XII sitúan una de las posibles bocas del purgatorio; o incluso Irlanda, o el país de Gales, donde los romances corteses ubican el reino de Arturo y la búsqueda del Grial. Pues este flujo que rodea las tierras seguras como “el margen” —expresión de los copistas de la Edad Media— rodea el texto y limita la página, nutre una imaginación colectiva, cuyo descubrimiento progresivo de la Tierra no logra agotar tan pronto su exuberancia: puebla las riberas del océano Índico (representado cerrado y no abierto), el país de los negros etíopes, y pronto las “Indias Occidentales” —nuestras Américas— de monstruos que desafían la razón (aunque también ellos pasan por ser productos de la creación de Dios) o de Buenos Salvajes que parecían ignorar la Caída. En efecto, los europeos proyectan sus fantasmas sobre este “horizonte onírico” (Jacques Le Goff), mundo al revés donde reinan el oro, la abundancia y la libertad sexual; en este paraíso perdido, el nudismo, el incesto y el erotismo resultan cosas “naturales”.³ Pero este juego de espejos no es inocente: desde los márgenes del mundo, devuelve al corazón de los conflictos religiosos y sociales imágenes que, puestas al derecho, se tornan escenas de depravación en las acusaciones que enfrentan los herejes. En la penumbra de las “cavernas” y el secreto de las “sectas”, hermanos y hermanas, hijos y madres, ¿no mezclan sus sexos? Sin llegar hasta los confines imaginarios, el espacio conoce aún otros límites: como antaño la “Romania” se definía en oposición a los “bárbaros”, la cristiandad occidental está, según las épocas, rodeada de “paganos” (los escandinavos, los húngaros de la alta Edad Media), de “cismáticos” (los bizantinos) y, sobre todo, de “infieles” (los musulmanes). Con estos últimos, nada de contactos regulares, salvo, precisamente, en los márgenes geográficos y culturales: España, Sicilia, la Tierra Santa. Pero la marginalidad se torna bien pronto exclusión: la conclusión de

³ J. Le Goff: *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1977.

la Reconquista española en el oeste, la pérdida de los Estados latinos de Oriente y el empuje turco al este, borran en la época moderna el flujo de las fronteras medievales: con el “berberisco”, pirata y saqueador del litoral, ya no hay otro diálogo posible que el de las armas.

Fronteras interiores

Occidente tiene un número infinito de márgenes, o mejor de marcas, de zonas fronterizas para emplear una expresión de la época, en el interior mismo de su espacio. Este espacio es de los más divididos: nada de “economía de mercado” capaz de unificar todo el mundo conocido, a despecho de un comercio lejano, pero que sólo tendrá que ver con productos muy particulares, y, ante todo, las especias.

La palabra “marca” tiene acepciones incontables, que muestran otros tantos espacios yuxtapuestos e imbricados: así, un reino tiene sus marcas (en la época carolingia son zonas intermedias conquistadas a los paganos y confiadas a un conde o a un “marqués”) y un simple dominio señorial las suyas, testigo esta cláusula de una donación del siglo XIV: “ítem cien arpentas de bosque, de setos, matorrales, Marcas, etc.” Avanzando y retrocediendo a medida que lo hace la extensión variable de los cultivos, esta franja de matorrales y de bosque separa el mundo de los hombres —pueblos y aldeas— del mundo salvaje: la *gaste forêt* de los romances corteses, el espacio no domesticado, guarida de fieras, de seres demoníacos y de bandidos; pero la foresta está atravesada por claros donde trabajan los carboneros y oran los eremitas retirados al “desierto”, esos marginales por excelencia de la cristiandad medieval: en su descripción del país de Gales a fines del siglo XII, Giraud de Bari dice explícitamente que quienes viven en los claros, a la manera de los eremitas solitarios, viven “en el margen (*i margine*) de la foresta”.

En otras partes, la foresta cede lugar a la landa y a las montañas, pero aquí todavía se anima toda una vida en el margen: la de los pastores que conducen los rebaños de los aldeanos, pero cuyo aislamiento prolongado, la sola compañía de sus bestias y el conocimiento de un saber del cual los otros están excluidos, los rodea de un halo de misterio y los empuja a comportamientos anormales:⁴ a inicios del siglo XIV, entre Cataluña, al alto Ariège y el Rosillón, los pastores divulgaron, al ritmo de las sonajas y el paso del rebaño, la herejía de los cátaros. En su vida *sexual*, los hombres se adaptan también a su soledad: hasta la época del “Padre Padrone”,⁵ en la Cerdeña contemporánea, la “bestialidad” era el pecado más grave.

Más cerca de los lugares habitados, en los márgenes de las villas y aldeas, he aquí al fin los molinos que giran en la corriente del río o con el

⁴ Kayser-Guyot: *Le Berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*, Klincksieck, París.

⁵ *Padre Padrone* es el título de una película italiana reciente.

viento de las colinas. El molinero, maestro de un saber *técnico*, propietario o con más frecuencia arrendatario de la más imponente e indispensable máquina de la sociedad, resulta también un marginal.⁶ No es casual que se le halle a veces asociado a la herejía, y Carlo Ginzburg pudo reconstituir recientemente, según los archivos de la Inquisición italiana del siglo XVI, la cosmología que uno de ellos se había forjado, tomando prestado a la vez de las representaciones de la *cultura popular* y de las briznas de la cultura erudita que le habían llegado.⁷

Rechazo a los marginales

Del siglo XI al XIII, la Europa occidental conoce un conjunto de mutaciones económicas, demográficas, sociales e intelectuales de primera significación. Los reajustes más o menos violentos de la estructura social originan nuevos fenómenos de marginalización, pero también permiten la integración de todo tipo de marginalidades, cuyo papel resulta esencial en la constitución de esta nueva sociedad.

Las villas, reductos de marginalidad en la sociedad feudal

En un mundo donde, desde el fin de la Antigüedad y las invasiones bárbaras, el campo y las grandes extensiones forestales habían retomado sus derechos, el renacimiento de las *villas* constituye un aspecto esencial de estas mutaciones. Por sus actividades, su apariencia, sus habitantes, su derecho, la villa constituye, en primer lugar, un cuerpo marginal en la sociedad feudal. Claro que habría que matizar esta afirmación. Pero es significativo que los historiadores hayan debatido largamente acerca del papel que pudieron haber desempeñado los marginales en la creación de las villas: “pies polvorientos” —mercaderes sin vínculo que iban a donde los llevase el camino—, extranjeros, siervos, fugitivos que ponían su esperanza de liberación en “el aire de la villa”. Siempre ocurre que el desarrollo de la villa estimula y supone la actividad de nuevos grupos sociales, asumidos como sospechosos al principio, pero cuya presión termina por transformar la jerarquía social y la escala de valores.

Desde la alta Edad Media ya pesaban sobre diversas actividades ciertos “tabúes”, que subsisten tras el Año Mil, pero cargándose de contenidos sociales nuevos. En el amplio abanico abierto de los *oficios* urbanos, ciertas actividades se juzgan deshonestas (*mercimonia inhonesta*), aun cuando concretamente desempeñen un lugar esencial en la economía urbana. Ello ocurre con las profesiones de carnicero, de descuartizador, de verdugo, que ponen al operario en contacto con la sangre; es significativo que en algunas

⁶ C. Rivals: *Le Moulin à vent et le Meunier dans la société française traditionnelle*, Serg, Ivry, 1976.

⁷ C. Ginzburg: *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del 500*, Einaudi, Turín, 1976.

villas, la casa del verdugo se edifique contra la muralla, pero en el exterior de la ciudad. Los oficios que tienen relación con la impureza conocen el mismo descrédito: los basureros —que vacían los fosos albañales—, así como los obreros textiles, bataneros y tintoreros; “uñas azules”, parecen contaminados por su trabajo, y el nombre mismo de tejedor deviene sinónimo de herético. Los oficios generados por el auge de los cambios, pero que suponen la manipulación corruptora del dinero, inspiran igualmente desconfianza y reprobación; tal resulta el caso de los mercaderes y, sobre todo, los prestamistas, calificados todos de “usureros”. Contra ellos pesa aún otra acusación: especulan sobre el *tiempo*, lo venden de alguna manera, mientras que el tiempo pertenece a Dios. La villa desarrolla otros comercios: el de la prostitución, que encarna a los ojos de la Iglesia el vicio del lujo y la venta de los encantos de su cuerpo, obra de Dios. Hay, en fin, quienes venden sus palabras y su saber: en primer lugar, los hombres de ley, los abogados, de quienes una colección de adivinanzas del siglo *xv* denuncia todavía el comercio fraudulento:

“Pregunta: ¿Qué gentes en este mundo venden más caro lo que todos los días se les presta?”

“Respuesta: Los abogados y procuradores, que caramente venden su palabra”.

Pero la acusación concierne, sobre todo, a los “intelectuales”, extraños a las escuelas monásticas y desprovistos de prebendas canónicas, quienes no tienen otros medios de subsistencia que las gratificaciones de sus alumnos. Pero la *ciencia* pertenece a Dios, y no puede venderse. La marginalidad de estos maestros no sólo se inscribe en el contenido de su pensamiento —se sabe lo que le costó a Abelardo—, sino también en el espacio de su enseñanza: en París, habiendo abandonado la Île de la Cité y la escuela del capítulo de Notre-Dame, maestros y discípulos se expandían sobre los puentes,⁸ antes de conquistar la colina de Sainte-Geneviève.

La gran integración por el trabajo

Nacidos de la villa o desarrollados por ella, la mayoría de esas actividades no tardan, de hecho, en integrarse a su sistema de valores. Ante todo, gracias a la eclosión de una *ideología* del trabajo. Pero esta última permite la recuperación de todo un conjunto de categorías sociales esenciales al funcionamiento de la sociedad urbana, ella misma va a justificar, a corto plazo, la marginalización —entiéndase la exclusión— de otras categorías ya juzgadas “inútiles”.

El trabajo, tal como lo entendemos hoy y desde esta época, no tenía hasta entonces nombre. Los términos que más se acercaban (*labor*, *opus*) ponían, ante todo, el acento sobre la pena física y moral, consecuencia del

⁸ El nombre de uno de ellos, Adam du Petit-Pont, merece la pena apuntarlo.

Pecado Original, o, en el mejor de los casos, sobre la ofrenda hecha a Dios con todo su esfuerzo (el *opus Dei*, la liturgia de los monjes). Pero a favor del reinicio de los intercambios comerciales, de una división creciente del trabajo —sobre todo, en la villa—, de la presión de nuevas categorías profesionales, pronto aparece que el trabajo posee un valor material. De ahí la posibilidad de vender su trabajo y de comprar el trabajo de otros a cambio de dinero. De ahí también la necesidad de releer las *Escrituras* para encontrar en San Pablo la legitimación del trabajo y los trabajadores: “Aquel que no trabaje no comerá”.

Corresponde justamente a los nuevos “intelectuales”, los maestros de las escuelas urbanas y pronto de la universidad, elaborar una ideología del trabajo que dé su lugar en la jerarquía de valores de la sociedad a quienes, por razón de su oficio, aún están privados de ello: el mercader y el mismo intelectual realizan un trabajo y merecen, por consiguiente, un salario.⁹ La prostituta, según el dominico Thomas de Chobham, puede legítimamente esperar obtener el “justo precio” por sus encantos, al menos si no intenta engañar al cliente maquillándose para parecer más joven. Y pronto la prostituta formará parte plenamente del paisaje urbano: a mitad del siglo XVI, el estudiante de Basilea, Thomas Platter, anota en su diario de viaje que “no se puede atravesar el puente de Avignon sin encontrar dos monjes, dos asnos y dos putas”. En el siglo XV, como lo ha mostrado hace poco Jacques Rossiaud,¹⁰ todas las villas del sudeste de Francia tienen una “casa común” pública, situada bajo la vigilancia de las autoridades, numerosos burdeles y saunas, cuyos propietarios son con frecuencia notables e, incluso, prelados —como el obispo de Lyon— y, en fin, una multitud de “muchachas” que ejercen en su casa. En realidad, las prohibiciones éticas y religiosas se limitan a poca cosa: simplemente hay que abstenerse de “ir a la sauna” durante la Semana Santa y Navidad...

Este esfuerzo de legitimación resulta más difícil en el caso de los usureros. Pero la evolución económica ayuda, al disociar muchos tipos de préstamos: por una parte, el crédito unido a los intercambios comerciales, fácilmente camuflado en el tráfico de las letras de cambio, que hacen la fortuna de los hombres de negocios italianos, de quienes el Papa toma prestado sin escrúpulos; por otra, los préstamos de consumo con tarifas muy elevadas, mal tolerados y a menudo dejados a la actividad de los judíos. Al mismo tiempo, ciertos factores religiosos actúan también en favor de las profesiones “deshonestas”: el auge de la casuística, suscitada en parte por todos estos “casos” nuevos que hay que regular con urgencia, permite a los confesores ser más indulgentes, y cuando en el siglo XII se precisa la creencia

⁹ J. Le Goff: *Les intellectuels au Moyen Age*, Le Seuil, París, 1957.

¹⁰ J. Rossiaud: “Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle”, en *Annales E. S. C.*, 1976.

en el purgatorio, se abre para los mismos usureros una vía sin duda indirecta, pero bastante segura, hacia la salud.

Sin embargo, quedan incontables “restos” más difícilmente asimilables, como los *goliards*, quienes pertenecen al mundo palpitante de los pobres escolares errantes, laicos mezclados con clérigos, de *status* incierto. Cantan las alegrías de la taberna y del amor, a riesgo de perder su alma: “Más ávido de voluptuosidad que de salud eterna, muerta el alma, no me preocupo más que de la carne”.

En los siglos XI y XII, mientras que el auge de Occidente no parece aún tener límites, la integración de todas las marginalidades domina, de lejos, sobre las negativas y los rechazos, la marginalización de unos y el repliegue sobre sí de otros: es el tiempo de las Cruzadas y la conquista de la Tierra Santa; cuando los intelectuales, como Geoffrey de Monmouth, Gervais de Tilbury o Giraud de Bari, recogen los relatos maravillosos de la cultura popular; cuando el movimiento eremita y la fundación de nuevas órdenes religiosas absorben las tendencias heterodoxas; el momento en que la Iglesia intenta convencer a los judíos —cuyo movimiento intelectual de la Cábala no tiene nada que envidiar a la filosofía cristiana de la época—, más que tratar de convertirlos por la fuerza. La *persuasio* domina aún sobre la *coercitio*.

Iglesia y Estado aliados

En el siglo XIII, esta expansión marca el paso en todos los campos: cruzados y peregrinos afluyen de Tierra Santa, y en el mismo momento, heréticos, leprosos y judíos son definitivamente rechazados.

Se inventa el antisemitismo

Hasta entonces, los judíos no se distinguían apenas del resto de la población: hablaban la lengua de todos, pues el hebreo es sólo una lengua culta y litúrgica; no llevan ningún signo particular, se dedican a la agricultura, al artesanado, al comercio, a la medicina y pueden incluso, hasta 1229 en Francia, asumir un oficio público.¹¹ Ciertamente, ya son marginalizados en su *status*, pues no son *de communione Ecclesie*; o sea, de la comunidad cristiana (y, por consiguiente, no pueden ser excomulgados). Resultan excluidos progresivamente.

Pueden verse los primeros signos de esta exclusión en las acusaciones que se hacen a los judíos de asesinatos rituales de niños cristianos: desde fines del siglo XI en Renania, en la época de la primera cruzada; en el siglo XII en Alemania, más discretamente en Francia del norte y en Inglaterra, y en el XII hasta en Languedoc.¹² Esta acusación y la de haber profa-

¹¹ B. Blumenkranz: *Histoire des Juifs de France*, Privat, Toulouse, 1972.

¹² B. Blumenkranz: “Juifs et judaïsme en Languedoc”, en *Cahiers de Faujeaux*, Privat, Toulouse, 1977.

nado la hostia se repiten cada vez con más frecuencia, y desencadenan las masacres de los judíos.

En el mismo momento, la Iglesia —en el IV Concilio Ecuménico de Letrán en 1215— impone a los judíos una vestimenta especial, que sin duda llevaban ya en Renania: en las miniaturas del *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg (1195), los judíos aparecen con barba, briznas de paja sobre la ropa y sombrero puntiagudo. En 1269, San Luis los obliga a llevar la *rue!le*¹³ —pequeños círculos de tela roja cosidos sobre la manga—, que Felipe, *el Hermoso*, en 1285, les obliga a comprar: los judíos se convierten en materia fiscal.

Al mismo tiempo, tienden a ser reagrupados por la fuerza en un barrio específico, antepasado del ghetto. Así ocurre en Perpignan desde 1243, y en el reino de Francia desde 1294. Tienen sus carnicerías, sus baños, sus sinagogas, mientras se especializan en ciertas actividades, como el préstamo a interés. Nadie vacila en recurrir a ellos para los préstamos, pero se evitan los contactos más íntimos por temor a una especie de contagio: si un judío toca una mercancía en el mercado —en especial, alimentos— está obligado a comprarla.

De hecho, el rey o el príncipe, celoso de “sus judíos” para presionarlos mejor, les quita el dinero que ganan como precio por su protección. Si, en la Francia del siglo XIV, la exclusión toma la forma concreta de la expulsión, una de las razones es sin duda que los judíos, arruinados por todas estas punciones fiscales, no tienen ya ningún interés material a los ojos del rey. Pero los “llamados” periódicos a los judíos aseguran otras tantas entradas de dinero fresco: expulsados del reino en 1306 por Felipe, *el Hermoso*, los judíos son tolerados de nuevo de 1315 a 1322. En esta última fecha, acusados con los leprosos de haber envenenado los pozos, son masacrados por los Pastorcillos, y los sobrevivientes expulsados. De nuevo tolerados a partir de 1358, son echados definitivamente del reino en 1394, y se refugian en los países limítrofes: la Lorena, el Delfinado, el Condado, la Saboya, donde, a fines del siglo XV, son objeto de nuevas persecuciones. En la época moderna, la anexión de esas provincias los hace entrar en los límites del reino, pero tuvieron que esperar a la Revolución y al Imperio para devenir ciudadanos con iguales derechos. Mas, bajo el pretexto de la emancipación y la igualdad, el Estado centralizador niega sus diferencias: si renuncia a la exclusión de los judíos, quiere su asimilación.

Perseguidos al mismo tiempo que los judíos en 1321, los leprosos no están exactamente en la misma situación.¹⁴ Al ser cristianos, no están excluidos de la comunión de la Iglesia. Pero lo están de la sociedad de los hombres, antes que los judíos y más radicalmente que ellos. En los siglos XII y XIII,

¹³ V. Robert: *Les Signes d'infamie au Moyen Age*, Memorias de la Sociedad Nacional de los Anticuarios de Francia, 1888.

¹⁴ A. Bourgeois: *Psychologie collective et institutions charitables. Lépreux et maladreries du Pas-de-Calais*, Arras, 1972.

los leprosos se multiplican en las encrucijadas de los caminos y en los confines de los territorios, donde los leprosos están reclusos lejos del mundo. No se da ningún cuidado a esos enfermos: esas fundaciones inspiran el temor al contagio, la caridad de los donantes o la esperanza de ser recompensados por sus beneficios en el más allá. El leproso es el “pobre de Cristo” por excelencia, y vendar sus llagas o darles un beso, como lo hace Luis IX, es digno de un santo. Sin embargo, la lepra resulta también la prueba corporal del pecado: la corrupción de la carne manifiesta la del alma. Por ello encerrar a los leprosos es un modo de condenarlos por sus supuestas faltas, o por los pecados cometidos por todos, que sólo ellos van a expiar. El vocabulario de su exclusión es de naturaleza jurídica: un “sospechoso” de lepra se somete a una verdadera investigación, y si se declara “leproso y condenable”, es arrancado del mundo por un ritual de *separatio*, que se asemeja a la liturgia de los difuntos. Una orden judicial le comunica su expulsión, y es conducido a una *maladrerie*, donde una nueva ceremonia lo integra a la comunidad de los leprosos. De hecho, no todos los leprosos son encerrados en las *maladrieres*, e incluso quienes están en ellas pueden ir a mendigar a la villa en ciertas fiestas. Pero su traje particular (capuchón, cuello de tela blanca), su capacho y, sobre todo, el tintineo de sus campanillas, los anuncian de lejos y permiten distinguirlos. En la baja Edad Media, los leprosos parecen tanto más ricos cuanto la regresión de la lepra los vacía poco a poco. Esta riqueza excita la codicia: en 1231-1322, los leprosos son acusados de haber envenenado los pozos, y el rey de Francia hace confiscar los bienes de las *maladrieres*. En los siglos XVI y XVII, la lepra se extingue de manera progresiva en Europa, pero en los márgenes de las ciudades permanece el recuerdo y el espacio dejado vacante de la reclusión...

Salida de la marginalidad, la herejía ganará

Los herejes también están “afuera”. *Compelle intrare*, había dicho San Agustín: forzados a entrar. Pero en la primera mitad del siglo XI, luego en el XII (patarinos milaneses, valdenses lyoneses, cátaros italianos y languedocinos) y hasta el siglo XV (hermanos del Libre Espíritu en Renania, husitas en Bohemia), las herejías resurgen. Hecho nuevo, son herejías “populares”: conciernen, ante todo, a los laicos y con frecuencia, incluso, a las capas inferiores de la sociedad. En el siglo XIII, la Iglesia pone en funcionamiento el tribunal de la Inquisición que, con el apoyo de los poderes seculares, envía los herejes a la hoguera. Al menos, ésa es la suerte que espera a los relapsos y los obstinados “pertinaces”, pues de los otros la Iglesia exige mejor una expiación más larga: sea el “muro”, la prisión de por vida, o el hábito de penitente, cuyas dos cruces amarillas, una sobre el pecho y la otra sobre la espalda, identifican al antiguo hereje.

Ninguna herejía medieval pudo resistir por largo tiempo a la coalición de la Iglesia y el Estado: hubo que esperar a la Reforma protestante para asistir a una victoria de la herejía. Pero ya ésta ha cambiado de naturaleza:

salida de su marginalidad, no la domina más que con el apoyo de los poderes seculares opuestas al Papa. La herejía misma se transformó en Iglesia, segregando a su vez sus propios herejes, como Michel Servet,¹⁵ condenado por Calvino. A decir verdad, el tiempo de las herejías había pasado: se abre la época de las sectas. Estos grupos de conversos (cuáqueros, mormones...) no buscan, como los herejes de la Edad Media, reformar la Iglesia, sino pretenden formar otras tantas Iglesias nuevas. Siguen siendo marginales, pues siguen un ideal religioso en un mundo que lo es cada vez menos.

La delincuencia, el crimen, la pobreza

En los siglos XIV y XV, la exclusión se hace masiva. La “crisis” del siglo XIV y desde el comienzo la tragedia de la Peste Negra, suscitan y revelan nuevas formas de marginalidad que, hasta el fin de la época moderna, pesan de manera considerable sobre la evolución social: mendigos, vagabundos, criminales obsesionan a la gente y provocan actitudes de defensa y rechazo.

La pobreza no es cosa nueva en Occidente. Pero, más dominada y menos temida sin duda, aparece en la alta Edad Media como un don de Dios, una posibilidad de salud ofrecida tanto a los débiles, en su prueba, como a los poderosos, gracias a una caridad ritual que supone justamente que el número de pobres no aumenta: en la institución de las “matrículas” monásticas, un número fijo de mendigos tiene derecho, en ciertas festividades, a la limosna de los monjes.

El vagabundeo no constituye ya un fenómeno nuevo: desde las “Grandes Invasiones” y las migraciones de la alta Edad Media, la movilidad de los hombres es extrema, y todavía se acrecienta del siglo XI al XIII, gracias al auge de campos y villas. No obstante, los desplazamientos se enmarcan con frecuencia en instituciones que aseguran mal que bien su control; peregrinajes de corte religioso, o *valets* y “compañeros”, haciendo su “vuelta a Francia”.

Hay pobres verdaderos y pobres falsos

Pero las dificultades materiales de la baja Edad Media hacen de la miseria un fenómeno sin precedentes. Ocurre en primer lugar en los campos, pero bien pronto también en las *villas*, que el éxodo rural hincha de multitud de mendigos. Las instituciones caritativas tradicionales no pueden hacerles frente: se impone una distinción entre los “verdaderos pobres” (lisiados, ciegos...), los únicos que deben ser socorridos y que para ello reciben una insignia, marca de su privilegio, y los “mendigos válidos”, quie-

¹⁵ M. Servet (1511-1553), médico y teólogo español, escandalizó a los protestantes con sus obras: *De trinitatis erroribus* (1531) y, sobre todo, *Christianitatis restitutio* (1553), en las cuales atacaba violentamente la institución de Calvino. Este último lo acusó ante el Gran Consejo cuando estaba de paso en Ginebra: fue condenado a la hoguera.

nes podrían trabajar y roban las limosnas debidas a los “verdaderos”. La asistencia a los primeros —cada vez más a cargo de autoridades seculares— va pareja con la persecución de los segundos. Al terminar la Peste Negra, en la mayoría de los países de Europa, las ordenanzas —como la de Juan, *el Bueno*, en 1315 en Francia, o el *Statute of Labourers* en Inglaterra— prescriben expulsar de la villa a los mendigos válidos y los vagabundos. Estas medidas están destinadas a influir sobre el mercado de la mano de obra; en especial, en los campos, donde el alza estructural de los salarios se amplifica por la crisis *demográfica*. Bien pronto, las autoridades intentan poner a los ociosos a trabajar por la fuerza, obligándolos, por ejemplo, a limpiar los fosos albañales de la villa por un salario reducido.¹⁶ El mundo de la miseria se identifica sobre todo —con razón objetiva o sin ella— con el del crimen: a los ojos de una justicia cada vez más centralizada (las justicias señoriales se esfuman ante la justicia real), para la cual la tortura resulta el medio normal de obtener confesiones (sobre todo, de personas “de poco renombre”), el pobre es un ladrón en potencia. Estas medidas concretas son orquestadas por toda una literatura de ficción acerca de los pobres: Eustache Deschamps, en Francia; el autor anónimo del *Liber vagatorum* en Alemania hacia 1500; Teseo Pini y su *Speculum Cerratanorum* en Italia, hacen el inventario de todas las categorías de falsos mendigos, quienes, por diversos medios artificiales, intentan apiadar a los fieles a la salida de las iglesias. Mezclando la atracción por el exotismo al temor de los poseedores, los autores también redactan glosarios de la lengua de los vagabundos, de la jerga de los profesionales de la mendicidad y el crimen: desde esta época, para las clases dirigentes y sus voceros, “los bárbaros están en la villa”.

También están afuera: bandas de pícaros y de bandidos que roban a los viajeros, héroes de la novela picaresca española; aventureros envueltos en grandes capas y fieltros empenachados como los que aparecen en los grabados de Jacques Callot (1622). La guerra hace la fortuna de estos hombres de armas familiarizados con la violencia, pero cada tregua los arroja de nuevo a los caminos. La existencia de esos mercenarios temporales ilustra bien la evolución del arte militar: ya no es la época del *ost* feudal,¹⁷ ni todavía la del ejército regular.

El ideal de la pobreza voluntaria

Las ordenanzas de las autoridades y la literatura sobre los mendigos y los vagabundos, buscan imponer el valor ético del trabajo. Desde este punto de vista, es esclarecedor seguir la evolución de las actitudes respecto de las pequeñas comunidades renanas o flamencas de beguinas y begardos.

¹⁶ J.-P. Gutton: *La Société et les pauvres, Lyon, XVIII^e siècle*, Éditions Les Belles Lettres, París, 1970.

¹⁷ El *ost* es el término que designa el ejército en la época feudal: el servicio militar que se le debe a un señor feudal.

En el siglo XIII, estos pequeños grupos de laicos participan del vasto movimiento social y religioso que enarbola el ideal de la pobreza voluntaria y que da también nacimiento a las órdenes mendicantes. Pero los habitantes de los beginajes son laicos, cuyo modo de vida para religioso no es aprobado de manera oficial por el Papa: ni verdaderamente clérigos ni verdaderamente laicos, son “marginales entre los dos”. En el siglo XIV son acusados con frecuencia de herejía, generalmente por error. En el siglo XV, los mismos clérigos les reprochan en esencia mendigar, cuando podrían trabajar. Hacia 1500, Thomas Murner se queja de que no resultan “útiles ni a Dios ni al mundo”, como para identificarlos mejor con los pícaros, quienes en la misma época también son llamados “inútiles al mundo” en París. En un poema satírico, el mismo autor también quiere desterrar a las beguinas “a Portugal”. Pero esto es pura ficción literaria: en plena decadencia, desde los inicios del siglo XV —ante todo, porque ese modo de vida marginal no corresponde ya a los valores éticos de la época—, el movimiento desaparece casi por completo a inicios del siglo XVI.

Pero otros marginales aparecen en este período: los cingaros. Cuando los primeros grupos de “bohemos”, o de “egipcios” —venidos de hecho del Peloponeso, o “Pequeño Egipto”, y de Rumania—, llegan a Europa Occidental a inicios del siglo XV (su presencia es notada cerca de Lyon por primera vez en 1419), la atracción del exotismo y de la caridad respecto de aquellos a quienes se consideran como peregrinos, domina sobre la desconfianza. En 1427, el Burgués de París anota con interés en su diario que sus mujeres tienen “los cabellos negros como la cola de un caballo” y grandes anillos en las orejas. Pero si las municipalidades les ofrecen víveres, también les prohíben franquear el recinto de las villas y toman bien pronto el hábito de pagarles para hacerles abandonar el lugar.¹⁸

A partir del siglo XVI, las autoridades los identifican explícitamente con los “pícaros y vagabundos”, no teniendo “ni profesión ni domicilio”, y el intendente del Béarn declara: “Rigurosamente hablando, no es el nacimiento lo que hace de alguien un bohemio, sino la profesión de vagabundo”. Según la ordenanza de 1682, los hombres deben ser enviados a galeras, las mujeres afeitadas y desterradas y los niños encerrados en el Hospital.

Los tiempos del “encierro”

En la época moderna, el orden se afirma, más que nunca, oponiéndose. Desde fines del siglo XV hasta inicios del XVII, la persecución de la hechicería se generaliza. Caso límite si se quiere, pues los hechiceros no tienen otra realidad que la de la imaginación colectiva; pero todo el procedimiento de los inquisidores, luego de los magistrados, tiene el propósito de llamar la

¹⁸ F. Vaux de Foletier: “Les Tsiganes dans l’ancienne France”, en *Connaissance da monde*, 1961.

atención, aislar y fabricar el personaje de la hechicera, con el fin de quemarla en nombre de la ortodoxia (la brujería se consideró primero como herejía) para la defensa del orden social (el mundo de la hechicera aparece como una contra-sociedad) y en virtud de una racionalidad urbana cada vez menos apta para entender la cultura campesina. Durante el siglo XVII, en las obsesiones de la elite, la hechicería cede su lugar a la posesión. Pero lo irracional ocurre esta vez en la villa, y además no resulta masivo, sino de pequeños grupos, como el de las Ursulinas de Loudun.¹⁹ Entre jueces y acusados se reduce la distancia social y cultural, lo que autoriza también un cambio en la actitud de los primeros: la posesión constituye un espectáculo cerrado sobre sí mismo y un objeto de discurso. La guerra declarada en campo abierto contra las multitudes de hechiceros puede terminar.²⁰

El hospital-prisión no cura, aísla

En efecto, la edad clásica es la del “encierro”. La expulsión de los mendigos no basta para exorcizar el miedo del crimen, ni satisfacer el deseo de higiene social: ahora son encerrados.²¹ En 1657, en París se crea el Hospital General, bien pronto reproducido en todo el reino. La recuperación de los bienes de los leprosos y la sistematización de ese viejo modelo de reclusión por el poder real, están detrás de esta reforma. En esos hospitales-prisiones no se trata de medicina, sino de coerción. El sin trabajo es alimentado, pero pierde su libertad. Sólo en París, en algunas semanas, son encerradas de 5 000 a 6 000 personas. La evolución es la misma en toda Europa: *Zuchthäuser* (casas de corrección) en Alemania, *workhouses* en Inglaterra, son la expresión de una misma política. Esta reclusión no sólo tiene por objetivo asegurar la paz social. También quiere, mediante el trabajo forzado, reformar moralmente a los pobres. Sobre todo, el espacio cerrado de la reclusión delimita el campo diversificado de lo irracional y de la inutilidad social: en el Hospital General se encuentran los lisiados, los mendigos, los baldados y los locos. En la Edad Media, los locos —salvo los frenéticos peligrosos, quienes eran “atados”— estaban sin duda mejor integrados a la sociedad, aunque fuesen también “marcados” como tantos otros marginales:²² como lo sugiere, por ejemplo, la *Folie Tristan* en el siglo XII, los locos eran tonsurados. Pero su locura e, incluso, su marca misma resultaban ambiguas: la “locura de Cristo” —tema fundamental que molesta a la Iglesia institucional a todo lo largo de su historia— y el tipo de santo “loco de Dios”, que recorre mal que bien la literatura religiosa desde los siglos XII al XIII, van en el sentido

¹⁹ Michel de Certeau: *La Possession de Loudun*, Julliard, París, 1970.

²⁰ R. Mandrou: *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Plon, París, 1968.

²¹ M. Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975.

²² M. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, París, 1961.

de una valoración muy positiva de la locura. Aun en el Renacimiento, el personaje del “loco del rey” es el único acreditado —gracias a su *status* particular— para decir las verdades que los otros deben callar, y Erasmo escribe el *Elogio de la Locura*. Pero en el mismo momento, la *Nave de los locos*²³ de Sébastien Brant traduce, a su manera, un procedimiento de exclusión: como el cuerpo maldito de los suicidas, encerrado en un tonel que el río lleva hacia el mar, la nave de los locos es confiada al hilo de agua, y la ciudad se desembaraza de ellos. En el siglo XVII, el loco es internado al fin, y ello es nuevo. En la Edad Media, los locos no suscitaban la vergüenza de sus parientes y no eran escondidos. En la época moderna, mientras que el castigo a los criminales es público (pues debe ser ejemplar y funge también como espectáculo político, en el cual el poder hace alarde de su fuerza), el loco, testigo de una inhumanidad devenida insostenible y desposeído de todo valor ejemplarizante, debe ser escondido. De un golpe ya no se reconoce como sujeto, sino se reduce al estado de objeto ofrecido al ejercicio de un poder, aunque sea el de la medicina. En este sentido, el hospital psiquiátrico deviene el heredero del Hospital General.

Los factores de integración

Del siglo XI al XVIII, ¿qué tendencia global se desprende de la complejidad de actitudes observadas y de la variedad de categorías marginales tomadas en cuenta? Dos hipótesis, necesariamente esquemáticas y simplistas, parecen imponerse: la hipótesis de una sociedad cada vez más “exclusiva”, en que tras una primera fase de integración sistemática, correspondiente al establecimiento de la sociedad nueva de los siglos XI y XIII, sigue una larga fase de exclusión cada vez más severa y, por último, una fase de “encierro” generalizado. Y la hipótesis de una acumulación progresiva de tipos marginales cada vez más numerosos y diversos, pues, *grosso modo*, al pasar el tiempo se observa una multiplicación de marginalidades nuevas, débilmente compensada por la desaparición de grupos marginales más viejos (aquí se trata sólo del caso de las beguinas y de los begardos en el siglo XV, luego de los hechiceros y los leprosos en el XVII). Pero cuidemos de retener sólo de esta evolución a los rehusados y rechazados: no pueden disociarse las fuerzas de integración que actúan en el mismo momento y se desarrollan paralelamente a los factores de exclusión. Es el caso, ante todo, de la *familia*, sobre la cual los historiadores de la marginalidad han contribuido en estos últimos años a sacar a la luz funciones múltiples y de enorme importancia. En las biografías de los marginales, la ruptura de los lazos familiares marca, a menudo, el inicio de una carrera vagabunda o criminal. El alejamiento de la

²³ La *Nave de los locos* es un poema satírico (1494) en el cual el autor, el alsaciano S. Brant, se burla de las aberraciones de los cinco sentidos. Un cuadro de Jerónimo Rosco que lleva el mismo nombre está inspirado en esta obra (en el museo del Louvre).

familia caracteriza también la marginalidad en principio provisional: la de los *vagi scolari* y otros *povres escoliers*, la de los clérigos errantes por falta de beneficio, la de los compañeros de la Vuelta a Francia. Pero también aquí la familia retoma sus derechos: el aprendiz o el compañero se integra a la familia de su maestro, habita bajo su techo y está sometido a su autoridad. Además de la familia, otras estructuras de integración previenen la marginalización y la desvían a veces: en el pueblo o en los barrios de las villas, las “abadías de la juventud” limitan la violencia y los desbordamientos juveniles; por ejemplo, en los *charivaris* —manifestaciones ruidosas, colectivas y rituales de reprimenda y locura—, los jóvenes, con frecuencia los principales actores, hacen el aprendizaje de las reglas sociales a la vez que ejercen una forma de justicia contra quienes han infringido las normas de la comunidad. Hay que citar, en fin, las estructuras de integración más institucionales que se han elaborado conscientemente por las autoridades y con frecuencia sobre el modelo de la familia: formas de “seudoparentesco” que palian la falta de lazos familiares o bien refuerzan los efectos en un mismo proyecto de contexto social; así las órdenes franciscanas o dominicas presentan garantías de ortodoxia que los beguinajes no oficiales no parecen ofrecer. A todo lo largo del período, las múltiples confraternidades de parroquias, de banjos o de oficios, han retenido en sus redes una parte siempre importante de la población. Debe mencionarse, en fin —paralelamente al desarrollo del compañerismo del cual ya se ha hablado—, el papel de los colegios universitarios como medio de control de la población turbulenta de los “escolares”. Los marginales son justamente aquellos que escapan a todas estas estructuras de integración numerosas y complementarias. A-sociales, lo son por relación a la sociedad dominante. ¿Quiere decir que no tienen en su medio reglas sociales propias? O por el contrario, ¿hay que pensar que forman una “contra-sociedad”?

UN MUNDO PARALELO

Para la sociedad dominante, los marginales se definen negativamente: son gente “sin domicilio fijo”, “que viven en todas partes”, “gentes sin vínculo”, “inútiles al mundo”.

No obstante, un simple examen del espacio de la marginalidad revela ya la existencia de un tejido “paralelo” de relaciones impenetrables entre sí: en la baja Edad Media, en Strasbourg, las pequeñas casas de las beguinas se agrupaban en torno a los conventos de las órdenes mendicantes. Otro caso, mucho más claro aún, es el de los ghettos judíos. Más diseminado está en la *villa* el *espacio* de la mendicidad, de la prostitución y del robo: pero esta nebulosa de traspatios y de callejuelas mal afamadas —donde los eruditos, a partir del siglo XVII, imaginan la famosa “Corte de los Milagros”— impresiona, primero, por su gran estabilidad: del siglo XIV al XVIII, e incluso después, los marginales parisienses embrujan las mismas calles; en especial, en la orilla derecha. En este espacio de contornos inciertos, hay plazas

fuerzas: ante todo, la taberna, donde se hacen los encuentros, o se toman los “contactos”, o se cuentan las hazañas y se tramam nuevos “golpes”. El burdel no es distinto en absoluto. En fin, la prisión del Châtelet no está lejos: otra “escuela del crimen”, donde los antiguos introducen a los novicios, y donde se anudan nuevas relaciones, a las cuales pueden sacar provecho enseguida quienes escapen al cadalso.

¿Una cultura de marginales?

En el espacio de la marginalidad se mueven grupos marginales muy diversos, unos informales, los otros más organizados. En las comunidades de herejes, los más viejos, llamados “perfectos” entre los cátaros, se distinguen de los recién llegados, los “creyentes”. Las pequeñas asociaciones de ladrones, cuya “división del trabajo” entre asaltantes y receptores de lo robado no deja de recordar la de las asociaciones de mercaderes o “compañías”, se hacen o se deshacen según las oportunidades. Más estables, más imponentes también, son las grandes hordas de bandoleros que pululan por el país y se enfrentan al piquete del preboste con las armas en la mano: es el caso de los Coquillards en el siglo XV entre Borgoña y París, o de la banda de Mandrin en el siglo XVIII en Saboya.

En estos lugares y grupos florece una verdadera *cultura* que tiene sus signos propios (los tatuajes, la tonsura de los falsos clérigos que pretenden beneficiarse de la justicia eclesiástica, reputada más clemente), sus reglas de honor (importancia del juramento, del secreto), sus técnicas (el arte de trucar los dados o de fabricar ganchos para forzar las puertas) y su lenguaje, que utiliza todo un vocabulario hermético para quienes no pertenecen a ese mundo: no resulta el argot de las clases populares parisienses de los siglos XIX y XX, sino más bien una jerga de profesionales del robo, de la mendicidad y del crimen. Así, *bellander* significa “pedir limosna”; *canton* o *cartucho*, “prisión”; *coësre*, “el Maestro de los Pícaros”; *harper le taillis*, “huir hábilmente”, etcétera.²⁴

De hecho, las reglas de empleo de esos términos y expresiones (transmitidos por obras eruditas) y los límites sociales de su uso no se conocen bien. Vivas polémicas oponen a los eruditos; en especial, a propósito de “la jerga de Villon”: para unos, el célebre poeta se habría expresado al estilo de los Coquillards, con quienes estuvo incontestablemente en relación antes de ser conducido al cadalso; para otros, François Villon es resultado de la “*basoche*”, mundo de los juristas menores, quienes hormigean por el Parlamento y las cortes parisienses, que tienen su “folclor” y también su lenguaje “codificado”, de donde sacan una parte de su identidad colectiva. Sin minimizar la importancia de este debate, también puede admitirse que la distancia entre el cadalso y las “fuerzas del orden” es a veces tenue.²⁵

²⁴ P. Guiraud: *Le Jargon de Villon et le Gai Savoir de la Coquille*, Gallimard, París, 1968.

²⁵ P. Guiraud: *Le Testament de Villon ou le Gal Savoir de la Basoche*, Gallimard, París, 1970.

Queda por saber si en los términos de los marginales —quienes han llegado hasta nosotros— o en los principios de organización de sus grupos, aparece una cultura (o, como dice B. Geremek, una “subcultura”) marginal *específica*, y en qué consiste su especificidad y su fuerza contestataria eventual. El anarquismo de los *goliards*²⁶ ha sido subrayado con frecuencia. Pero los *goliards* provocan también para ser escuchados, pues sueñan con prebendas y protección; algunos, como el Archipoeta de Colonia, la obtienen en efecto de reyes y obispos.

El hereje contestatario

El carácter contestatario de la herejía va aún más lejos: rehúsa la división de la Iglesia entre laicos y clérigos, reivindicando el derecho para los primeros, incluidas a veces las mujeres (entre los valdenses sobre todo) de predicar; niega el sacramento del *matrimonio*, sea porque el acto carnal resulta malo (entre los cátaros), sea porque fundamenta la distinción entre el “ordo” de los laicos y el de los clérigos; algunos, como los hermanos del Libre Espíritu del siglo XIV, reivindican, al contrario, la libertad sexual más completa y pretenden, incluso, legitimar el incesto. Pero si la secta hace escándalo, no logra proponer un “proyecto de sociedad”, como lo hace notar justamente Huguette Taviani.²⁷ Incluso en Bohemia en la baja Edad Media, donde la herejía husita²⁸ se unió al milenarismo popular para establecer la comunidad de bienes, en la espera del Anticristo y del reino del Espíritu, la protesta religiosa no fue capaz de transformarse en revolución social.

Queda por decir que ningún grupo marginal fue más lejos que algunos herejes en la crítica provocadora del orden establecido: cuando en los siglos XIV y XV los hermanos del Libre Espíritu, los *turlupins* y los *adamitas* cometen los peores pecados para probar que la inspiración del Espíritu los coloca por encima de las leyes morales dictadas por la Iglesia —al menos es lo que afirman los inquisidores—, testimonian quizá la permanencia a través de la historia occidental de un deseo de transgresión y de “salvajismo de la vida” (Serge Moscovici), de una tradición de naturalismo constantemente ahogada, pero que resurge aún hoy para denunciar el orden de la “cultura”.

²⁶ Los *goliards* son los clérigos indisciplinados que, en la Edad Media, viven con mujeres y escriben poesías satíricas, antipapales y eróticas.

²⁷ H. Taviani: “Le mariage dans l’hérésie de l’An Mil”, en *Annales E. S. C.*, 1977.

²⁸ La herejía husita, del nombre de Jan Huss, se propagó en el siglo XV en Bohemia. Reivindicando la libertad de sermón, el castigo de los pecados mortales por las autoridades civiles, firmaron acuerdos, los *compactata* (1433), con la Iglesia católica en Basilea y Praga. Los más radicales fueron vencidos en la batalla de Lipany (1434).

El bandido amado, héroe popular

¿Qué es, en fin, la marginalidad social y, en primer lugar, el “bandido social”, el “bandido de gran corazón”, cuyo prototipo, según E. Hobsbawm, sería Robin Hood, nuestro Robin de los Bosques, vengador de los débiles y oprimidos, que despoja a los ricos y no toca la cosecha de los *campesinos*? Este tipo de bandidismo caracteriza, ante todo, el fin de nuestro período, que ve las estructuras de la sociedad feudal ceder cada vez más ante la penetración —en especial, en el campo— de relaciones sociales ya capitalistas.

En Italia del sur —en Sicilia, en Cerdeña, por ejemplo—, el acaparamiento de tierras, la extensión de poderes del Estado arruinan el sistema agropastoral tradicional y amenazan las solidaridades locales. Entonces, salidos de la masa campesina, se levantan algunos valentones de aldea, que saben “hacerse respetar”: pronto, un aura de leyenda rodea esta marginalidad en las “baladas de bandidos” que cantan los campesinos. Pero estos rebeldes son los únicos con dinero y poder entre los campesinos, lo cual los lleva necesariamente a pactar con los negociantes, los propietarios de tierras, los poseedores, cuyas propias organizaciones clandestinas intentan “recuperarlos” desde el principio. El vengador de los pobres se convierte en el hombre de acción de los mafiosos: así Salvatore Giuliano, hace sólo 30 años, debió un día tirar sobre los campesinos, antes de ser abatido por quienes lo utilizaron.

En las descripciones de las revueltas urbanas que estallan periódicamente desde el siglo XVI hasta la Revolución francesa, los representantes de la autoridad y de las clases dominantes repiten incansablemente que la multitud sale de los bajos fondos de la villa, que el amotinado y el criminal son la misma persona.²⁹ En tiempos de revuelta, la libertad de matar y saquear atrae sin duda a muchos marginales, quienes ignoran quizá los motivos de la insurrección. Las revueltas parisienses de principios del siglo XV consagran, incluso, las figuras de líderes insurreccionales, fascinantes y aterradores a la vez, salidos de los márgenes de la violencia y de los “oficios ilícitos”: Simon Cabouche, “castrador de reses”, o el verdugo Coqueluche resultan buenos ejemplos. Pero estas revueltas no las hacen los marginales, aun si ellos participan y se aprovechan de ellas: las disensiones políticas en el seno de las clases dirigentes (entre nobleza y patriciado, entre patriciado y burguesía...), los conflictos de trabajo entre maestros de oficio y compañeros, la oposición de los poseedores al reforzamiento de la fiscalidad real, constituyen las causas inmediatas de la mayoría de las revueltas. Estas preocupaciones no son las de los pobres, los mendigos, los ladrones y las prostitutas. Durante esas revueltas, nuevas clases sociales manifiestan una toma de conciencia política de sus intereses: es especialmente el caso del pequeño

²⁹ E. J. Hobsbawm: *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Fayard, París, 1966.

artesano, desde los *ciompi* florentinos del siglo XIV hasta los *sans-culottes* parisienses de 1798, nunca identificables con los marginales. Y ocurre lo mismo en el siglo XIX respecto de los obreros insurgentes de la Comuna: en el momento en que toma conciencia de sí mismo, el proletariado naciente también debe distinguirse del “lumpenproletariado”, al cual quieren identificarlo sus adversarios. Hasta fecha reciente, el rechazo de los marginales no se limita a su exclusión por las clases dirigentes. En este punto —y a despecho de la desconfianza de las fuerzas de oposición política o sindicales tradicionales—, un cambio creciente resulta acaso perceptible. Puede pensarse también que no es extraño a la aparición de una “historia de los marginales”.

VALOR Y PAPEL DE LOS MARGINALES

Los historiadores de la marginalidad empezaron por llenar las lagunas de la historia tradicional, para devolver a la memoria a los olvidados de la historia: simples vagabundos, criminales oscuros, hechicero de aldea o prostitutas.³⁰ Desde el principio se plantea aquí el problema de los documentos utilizables o dominantes. Cada vez que la historia se orienta hacia nuevos “territorios” regresa la misma pregunta: ¿hay documentos específicos que permitan responder a las nuevas problemáticas? En el caso que nos ocupa, la pregunta es aún más difícil: ¿cómo oír la voz de los marginales del pasado, si por definición fue ahogada de manera sistemática por los poseedores del poder, que hablaban de los marginales, pero no los dejaban hablar? Escuchar directamente lo que los marginales decían, sin pasar de un modo u otro por la mediación de un discurso oficial o erudito, es una empresa casi desesperada. Mas, Philippe Joutard acaba de mostrar que una renovación de los métodos de investigación permite a veces mejores resultados: recogiendo en las Cévennes las tradiciones orales relativas a la revuelta de los *camisards* a inicios del siglo XVIII, pudo dar de esos campesinos contestatarios una imagen muy diferente de las que habían acreditado tanto las Iglesias, protestante y católica, como los eruditos.³¹

El problema de las fuentes

El historiador de los marginales emplea a menudo los archivos y los documentos diversos que emanan del “centro”, y no de los márgenes: registros de Inquisición, archivos de cortes de justicia o de prisiones, obras polémicas dirigidas contra los marginales de todo tipo, etc. La misma problemática de la marginalidad ha suscitado un interés nuevo por estos tipos de documentos y ha permitido someterlos a tratamientos inéditos: el historiador

³⁰ “Marginalité et criminalité à l’époque moderne”, en *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, A. Colin, París, 1976.

³¹ P. Joutard: *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, París, 1977.

de los marginales fue uno de los primeros —tras el historiador *economista* y el historiador *demógrafo*, pero estas especializaciones tienden felizmente a perder su separación— en reconocer el interés de las “series” documentales: a partir del estudio de miles de procesos han aparecido, por ejemplo, en toda su amplitud la violencia de la vida cotidiana en el Antiguo Régimen, la aplastante mayoría de los robos respecto de otros delitos, así como la extrema dureza de los castigos que se imponían a los ladrones.

En los mismos archivos, el historiador puede oír mejor la voz de los marginales. La razón, por muy paradójica que parezca, es que esos archivos han nacido de la represión: aquí, un inquisidor consignó cuidadosamente, a veces incluso en lengua vulgar, las palabras de un hereje, sea por respeto a las formas del procedimiento, sea para hacer constar declaraciones comprometedoras. Allá, un escribano del Châtelet anotó las protestas de inocencia de un sospechoso, o por el contrario la denuncia de sus cómplices por un criminal notorio; son otras tantas huellas discretas, pero bien vivas. Tengamos cuidado, no obstante: esas palabras escapadas al silencio y que vienen de los lugares de represión (sala de tortura o tribunal), testimonian ante todo el bien organizado funcionamiento de la institución judicial, aun si permiten al historiador restituir el retrato y la lengua misma de los marginales de antaño.

Vale decir, el historiador de los marginales considera estos documentos, y muchos otros (tratados polémicos, obras literarias, iconografía...), como testimonios acerca del “centro” mismo, del lugar donde fueron producidos. Pues un aporte esencial de la historia de la marginalidad no sólo constituye haber llenado los márgenes de la historia, sino haber permitido también una relectura de la historia del centro.

El criterio de la “utilidad” social

La hipótesis de partida es, en efecto, que una sociedad se revela por completo en el tratamiento de sus márgenes. En teoría, se ofrecen dos posibilidades: la de una integración de los marginales, o la de su exclusión.

En las páginas anteriores, hemos observado concretamente categorías marginales que sufren sea el primer desplazamiento —como los mercaderes tenidos al principio en gran sospecha—, pero cuya reputación mejora poco a poco de acuerdo con su importancia económica y social, y cuyos voceros desempeñan bien pronto un papel esencial en la definición de las normas de toda la sociedad; sea el desplazamiento inverso —el de los locos—, poco a poco aislados, rechazados, escondidos y, al fin, encerrados; sea el caso de desplazamientos más complejos —como el de los judíos—, al principio cada vez más excluidos, luego reintegrados de manera progresiva, léase asimilados en el siglo XIX, hasta que el caso Dreyfus y el desencadenamiento del antisemitismo hacen actual la peor de las exclusiones.

Entonces, en toda época existe una línea divisoria que decide ya la integración, ya la exclusión de los marginales, y en la cual (para escoger un

término de la época que nos parece conveniente en los casos considerados) se establece el criterio de la “utilidad” social.

Entendamos ese término en sus diversos sentidos: indica, en primer lugar, aquel provecho material que la colectividad espera de sus agentes sociales, y, en este sentido, el término “utilidad” favorece la integración de los mercaderes, de los usureros, los tejedores, en el momento mismo en que permite el rechazo de los ociosos físicamente aptos a trabajar con sus manos. Este término también fija el límite más allá del cual la seguridad de los bienes, de las personas y del orden establecido parece, con razón o sin ella, amenazada.

La “utilidad” social indica, en fin, un límite de lo pensable, en que se reúnen quienes hacen fracasar las taxinomias sociales, aquellos que están privados de *status*: bien se ve con la llegada de los cingaros a Europa. En las representaciones de los contemporáneos apenas hay lugar para estos nómadas de tez oscura. Así son presentados primero como peregrinos, y ellos mismos exhiben salvoconductos del emperador, del rey o, incluso, del Papa, y pretenden ir a Roma a la tumba de San Pedro. Pero la conciencia sedentaria ya bien establecida de las poblaciones europeas, se une al temor a los vagabundos para hacer fracasar esta tentativa de integración: son rechazados al otro lado de la línea divisoria, y se unen a los pícaros en las galeras o en el Hospital General. Pero, en cualquiera de los dos casos, identificados con los peregrinos o los bandidos, no se les reconoce ni puede serlo, ningún lugar específico en las representaciones tradicionales de la sociedad.

En la sociedad, como en el libro, el margen está vacío y la figura imprevista del marginal que viene a inscribirse en él resulta a menudo fugitiva, lista para fundirse de un lado o para caer del otro, pues desafía los cuadros preestablecidos de la “razón” social.

Pero lo esencial es que este límite se desplaza en el curso de la historia. En la Edad Media, me parece que pasa con frecuencia por el corazón mismo de la sociedad, y aquí el caso particular de las beguinas y los begardos, a quienes llamé “marginales entre los dos”, me parece característico de casi toda la marginalidad de esta época.³²

Una franja de incertidumbre separa los clérigos de los laicos: en ella se encuentran las beguinas y los begardos, pero también los “escolares”, quienes tienen el privilegio clerical, pero a menudo no buscan en las órdenes menores más que un medio de ascensión social. El mismo límite fluye entre Dios y el diablo: aquí están los mercaderes, cuya fortuna acumulada termina a veces en legados piadosos a la hora de la muerte; del mismo modo, los

³² J.-C. Schmitt: *Mort d'une hérésie; l'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur des XV^e et XVI^e siècles*, École des hautes études en sciences sociales, París, 1978.

leprosos son los instrumentos vivos de la caridad y de la salud de los demás, pero sus plagas repugnantes constituyen la ilustración de sus pecados; los judíos son los testigos del Viejo Testamento y del pueblo elegido, y, sin embargo, son los verdugos de Cristo; el pobre es el único que vive de conformidad con el Evangelio, pero su sola presencia parece desafiar a la Iglesia establecida...

No resulta casual que yo multiplique las referencias a la *ideología* cristiana: en tanto afirma como su vocación última su deseo de salud para todos los hombres, el cristianismo medieval “atrapa”, de un modo u otro, a todos los marginales, y rodea por todas partes el margen interno de la sociedad en un poderoso esfuerzo de legitimación: la tarea es relativamente cómoda en el caso de los mercaderes y los intelectuales. Resulta más difícil para los judíos, pero nunca es desesperada: aun tratándose del hereje, el inquisidor espera siempre, al menos en el más allá, “atrapar” un alma, y si el suplicio parece inevitable, la Iglesia, al menos, no participa: de él se encarga el brazo secular.

Pienso que sólo al final de la Edad Media, y sobre todo en la época moderna, el margen es verdaderamente rechazado a la periferia. Ya no hay más lugar, en medio del cuerpo social, para esta franja de incertidumbre que conoció el Medioevo. En el corazón de la sociedad reina ahora el monarca por derecho divino. De él emana la “Razón de Estado”, que no es solamente una política sino una mística. Se apoya sobre un “aparato de Estado”, del cual la Iglesia no es más que uno de los engranajes, al lado de otras instituciones (la justicia, la policía...), cuyo funcionamiento se afina y el poder se refuerza. La sociedad medieval se construyó integrándose. Se definió oponiéndose: marcados en su carne “V” o “GAL”, el vagabundo y el criminal son desterrados y enviados a las galeras.

Un indicador de las transformaciones de la sociedad

Historia inédita de los márgenes, historia renovada del centro, esta gestión aporta, en fin, una contribución esencial a una historia total en construcción: porque devuelve sin cesar al historiador del centro a la periferia y de la periferia al corazón de su objeto, pero también —y sobre todo— porque a través de los discursos y las prácticas de la marginalidad y de la exclusión, se manifiestan las más fundamentales transformaciones de las *estructuras* económicas, sociales e ideológicas. El gran mérito de Bronislaw Geremek es haber sido el primero que relacionó la multiplicación de grupos marginales en Europa occidental al finalizar la Edad Media con una “crisis de feudalismo” que afecta a la vez la economía rural, el mercado de trabajo urbano y el ideal evangélico de la pobreza voluntaria. Y también haber visto en la respuesta de los poseedores del poder los primeros signos de la “acumulación originaria del capital”: la represión y, luego, el encierro de los mendigos válidos se proponen presionar sobre los salarios en un período de escasez de mano de obra, con el fin de mantener las ganancias de los maestros y de

desembarazar el camino de todos los ociosos en una etapa de bajos salarios, para salvaguardar el orden social. A iguales causas, iguales efectos: cuando la Europa del este sale en el siglo XVIII de la “segunda servidumbre” y conoce a su vez el desarrollo de relaciones de producción capitalistas, las medidas que se toman son idénticas a las conocidas desde largo tiempo atrás por la Europa del oeste. La sociedad occidental, que en la época moderna parece ser más exclusiva que nunca, está en efecto en profunda transformación: el valor del trabajo deviene el criterio esencial de la “inutilidad” social en un mundo donde las *workhouses* son el complemento de las primeras manufacturas. La época contemporánea tendrá sus propios rechazos, pero no todos serán nuevos: el carácter más importante tal vez de la historia de la marginalidad y de la exclusión radica en una “arqueología de nuestro saber”, de los valores y de los rechazos de nuestra propia sociedad.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 277-305.

IX. La historia de lo imaginario

Evelyne Patlagean

El dominio de lo imaginario está constituido por el conjunto de las representaciones que rebasan el límite planteado por las constataciones de la experiencia y los encadenamientos deductivos que éstas permiten. Es decir, cada *cultura* —o sea, cada sociedad e, incluso, cada nivel de una sociedad compleja— tiene su imaginación. En otros términos, el límite entre lo real y lo imaginario se revela como variable, mientras que el territorio que éste atraviesa se mantiene al contrario siempre idéntico en todas partes, pues sólo se trata del campo entero de la experiencia humana, desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal: la curiosidad de los horizontes demasiado lejanos del espacio y del tiempo, tierras imposibles de conocer, orígenes de los hombres y de las *naciones*; la angustia inspirada por los parámetros desconocidos e inquietantes del porvenir y del presente; la conciencia del *cuero* vivo, la atención puesta en los movimientos involuntarios del alma, en los sueños, por ejemplo; la interrogación sobre la *muerte*; los sonidos armónicos del deseo y de su represión; la compulsión social, generadora de escenificaciones de la evasión o de la negación, tanto por medio del relato utópico oído o leído y de la *imagen*, como mediante el juego, las artes de la fiesta y del espectáculo. Por consiguiente, si queremos conocer, a través de todos estos temas, la imaginación lejana de nosotros en el tiempo, pero también en el espacio, no podremos dejar de trazar el límite que la separa de lo real, exactamente por donde pasa hoy para nosotros, en nuestra propia cultura.

Traducción: *Sophie Andioc.*

Lo imaginario como objeto histórico

Una contradicción insoluble, pero de la cual al menos debe tomarse conciencia. La imaginación pasada de las sociedades europeas sólo se ha constituido bastante recientemente como objeto histórico. Las épocas medieval y moderna las consideraron como un prolongamiento siempre vivo en el seno de su propia cultura, creída y censurada al mismo tiempo, según los temas y los medios. El distanciamiento histórico se incrementó con las Luces que despojan la vieja herencia, con el romanticismo que la recupera por gusto estético y por piedad nacional, con la ciencia que cierra el siglo XIX y abre el XX, por lo general *positivista*, o al menos basada implícitamente en una jerarquía de las culturas vinculadas con la idea de progreso. Pero ya se esboza la revolución copernicana que había de estimular, en los decenios siguientes, un auge espectacular conjunto de las ciencias humanas y de la historia. Todas aceptan hoy ubicar las culturas pasadas y presentes en una clasificación ya sistemática y no jerárquica, y se plantean como meta la aprehensión total del hombre, en tanto ser social e individual. Así, por ejemplo, para el estudio histórico se ha abierto de par en par este dominio de la imaginación pasada, en el cual la historia presta el oído a ciencias humanas, como la antropología o el *psicoanálisis*, y no deja, sin embargo, de hacer esas preguntas específicas: ¿cómo utilizar sus aproximaciones para un material situado en un punto temporalmente lejano?, y ¿cómo explicar que tal sociedad haya constituido ese repertorio, cómo dar cuenta después de los cambios ocurridos en este último? Una cuestión realmente demasiado amplia para tratarse aquí, pues se relaciona tanto con esos dominios tradicionalmente vecinos de la historia como la “historia de las *religiones*”, la “historia de la *literatura*”, la “historia del *arte*”. No dejaremos de pasar sus límites, cuya revisión a lo mejor se está llevando a cabo, pero lo haremos sin arriesgarnos demasiado en sus investigaciones más específicas.

LAS PRIMERAS INVESTIGACIONES

La obra de Michelet abrió la vía, en este dominio igual que en otros, con una elocuencia peculiar. Atento a los movimientos que han actuado en las profundidades del “viejo pueblo de Francia”, héroe de su obra,¹ siente, más que entiende acaso, los arrebatos que arrojan a los humildes a los caminos de las Cruzadas, o las esperanzas del año 1000. Sobre todo, reviste con su poderosa visión de la naturaleza, de la feminidad y de la vida al personaje de la bruja, a quien dedica un libro (1862).² Después de él, señalaremos la convergencia que establece la obra de sir James Frazer al rayar

¹ J. Michelet: *Histoire de France*, éd. P. Viallaneix, t. 1, 1974, cf. *L'Arc*, no. 52, 1973, “Michelet”.

² Referirse al ensayo psicoanalítico de A. Besançon: “Le Premier Livre de la Sorcière”, en *Annales E. S. C.*, 1971, pp. 186-204.

este siglo entre los *mitos* y los *ritos* de la Antigüedad clásica y los de los pueblos llamados salvajes. *La rama dorada*³ no contiene historia en el sentido diacrónico del término, y es una de sus debilidades, pero sí, un esfuerzo por un análisis comparativo sistemático que lo convierte en un trabajo pionero y le vale, por otra parte, un gran impacto. Es la bella época de la “historia de las *religiones*”, y citaremos, por ejemplo, los estudios magistrales del belga Franz Cumont sobre la forma en que, bajo la influencia de las sabidurías y los rituales procedentes de Oriente, los hombres del Imperio romano se imaginaban la inmortalidad feliz y las vías que conducían a ella.⁴

El período fecundo de entreguerras constituye el verdadero principio de las investigaciones hoy en curso. En ellas, lo imaginario encuentra su lugar en la joven historia de las *mentalidades* y se enriquece con los trabajos de esta última: el más allá del hombre medieval en Marc Bloch,⁵ la representación del mundo de los contemporáneos de Rabelais en Lucien Febvre.⁶ Y, sobre todo, la imaginación de una época, con todo su contexto mental, cultural y social, deviene objeto esencial de una historia del arte en que se destacan los trabajos, citados más adelante, de Émile Male y del más grande, Henri Focillon.

Varios testigos de la imaginación de las sociedades pasadas

La iconografía se presenta, en efecto, como el testigo más evidente de la imaginación de las sociedades pasadas. Pero ésta tiene otros muchos: el escrito producido directamente como tal, quiero decir, la obra compuesta por un autor; y también el escrito como monumento de un discurso difunto, interrogatorio de un inquisidor, manuscrito de un testamento redactado ante un notario, cosecha antigua o reciente, y más o menos elaborada, de las tradiciones de un pueblo, de una región, de un medio social, e, incluso, el discurso todavía vivo de la tradición oral y de las prácticas actuales. Estos materiales han sugerido distintas tomas de partido entre los historiadores: elegir un campo de documentación e inventariar los temas, o algunos de ellos —el bestiario fantástico de la escultura medieval, la muerte y el más allá en las iglesias barrocas de Provenza—; detenerse en un tema y seguirlo en

³ J. Frazer: *Le Rameau d'or (The Golden Bough), étude sur la magie et la religion*, Macmillan, Londres, 1911-1915. Edición abreviada, en francés, P. Geuthner, París, 1923.

⁴ F. Cumont: *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, éd. Leroux, París, 1906; 4^e éd., P. Geuthner, París, 1929; *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, P. Geuthner, París, 1942; Lux Perpetua, París, P. Geuthner, 1949.

⁵ M. Bloch: *La Société féodale*, Albin Michel, París, 1939; reed. 1968; “La Vie d'outre-tombe du roi Salomon”, 1925, en *Mélanges historiques*, París, 1903, t. II, pp. 920-938.

⁶ L. Febvre: *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, París, 1942.

toda la documentación de un período: por ejemplo, la muerte a finales de la Edad Media; o establecer el inventario temático de un período, como “el otoño de la Edad Media”; en fin, reservarle a la imaginación de una sociedad su lugar en un estudio global; así, el mundo en que los habitantes de un pueblo de alta Ariège sitúan a esta última y a sí mismos hacia finales del siglo XIV. En todos los casos surge el problema de la *periodización*: hay que comprobar que las delimitaciones habituales enmarcan bien el objeto, o proponer otras que se adapten a las medidas de la investigación y de sus resultados.

La elección de los cortes inicial y final impuestos a la evolución de la que se trata de dar cuenta, resulta esencial y servirá de hilo conductor para nuestra presentación. De esta forma veremos que las investigaciones de historia de lo imaginario han sido hasta hoy desiguales y, sobre todo, diferentes para los cuatro períodos que martirizan, con su división escolar, la historia del Viejo Continente. Por supuesto, esto se debe a la diferencia de las documentaciones, a las costumbres de espíritus y de escuelas, y a las mismas personalidades. Sin embargo, de manera más profunda, nuestra toma de partido por un orden igualmente histórico también sacará a luz, por una parte, la *larga duración* de temas europeos, como la bruja o la humanidad exótica; por otra, una sucesión de dominios en la temática y los vehículos de la imaginación a lo largo de los distintos tiempos y lugares, y, en fin, la importancia decisiva en este terreno de un umbral único: la aparición del cristianismo en las sociedades europeas.

LA ANTIGÜEDAD GRIEGA Y ROMANA

Nuestra Antigüedad clásica es doble: cara griega, cara romana. Grecia presenta una expresión mítica de una gran riqueza, que explica la sociedad y sus rituales en el seno de una historia cuyo momento cumbre es el nacimiento de la ciudad, de su organización, de su cultura, de su parcelación en colonias. Sabios como H. Hubert ya habían vislumbrado las aclaraciones que el estudio de este conjunto cultural podía sacar de los trabajos de la antropología contemporánea, entonces una parte de la *sociología*, y cuyo maestro era Marcel Mauss.⁷ Pero se debía a Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne sacar realmente las consecuencias de un acercamiento de método con una disciplina en que la obra de Claude Lévi-Strauss proponía, paralelamente, un *modelo* de análisis conjunto de los *mitos* y de los rituales;⁸ análisis llamado estructural porque marcaba, en un intento de aprehensión total, las correspondencias entre los papeles y los momentos de los rituales,

⁷ Véase, por ejemplo, H. Hubert y M. Mauss: *Mélanges d'histoire des religions*; particularmente, “L'Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice”, F. Alcan, París, 1909.

⁸ C. Lévi-Strauss: “La Structure des mythes”, en *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, pp. 227-255, y la serie de las *Mythologiques* iniciada con *Le Cru et le Cuit*, Plon, París, 1964.

las posiciones y relaciones entre sí de los personajes de los mitos, y los datos culturales o sociales que son, en realidad, el fundamento inicial de toda la construcción.

Marcel Detienne profundizó radicalmente en el análisis de este tipo,⁹ a cuya luz los datos míticos y rituales se organizan “como si, a través de historias fantásticas, relatos maravillosos, los griegos transmitieron más claramente el alfabeto del que se valieron para deletrear el mundo”: ésta es la posición que le revela, por ejemplo, la significación de los “jardines de Adonis”.¹⁰ Así llamaban a las frágiles plantaciones en macetas que las mujeres de vida algo ligera exponían en sus tejados al calor del pleno verano, para conmemorar la muerte del hermoso cazador amado por Afrodita. Por otro lado, Adonis está asociado, por su nacimiento, con la mirra que tiene su lugar en un código vegetal simbólico en el cual las yerbas aromáticas olorantes y secas, los cereales, y, por último, la crudeza húmeda de las yerbas, se sitúan en una escala de valores que corresponde a la del código social (abstinencia / *casamiento* / promiscuidad) y religioso (privación de carne / sacrificio / consumo salvaje). La lectura de esas tres codificaciones del mismo sistema de valores, le permite a Detienne exponer, en términos históricos, la respuesta de la Grecia antigua al problema de cualquier sociedad: pensar su propia situación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Jean-Pierre Vernant ha contribuido, por su parte, a una historia del pensamiento griego al mostrar que, si bien pasa en efecto, hacia el siglo VI, del mito a una razón que razona, esta última es ante todo, en la física jónica, por ejemplo, una actitud históricamente localizada, laicismo del pensamiento mítico anterior, y no la aparición de una supuesta razón intemporal, beneficio irreversible de un supuesto “milagro griego”; en el mismo momento, que es el de los inicios de la ciudad, el filósofo sustituye al sabio iniciado que tenía la facultad de explorar el más allá invisible.¹¹ En efecto, Vernant y, también, Vidal-Naquet se han interesado por el nacimiento y el funcionamiento de la ciudad griega, y por la riqueza inigualada del caso ateniense. Sus análisis de mitos revelan los elementos de una historia política: condición impuesta a las *mujeres*,¹² o ritos del paso de los jóvenes a la edad adulta;¹³ la creación

⁹ Véase su declaración de método en última instancia en M. Detienne: *Dyonisos mis à mort*, Gallimard, Les Essais, París, 1977, pp. 17-47. (“Les Grecs ne sont pas comme les autres”.)

¹⁰ M. Detienne: *Les Jardins d'Adonis*, Introducción de J.-P. Vernant, Gallimard, París, 1972.

¹¹ J.-P. Vernant: *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, F. Maspero, París, 1965.

¹² J.-P. Vernant: *Mythe et Pensée...*, en “Hestia-Hermès: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs”; P. Vidal-Naquet: “Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'ulopie”, en *Recherches sur les structures sociales de l'Antiquité classique*, París, 1970.

¹³ P. Vidal-Naquet: “Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne”, en *Annales E. S. C.*, 1968, pp. 947-964.

de la tragedia y la llegada del autor trágico que emplea las antiguas leyendas para presentarle al público de la ciudad un debate jurídico o moral, cuyos héroes siguen siendo exteriores o anteriores a la comunidad cívica, mientras que ésta se expresa por la voz del coro,¹⁴ e, incluso, la expresión majestuosa del pensamiento platónico.¹⁵

La obra de Georges Dumézil y los mitos indoeuropeos

En cuanto a Roma, la obra monumental de Georges Dumézil gira en torno a las leyendas de los orígenes, desde hace años, desde mucho antes del impacto de los trabajos de Lévi-Strauss.¹⁶ Más exactamente, y con más amplitud, exploró el enorme tesoro mítico que es la herencia común de los pueblos llamados indoeuropeos, de Escandinavia a la India, de Irlanda a Roma, de Germania a Grecia. Su propuesta inicial fue que los mitos de las sociedades indoeuropeas remitían a una *estructura*, según la cual esas mismas sociedades se concebían a sí mismas como constituidas por la jerarquía de tres funciones: mediación sagrada, arrebato guerrero, fecundidad laboriosa; y que los dioses y los héroes de los indoeuropeos, y sus aventuras, sólo ilustraban este tríptico fundamental. Pero esas ilustraciones, aunque idénticas en el fondo, habrían revestido formas distintas según las sociedades y las épocas: epopeya en la India (*Mahabharata*); historia de los orígenes en la Roma antigua, de la cual queda la versión de Tito Livio, y en la Escandinavia medieval donde Saxo Grammaticus compone así la historia de los primeros reyes;¹⁷ novela, en fin, en ese ramo del *Mabinogion* galés, a partir del momento en que la narración se ha convertido en una meta en sí; quizá, folclor también.¹⁸

La cristianización abre una época nueva

La cristianización de la cultura europea abre un dominio diferente en la historia de lo imaginario, aunque la preocupación por encontrar bajo este límite una continuidad profunda está presente en los ensayos de De Martino,

¹⁴ J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*; en especial, Vernant: "Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques", F. Maspero, París, 1972, pp. 11-17.

¹⁵ P. Vidal-Naquet: "Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", en *Rev. ét. grecques*, t. 77, 1964, pp. 420-444.

¹⁶ Sobre las relaciones entre los dos enfoques, véase P. Smith y D. Sperber: "Mythologiques de Georges Dumézil", en *Annales E. S. C.*, 1971, pp. 559-586.

¹⁷ Entre sus formulaciones más recientes, citemos a G. Dumézil: *Mythe et Épopée*, Gallimard, París, 1968: 1) *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*; 2) *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*; 3) *Histoires romaines. La Religion romaine archaïque*, Payot, París, 1974.

¹⁸ Añadir G. Dumézil: *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus*, Saxo Grammaticus, 1, V-VIII, y otros ensayos, PUF, París, 1970.

Caro Baroja, Bajtin o Le Goff, a quien se citará más adelante. La necesidad de tal investigación, muy difícil por la múltiple erudición que exige, no siempre es sentida. Mas, la historia de las *religiones*¹⁹ y la del folclor²⁰ se preocuparon por ello desde principios de este siglo, en las perspectivas críticas y polémicas de la época. Sigue siendo hoy, ni que decir tiene, una dirección abierta y muy prometedora.

También resulta cierto que, si bien temas como los de la bruja o del calendario y de sus fiestas sugieren continuidades evidentes, el cristianismo inaugura, no obstante, una época nueva en el sistema europeo de las representaciones sociales más importantes: el más allá de los difuntos y lo invisible de los vivos, entre los cuales están creados vínculos específicos, y las relaciones del hombre con su cuerpo. Las *culturas* cristianas ofrecen, además, una continuidad interna indudable a través de épocas en que, tanto en el dominio de lo imaginario como en otros, la masa documental es en su conjunto de una riqueza incomparable. Por último, y esto constituye lo esencial, los historiadores se hallan entonces implicados en, y confrontados con, las fuentes ocultas de su propia cultura.

EL ESTUDIO DE LA EDAD MEDIA

Tanto para el contenido de las representaciones o sus vehículos como para temas particulares, momentos cumbres o largos períodos, los mejores trabajos de las últimas décadas han mostrado hasta qué punto el desarrollo histórico del sistema de lo imaginario arroja a plena luz la historia *social* a secas, cuyos modelos y representaciones se convierten a su vez en factores. La Edad Media sigue siendo la matriz, y ante todo por lo que revela. Tres historiadores quisieron cubrir toda su trayectoria: Émile Mâle y Henri Focillon, quienes partían de las formas visibles; Georges Duby, cuyo punto de partida fueron los textos.

Henri Focillon planteaba, hace 40 años, principios que hoy son los del análisis estructural, al dedicarle al *arte* medieval de Occidente “un libro de historia; es decir, un estudio de las relaciones que, distintas según los tiempos y los lugares, se establecen entre los hechos, las ideas y las formas”.²¹ Expresaba así su oposición a la jerarquía tradicional de los elementos de la historia, subrayando que las formas “no pueden considerarse como un mero decorado”, y que “el arte de la Edad Media no resulta una concreción

¹⁹ Véase, por ejemplo, A. Graf: *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, 2 vols., Turín, 1892-1893; reimpr. Faini, Bologna, 1964; B. Franklin, Nueva York, 1971. Sobre el culto a los santos, P. Saintyves: *Les Saints, successeurs des dieux*, E. Naurry, París, 1907, y, sobre todo, E. Lucius: *Les Origines du culte des saints dans l'Eglise chrétienne*. Publ. P. G. Anrich, Tübingen, 1904; traducción francesa H. Jeanmaire, librairie Fishbacher, París, 1908.

²⁰ Cf. N. Belmont: *Mythes et Croyances dans l'ancienne France*, Questions d'histoire 35, Flammarion, París, 1973.

²¹ H. Focillon: *Art d'Occident. Le Moyen Age roman et gothique*, A. Colin, París, 1938.

natural ni la expresión pasiva de una sociedad: en gran medida hizo a la misma Edad Media”; luego, en el sistema de las formas, determinaba la “forma dominante” preferencial de una época, y decisiva entonces, porque todas las demás, y todas las *imágenes*, tienen que insertarse en su espacio. Desde el espacio monumental de las arquitecturas románica y gótica hasta el espacio pictórico de los siglos XIV y XV, formas e imágenes conjuntas constituyen, pues, un discurso visual de los períodos sucesivos de la sociedad medieval. Una actitud igualmente estructuralista adopta Georges Duby, en sentido inverso, en su estudio sobre *El arte y la sociedad* desde el siglo X hasta el XV.²² Lo desarrolla en tres niveles: mundo social de las formas políticas inspiradoras de las formas culturales, mundo imaginado en que la sociedad proyecta sus realidades y sus insatisfacciones, y entre estos dos, la mediación de las formas y de los temas del arte.

Cultura de élite y cultura popular

Dentro de este dominio medieval, ciertos polos han llamado la atención, y, en primer lugar, el mismo proceso de cristianización. Jacques Le Goff se ha interesado en toda su obra por la alternativa entre cultura de elite y cultura *popular*, por la dialéctica cultural del clérigo y del pueblo, durante la muy remota Edad Media, como filtro de una herencia inmemorial.²³ Georges Duby la puso en evidencia también alrededor del Año Mil,²⁴ en los contactos que los hombres de ese tiempo establecen entre lo visible y lo invisible: “presencia de los fenecidos”, proximidad de los santos y del diablo, poder de taumaturgia de los reyes, eficiencia de las reliquias, pero también la proyección clerical de la sociedad terrestre en las tres órdenes de la Jerusalén celeste, la oscura fascinación del Apocalipsis y del Juicio. El mismo intercambio también se encuentra en los relatos relativos a los santos, inmensa zona de obras actualmente abierta a múltiples investigaciones, inmensa literatura en la cual se constituyen en todas las partes del mundo entonces cristiano, en el transcurso de su primer milenario, a la vez una suma de testimonios sobre la vivencia de las sociedades y de los niveles sociales, y un tesoro de su imaginación, en la cual los cuentos muy antiguos conviven con los episodios milagrosos, maravillosos o ejemplares, destinados a estimular la fe y a apaciguar la angustia de los hombres.²⁵

²² G. Duby: *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société, 980-1420*, Gallimard, París, 1976.

²³ J. Le Goff: “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, en *Annales E. S. C.* (1967); “Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age”, en *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, París, 1977, pp. 223-235 y 236-279; *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París, 1964.

²⁴ *L'An Mil*. Presentado por G. Duby, Coll. Archives 30, Julliard, París, 1967.

²⁵ Cf. Le Goff, ob. cit.; E. Patlagean: “A. Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale”, en *Annales E. S. C.*, 1968, pp. 106-126, y la muy útil Introducción de S. Boesch Gajano a su recopilación, *Agiografía altomedioeval*, Bologne, 1976, pp. 7-48.

En fin, la cultura popular y la cultura de elite organizan también, de otra forma, en el límite de los siglos XIV y XV, las creencias de los habitantes del pueblo de Montaignou, en la alta Ariège, estudiadas por Emmanuel Le Roy Ladurie sobre la base de un expediente de Inquisición excepcionalmente rico.²⁶ La presencia del diablo de quien la bruja aún no es socia, la de los demonios y la proximidad de los muertos a quienes se les atribuyen mensajes, su vagancia sin Infierno ni Purgatorio alrededor de los vivos, hasta su último descanso, todo esto revela un estado muy arcaico de la creencia popular, destinado a ser superado en el futuro; mientras que las ideas en Montaignou sobre la metempsicosis y los mitos difundidos acerca de animales, como el caballo o el lagarto, expresan un avatar tardío y rústico del catarismo.

Las múltiples evasiones de la imaginación medieval

La cristianización de los márgenes invisibles del mundo, llevada a cabo desde los orígenes hasta los umbrales de la modernidad, y de arriba abajo en la escala sociocultural, resultó en resumidas cuentas una dirección importantísima en la historia de la imaginación medieval. Pero esta última ofrece otras muchas continuidades y enriquecimientos.

En primer lugar, las lejanías exóticas de un Occidente que no debe considerarse encerrado en sí mismo y que prolongó sus viajes verdaderos a través de las fábulas que le contaban: bestiario fantástico de la escultura medieval, cuyas fuentes orientales se han evidenciado por Jurgis Baltružaitis;²⁷ horizonte onírico del océano Índico, en cuyas “maravillas” Jacques Le Goff ha descifrado los deseos, los fantasmas y las lecturas de las generaciones;²⁸ horizonte próximo y, sin embargo, también imaginado del salvajismo;²⁹ horizonte escatológico al contrario, el del Gran Juicio,³⁰ y de la Tierra Santa y de Promisión,³¹ del Paraíso Perdido o Recuperado,³² el de las amplias construcciones míticas de las herejías medievales.³³

²⁶ E. Le Roy Ladurie: *Montaignou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1975.

²⁷ J. Baltružaitis: *Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, A. Colin, París, 1955.

²⁸ J. Le Goff: “L'Occident médiéval et l'Océan indien: un horizon onirique” (1970), en *Pour un autre Moyen Age*, ed. cit., pp. 280-298.

²⁹ J. Le Goff y P. Vidal-Naquet: “Lévi-Strauss en Brocéliande”, en *Critique*, no. 325, junio de 1974, pp. 541-571.

³⁰ Cf. H. Focillon: “Le Problème des terreurs”, en *L'An Mil*, A. Colin, París, 1952, pp. 39-64.

³¹ P. Alphandéry: *La Chrétienté et l'Idée de croisade*. Texto establecido por A. Dupront: t. 1, *Les Premières Croisades*, Albin Michel, París, 1954.

³² Cf. A. Graf: “Il mito del Paradiso terrestre”, en *Miti, leggende e superstizioni*, Faini, Bologna, 1964; B. Franklin, Nueva York 1971, pp. 1-238.

³³ Cf. *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XVII^e-XVIII^e siècles*. Presentado por J. Le Goff (Mouton, París - La Haya, 1968), con una importante bibliografía elaborada por H. Grundmann.

También está la evasión interior por la *literatura* hacia lo que se desea, hacia lo que falta, el testimonio en términos imaginativos acerca de la verdad de las situaciones históricas y su evolución. En esta perspectiva, Erich Köhler escribió un libro ejemplar dedicado a las novelas sobre las leyendas del rey Arturo. En él muestra cómo las de Chrétien de Troyes sitúan en la historia política el mundo de los caballeros franceses, cuyas insatisfacciones expresan y subliman: la realeza de Arturo se somete a un ideal feudal que la convierte en la antítesis de la monarquía francesa, que trasciende la profunda diversificación social de la nobleza, y que terminará en misión escatológica; la “aventura” transforma la suerte, en realidad incierta, de la pequeña nobleza en valor caballeresco por excelencia, el cual suscriben los grandes feudales ante la amenaza común de la realeza y de la burguesía; en fin, el amor cortés marca una de las “rupturas” que definen, al parecer de Köhler, el siglo XII como los umbrales de la modernidad, porque sacan al individuo de la estabilidad jerárquica antigua.³⁴

Explosión de lo imaginario a finales de la Edad Media

En fin, al concluirse el período se han observado las múltiples avenidas abiertas por la modernidad expresiva y compleja de finales de la Edad Media a una imaginación que se llena, pues, de una riqueza muy notable. Fiel a su línea de estudio, Focillon consideró ante todo el *espacio* que la pintura propone entonces, y que maneja con una libertad nueva, inconcebible para el espacio monumental de las épocas precedentes. Y demostró que los pintores pueden ubicar de esta forma lo imaginario en el trasfondo de lo cotidiano: espacio ilusionista y teatral de los fondos de cuadros; “paisajes de visionarios” de las *Horas del duque de Berry* que, “al lado del paisaje feudal y del paisaje campesino, les dan cuerpo a los prodigios de la imaginación cristiana”; “apocalipsis alegre” de Jerónimo Bosco, en que los viejos monstruos románicos reaparecen, pero liberados de las limitaciones de la integración arquitectónica de antes.

Otros se han propuesto un estudio más global. El holandés Johannes Huizinga dedicaba, ya en 1919, al “otoño de la Edad Media” un libro cuya importancia duradera se ha subrayado por la reciente reedición; en la presentación, Jacques Le Goff definió, como su aporte precursor, haber mostrado “que debe buscarse el sentido de una sociedad en su sistema de representaciones y en el lugar que ocupa ese sistema en las estructuras sociales y en la ‘realidad’ ”.³⁵ Huizinga se limitó al mundo francés, borgoñés

³⁴ E. Köhler: *L'Aventure chevaleresque. idéal et réalité dans le roman courtois*. Estudio sobre la forma de los poemas más antiguos de Arturo y del Grial (Ira. ed. 1956; 2da. ed. 1970; traducción francesa, Prefacio de J. Le Goff, Gallimard, París, 1974). Véase también J. Le Goff: “Naissance du roman historique au XII^e siècle?”, en *Le Roman historique*, NRF no. 238, octubre de 1972.

³⁵ J. Huizinga: *L'Automne du Moyen Age*. Con una entrevista de Jacques Le Goff, Payot, París, 1975.

y flamenco, pero sacó provecho de toda la información disponible: novelas de caballerías y poesía mundana o pastoril, iconografía de la pintura destinada a la clientela noble o de los grabados populares en madera, y, sobre todo, descripción de todo lo que ya no podemos ver, las entradas principescas, las fiestas, la pompa de las bodas y de los funerales. En fin, sin rehacer la exploración documental, Georges Duby³⁶ proyectó una profunda claridad sobre los resortes psicológicos.

Todos estos trabajos revelan los temas más importantes que constituyen la imaginación de los siglos XIV y XV: el sinnúmero de los demonios tentadores y la horrible alegría del Aquelarre, pero la humanización de Cristo en suplicio y de su madre, cuya aflicción muestran incesantemente la pintura, el teatro y las cofradías, repetida por la predicación, reencontrada por los místicos; la afirmación del Purgatorio, la del Ángel de la Guarda; la obsesión de la muerte individual, la representación fúnebre del cadáver que se disuelve, confrontado con los momentos de alegría del viviente, y la danza macabra; pero también una suntuosidad sensual que la Iglesia ya no alcanza; en fin, según la fórmula de Huizinga, este “espectáculo de un sueño” que se ofrece a sí misma la aristocracia de la época, cuando representa en sus discursos y en sus *gestas* lo novelesco de la caballería y del género pastoril.

Todo esto se recoge durante una transición histórica en que se desvanece el viejo feudalismo, en el cual nacen las actitudes sensuales y religiosas del hombre moderno. Semejante expediente, bien explorado y quizás ejemplar, plantea de forma nítida ese problema de la relación entre realidad social y sistema de representaciones, en el cual hay que construir la historia de lo imaginario.

EXPLORACIÓN DE LA MODERNIDAD

La visión del mundo de ultratumba que se ha dado a sí misma la modernidad, está directamente vinculada con los antecedentes de las conciencias contemporáneas. En los trabajos de Huizinga y de Duby hemos visto cómo el acento se desplazaba desde el más allá propiamente dicho hasta la *muerte* de la carne. Alberto Tenenti le dedicó a este paso un libro, en que la iconografía del Triunfo de la Muerte en Italia y de la Danza Macabra en todas partes, viene aclarada por los textos, en que también se ve que la imprenta en sus inicios difunde un renacimiento corto pero vigoroso de las representaciones medievales, con sus manuales del buen morir, en cuyas ilustraciones el moribundo yace entre las potencias celestiales y los demonios, reservándoles los grabadores a estos últimos³⁷ toda su imaginación.

³⁶ G. Duby: *Le Temps des cathédrales, l'Art et la Société, 980-1420*, ed. cit.

³⁷ A. Tenenti: “La Vie et la mort à travers l'art du XVI^e siècle”, en *Cahiers des Annales*, no. 8, París, 1952.

Otros trabajos se han propuesto darle al mundo de ultratumba moderno su lugar en el seno de la historia social, con un fin estructural comparable al que inspiraba las investigaciones similares en el dominio de los finales de la Edad Media. Su gran precursor fue, hace 50 años, Bernard Groethuysen³⁸ con su encuesta, tan prometedor y desgraciadamente sin acabar, acerca del nacimiento del espíritu burgués en la Francia del siglo XVIII. La burguesía —explicaba él— se emancipó de la Iglesia porque la necesidad burguesa de prever engendraba la idea de un orden del mundo con el cual el hombre honesto quedaba conforme por su propio juicio, en el cual Dios se reducía a un motor abstracto; el Evangelio, a un libro de moral, y el Infierno, a una “ficción literaria” que ya no daba miedo.

Por cierto, hoy sabemos mucho más que este libro, que no carece de malicia polémica, acerca del cambio intelectual y cultural dibujado en el horizonte de investigaciones que se citarán a continuación: las de Foucault, Mandrou o Certeau. No obstante, el retrato del burgués ya incrédulo no ha perdido la fineza que le dio una amplia y curiosa lectura de los textos de la época, de los sermones particularmente, mientras que la división total de las actitudes culturales ante la muerte y el más allá la presentará Mandrou: los burgueses, por un lado; el pueblo, por otro, siempre creyente y que tiene que seguirlo siendo para el buen orden de la sociedad, y a su lado, la Iglesia que se expresa en las pinturas espantosas que hacen los predicadores de los tormentos del Infierno. Y otra vez más, el surgimiento mismo de la razón burguesa sustituye la Utopía moderna a la escatología medieval en la necesaria imaginación de una sociedad ideal.³⁹

Actitudes ante la muerte en Anjou y Provenza

Dos versiones provinciales de la evolución moderna de las creencias relativas al mundo de ultratumba, se han presentado por trabajos recientes: la Provenza de Gabrielle y Michel Vovelle,⁴⁰ el Anjou de François Lebrun.⁴¹

Lebrun estudia las actitudes ante la enfermedad y la muerte después de las condiciones *demográficas* de esta última. Su brutalidad explica las solicitudes dirigidas a los santos que curan, la atención inquieta puesta en los hechiceros y en las señales que revelan la hora secreta del final, y, sobre todo, la eficiencia de las representaciones espantosas del más allá inculcadas desde la niñez por los catecismos y los abecedarios, divulgadas por las

³⁸ B. Groethuysen: *Origines de l'esprit bourgeois en France, L'Eglise et la Bourgeoisie*, Gallimard, París, t. 1, 1927, reed. 1977.

³⁹ Cf. P. Francastel (éd.): *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*, París, 1963; F. E. Manuel (éd.): *Utopias and Utopian Thought*, Houghton Mifflin, Boston, 1966.

⁴⁰ G. y M. Vovelle: “Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire, XV^e-XX^e siècles”, en *Cahiers des Annales*, no. 29, París, 1970.

⁴¹ P. Lebrun: *Les Hommes et la Mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Mouton, París, 1971.

estampas populares, como el *Calendari de los Pastores*, cuya circulación sigue Lebrun del siglo XV al XIX, y, por último, descritas en los sermones; y a este respecto Lebrun señala el predominio de las descripciones del Infierno sobre las del Paraíso, el cual distingue la elocuencia católica de la protestante; en fin, el culto de los muertos del Paraíso y del Purgatorio los mantiene vinculados con la comunidad de los vivos.

El estudio ejemplar que Gabrielle y Michel Vovelle han dedicado a los altares de las almas del Purgatorio erigidos en las iglesias de Provenza entre el siglo XV y el XIX, descansa en un conjunto documental iconográfico presentado con el respaldo de la cartografía y la estadística.

La iconografía del Purgatorio se afirma a partir de los siglos XIV y XV, pero se mantiene entonces, y todavía en el XVI, en competencia con las del Infierno y del Juicio: la primera difusión notable de la devoción a las almas del Purgatorio acontece en el período de 1600-1670. A los autores no les cuesta trabajo mostrar que este cambio corresponde a la idea moderna de un juicio individual, y también encuentran después el distanciamiento sociocultural del siglo XVIII entre una devoción popular que se amplifica y la polémica abierta por los medios más elevados.

Una diversificación social de lo imaginario

Los estudios dedicados a la época moderna —del siglo XV a finales del Antiguo Régimen— sacan primero a la luz la continuidad de la antigua alternativa entre cultura de elite y cultura popular, mucho más larga y fuerte de lo que quiso reconocer la burguesía de las Luces y la del siglo XIX. Acabamos de verlo en cuanto a las representaciones del mundo de ultratumba. Pero también es cierto para todo el campo cultural en que el auge de la burguesía, a lo largo de la época moderna, se traduce por diversas dicotomías nuevas. La diversificación social de lo imaginario aparece directamente marcado por ello. Encontramos la prueba de este hecho en la Biblioteca Azul explorada por Robert Mandrou⁴² y por Geneviève Bollème,⁴³ esos libritos de buhoneros editados sobre todo en Troyes, pero difundidos por toda la Francia de Oïl [se refiere a la mitad norte de Francia donde se hablaba la lengua de Oïl en la Edad Media, mientras que el sur era la zona de la lengua de Oc —de ahí Languedoc—. *N. de la Trad.*], y leídos sin duda en voz alta en las veladas campesinas por quienes sabían leer. En efecto, en plena época de las Luces, las vidas de santos y novelas de caballerías heredadas de la larga Edad Media terminan, en esos humildes libritos anónimos, la carrera *literaria* que habían empezado en una altura social muy distinta.

⁴² R. Mandrou: *La Bibliothèque Bleue de Troyes*, 2da. ed., Stock, París, 1975.

⁴³ G. Bollème: *La Bibliothèque Bleue. Littérature populaire en France du XVIII^e au XIX^e siècle*, Coll. Archives, no. 44, Julliard, París, 1971; *La Bibliothèque Bleue. Anthologie d'une littérature "populaire"*, Flammarion, París, 1975.

A este respecto, también es una revelación la admirable lectura de Rabelais por Mijail Bajtin,⁴⁴ redactada al parecer a principios de los años 60, su estudio muy ruso de una risa popular que mezcla el *cuerpo* vivo y sus aperturas, el encadenamiento de los nacimientos y de las estaciones, el mundo entero, en un carnaval vencedor de la muerte, del miedo y del poder, escondido después y apagado poco a poco: el vientre que da a luz y que excreta, y la fiesta en que lo nuevo sucede a lo antiguo, el país de Jauja y la navegación hacia el otro mundo son las representaciones clave, en las cuales se expresa una cultura popular atemporal cuya última expresión literaria sería acaso la obra de Rabelais, por simbolizar este paso de una época a otra. Después de él, el cuerpo se mantendría disimulado como algo inconfesable, relegado o develado sólo en la categoría de lo obsceno, creado por la modernidad burguesa.

La locura, obsesión de lo imaginario

La época moderna se destaca, entre otras cosas, por un campo documental aumentado por todo lo impreso, y sobre todo portador de otra problemática; pues se trata, en una palabra, de explicar cómo el límite llamado objetivo entre lo real y lo imaginario vino a situarse poco a poco donde lo trazamos hoy. Michel Foucault mostró cómo el sistema cultural occidental puso ese límite dentro de sí mismo, precisando, del siglo XV al XIX, los contornos asignados a la locura.⁴⁵

La imaginación pictórica de los siglos XV y XVI —con el Bosco y Brueghel, sobre todo— proclama la importancia capital que toma entonces esta última en la “imaginación del hombre occidental”: la Nave cargada de locos, que fija en el lienzo una práctica histórica; la muchedumbre de las criaturas monstruosas, último avatar de la fantasía gótica, que significan las angustias, los abismos, así como las intuiciones de la condición humana; y personajes, como la Dulle Griet de Brueghel que sigue su camino en medio de los desastres. Toda una iconografía, en resumen, presenta la locura como el horizonte de toda conciencia y la experiencia “trágica”, inmediata y total de la vida.

La razón clásica se constituye, al contrario, como una línea divisoria por la definición de normas y, por consiguiente, de desvíos religiosos sociales, morales o sexuales que encierra juntos detrás de un mismo muro, hasta el momento en que el manicomio y sus locos se convierten en los únicos vínculos y objetos de esta práctica social. Además, el lector de Foucault verá

⁴⁴ M. Bajtin: *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Traducción francesa, Gallimard, París, 1970. Se añadirán dos contribuciones al número de *L'Arc* dedicadas a Le Roy Ladurie (*L'Arc*, no. 65, 1976), R. Chartier y O. Julia: “Le Monde à l'envers” (pp. 43-53) y la aclaración de O. Fabre: “La Fête éclatée” (pp. 68-75). Se remontará a J. Huizinga: *Homo ludens* (1939; traducción francesa, Gallimard, París, 1951).

⁴⁵ M. Foucault: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, París, 1961.

qué múltiples vaivenes siguen tejiendo lo imaginario durante este período entre la razón y sus contrarios, desde la observación de mujeres de Montélimar aquejadas de “melancolía”, como consecuencia de una visión demasiado viva del Infierno, hasta la obra recluida de Sade, hasta Goya, Nietzsche, Artaud.

Un objeto de estudio significativo: la bruja

La creencia en las brujas les pareció a varios un lugar significativo de la evolución histórica, que fue constituyendo el límite presente entre lo real y lo imaginario. Julio Caro Baroja se ha esforzado por reconstituir su historia europea más larga, desde la Antigüedad greco-romana o germánica hasta los *Caprichos* de Goya, el romanticismo y las oscuras sobrevivencias de su país vasco en pleno siglo XX.⁴⁶ Robert Mandrou se limitó a la Francia clásica, pero también al capítulo crucial: el paroxismo y el final de los procesos por brujería en el siglo XVII.⁴⁷

La bruja moderna está asociada con el Diablo y el Aquelarre que éste conduce y que reúne las transgresiones sexuales con las adoraciones sacrílegas. Es un conjunto que se precisa y enriquece a partir de mediados del siglo XIV, se desarrolla hasta la ola europea de grandes procesos, incrementada y terminada con la primera mitad del siglo XVII —un epílogo americano estalla en Massachusetts en 1663—, y se descompone después en actitudes culturales socialmente diferenciadas, que Mandrou sacó a la luz; la continuidad se mantiene para los medios antiguos, campos, eruditos clérigos, teólogos y predicadores, mientras que la burguesía ilustrada de los magistrados y los médicos descubre la posible reducción a la estafa o a lo patológico. Así se pasa de un “sistema transgresivo” a otro, según la palabra de Michel Foucault, de la investidura demoníaca todavía reconocida por el siglo XVI a nuestra oposición entre lo normal y lo patológico, constituida desde el siglo XVIII. Y este paso se verifica, en fin de cuentas, en la apreciación que se hace de lo imaginario.

Michel Foucault identificó el momento transitorio en que el desvío ya se explica por la imaginación del desviado, pero de manera tal que los mismos fantasmas de esta última son una transgresión, porque la reducción médica todavía está sin acabar.⁴⁸

⁴⁶ J. Caro Baroja: *Les Sorcières et leur monde*, 1961. Traducción francesa, Gallimard, París, 1972.

⁴⁷ R. Mandrou: *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e. Un análisis de psicología histórica*, Plon, París, 1968.

⁴⁸ M. Foucault: “Les Déviations religieuses et le savoir médical”, en *Hérésies et Sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^e-XVIII^e siècles*. Presentado por J. Le Goff, con una importante bibliografía elaborada por H. Grundmann, Mouton, París-La Haya, 1968.

Los poseídos de Loudun

Michel de Certeau aclaró la misma transición con su excelente estudio de “la posesión de Loudun”, cuyo enfoque se acerca más a Foucault que a Mandrou, pero que se sitúa en una perspectiva también muy distinta: la historia de la espiritualidad.⁴⁹ Preguntado acerca de este tema, el expediente de Loudun (testimonios de las poseídas, relaciones oculares sobre los exorcismos públicos, informes oficiales, entre otros los de los exorcistas y de los médicos), él lo interpreta como una manifestación de la “rotura” que agrieta una “civilización religiosa” cercana a su fin, y que está perdiendo sus certidumbres.

Por un lado, la relación de los individuos con el más allá, al dejar entonces de ser inmediata, se vuelve sea diabólica, sea mística: poseídas o “espirituales”, como la madre Juana de los Ángeles, quien fue ambas cosas en las dos partes de su vida. Por otro lado, la sociedad expulsa su inquietud en el “teatro” de las poseídas y de sus exorcistas; al quemar a Urbain Grandier, juzgado como brujo y responsable del desorden de las religiosas, “creó a un desviado y lo sacrificó para sí. Se reconstituye excluyéndolo”, y su muerte resulta una fiesta y un ordenamiento en la que colabora el poder real. Éste interviene, en efecto, en el más alto grado, porque el momento de Loudun reúne, muy lógicamente, “el paso de criterios religiosos a criterios políticos”, y la reducción médica en proceso de realización, en cuyo centro se sitúa, precisamente, el debate acerca de la “imaginación”.

En efecto, Certeau no se limitó al examen sistemático y al comentario cultural de los fantasmas manifiestos por medio de las poseídas y sus exorcistas en el transcurso de una colaboración pública y espectacular. Destacó la nueva importancia y la minucia de las observaciones médicas, y la discordancia significativa de sus conclusiones: quien cree en la posesión demoníaca niega que la imaginación pueda producir tales efectos; quien no cree en ella, se los atribuye al contrario. Por eso, lentamente, el concepto de “naturaleza” cambia y se busca a sí mismo, y lo imaginario, por consiguiente, viene a ocupar el lugar que le atribuimos en lo que para nosotros será el orden natural.

Los siglos XIX y XX

¿Qué es de la historia de lo imaginario, cuando se abordan los siglos XIX y XX? Se entra entonces en el período que llega hasta nuestra experiencia vivida; caracterizado, por una parte, por la aurora, el cenit y las crisis de las sociedades industriales, con todas las privaciones culturales que siguieron; por otra, por la producción de una literatura y de un arte, de todas formas más íntima y claramente familiar a nuestra conciencia y nuestra sensibilidad. La dificultad para acomodarse explica, sin duda, que la empresa del historiador parezca a veces absorbida en la perspectiva de ciencias sociales

⁴⁹ M. de Certeau: *La Possession de Loudun*, ed. cit.

vecinas, que la historia dota a su vez con la profundidad de campo indispensable. De esta manera sirve la “antropología religiosa” de un Alphonse Dupront,⁵⁰ quien toma como objeto suyo no sólo las prácticas sino las creencias.

Pero, sobre todo, una convergencia de la historia con una sociología y una etnología, y con un estudio renovado del folclor, abre una de las direcciones investigativas actualmente más prometedoras y necesarias; en particular, en el estudio de las sociedades europeas, el de la *etnohistoria*, en el cual la imaginación social tiene un lugar suyo, de la misma manera que las estructuras familiares o comunitarias. La etnohistoria de Europa —como se está constituyendo hoy— nació, en fin de cuentas, de las cenizas del triunfalismo que había establecido, en el límite entre los siglos XIX y XX, la jerarquía cultural de las sociedades difuntas o vivas de las cuales hablamos al principio.

Permanencia y evolución de los temas antiguos

Al llevar esa renunciación dentro de la misma cultura europea, la historia y las ciencias sociales fueron tomando conciencia de manera progresiva de profundas permanencias que los evidentes cambios de los siglos XIX y XX no han seccionado. Su corriente principal pasa por los campesinos y los campos, como en el siglo XVIII, e incluso antes. Dicho de otro modo, la problemática secular de las relaciones de separación o de recepción entre cultura de elite y cultura popular, evocada antes para los períodos medievales y modernos, se extiende más allá de 1800 con un enunciado casi sin cambios desde Gutenberg. Algunos de los trabajos ya citados lo muestran claramente: O. y M. Vovelle prolongaron hasta el siglo XX su recopilación de las representaciones del Purgatorio en las iglesias de Provenza, y, por ende, sus conclusiones históricas acerca del empobrecimiento del tema. La Biblioteca Azul deja de publicarse hacia 1880; pero G. Bollême subraya la evolución de los temas dominantes, en los cuales la devoción y lo novelesco todavía medieval del Antiguo Régimen, van dejando paso progresivamente a toda una clase de “recetas”, desde los remedios domésticos hasta los secretos del éxito en el mundo.

Otros autores tomaron, al contrario, como punto de partida un expediente contemporáneo, que trataron con el enfoque regresivo tanpreciado para el historiador Marc Bloch. Entre las monografías producidas así hace 15 o 20 años, la más acabada es, sin duda, la que dedicó el sociólogo Louis Dumont a la fiesta anual que ha conmemorado hasta nuestros días en Tarascon la derrota padecida por la *Tarasque*, el monstruo que aterrorizaba a la ciudad en un pasado de fábula.⁵¹ También recordaremos por su con-

⁵⁰ Véase, por ejemplo, A. Dupront: “Pèlerinages et lieux sacrés”, en *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, t. 2, pp. 189-206.

⁵¹ L. Dumont: *La Tarasque*, Gallimard, París, 1951.

cepción, y aunque la reconstitución histórica no sea totalmente satisfactoria, el libro escrito por Ernesto de Martino, entonces profesor de historia de las religiones en la Universidad de Nápoles, al término de una encuesta interdisciplinaria en Pouille, en la región del Salento.⁵² El tema es la creencia local respecto de la tarántula, cuya mordedura, después de hecha, hace sentir, el día conocido como aniversario, efectos combatidos por una cura ritual que incluye una peregrinación estival, y sobre todo el baile al son de una pequeña orquesta alquilada por los pacientes, hoy mujeres pobres, en su mayoría. La misma alternativa cultural se plantea otra vez en estos hechos italianos, y en los mismos momentos: antecedentes en la Antigüedad probables pero oscuros, el claro origen medieval de un conjunto que puede acercarse a otras fiestas estivales europeas, San Juan o San Vito; una distribución social que se redujo, cada vez más, a los más pobres; un doble desarme en la época de las Luces, por los intentos de medicalización, que la Iglesia ve con buenos ojos, y por el vínculo sólidamente establecido en el siglo XVIII con el culto a San Pablo. Lejos de Europa, pero igualmente fundados en la historia del Viejo y luego del Nuevo Mundo, se leerán los trabajos del sociólogo Roger Bastide⁵³ sobre las religiones afrobrasileñas, del etnólogo Alfred Métraux acerca del vodú haitiano.⁵⁴

Cuentos y leyendas: un nuevo campo para la historia

El encuentro entre la historia de la imaginación colectiva y los estudios del folclor, de las fiestas y de los rituales, por una parte; de los cuentos y de las leyendas, por otra, plantea un problema particular, en la medida en que estos estudios sufren precisamente —desde hace algunos decenios, sobre todo— profundas transformaciones en su método y en su misma concepción. No es que la atención que debe prestarse a las relaciones entre el folclor y la historia de un pueblo resulte un descubrimiento reciente. El principio del siglo se había interrogado sobre una “mitología francesa”, cuyo viejo fondo indígena se transparentaría a través de la cristianización, y en especial a través de inmemoriales leyendas cristianizadas en hagiografías.⁵⁵ El maestro de los estudios folclóricos franceses, Arnold van Gennep (1873-1957), se mantuvo a pesar de todo, respecto de la historia, en una reserva que contrastaba con su actitud frente a las jóvenes ciencias humanas —etnografía y *lingüística*, sobre todo—, y que se dirige en realidad, como lo mostró Nicole Belmont, a la “historia historicista” contemporánea de sus años de formación.⁵⁶ Pero

⁵² E. de Martino: *La Terre du remords (La terra del rimorso)*, Milán, 1961). Traducción francesa, Gallimard, París, 1966.

⁵³ R. Bastide: *Les Religions africaines du Brésil*, PUF, París, 1960.

⁵⁴ A. Métraux: *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París, 1958.

⁵⁵ Loc. cit., no. 19.

⁵⁶ N. Belmont: *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Payot, París, 1974.

las posiciones se están modificando. Se sitúan ahora en la perspectiva de la historia, y en su campo documental, los rituales y creencias llamados populares, su frontera social, su sentido primero, su evolución, incluso su final. El librito ya citado de Nicole Belmont⁵⁷ muestra bien las promesas de la empresa, los frutos que ya lleva en sí, así como la dificultad quizás insuperable encontrada para remontarse más allá de la época moderna y para dominar la larga duración. A este respecto debe destacarse la traducción del valioso ensayo de V. I. Propp (1895-1970) sobre las fiestas agrarias rusas. Llevado según el método regresivo y en una óptica parecida a la de Bajtin, el libro se inicia con observaciones contemporáneas o al menos recientes, para distinguir en el ciclo calendario de los campos rusos la permanencia popular, la obra de la Iglesia y el producto cultural que fue su resultado.

¿La historia se va a volver hacia la imaginación de las ciudades?

Por otra parte, la inmensa y atractiva profusión de los cuentos populares parece, a primera vista, que desanima la historia y que es más bien objeto de un análisis inmóvil para el que el mismo V. I. Propp propuso un código,⁵⁸ y alrededor del cual el debate sigue abierto.⁵⁹ Por cierto, pueden reconocerse, para distintas épocas, los modos y las funciones de la transmisión oral, estudiar sus relaciones con el impreso, como lo hizo Marc Soriano a propósito de los *Cuentos* de Perrault,⁶⁰ incluso definir una cronología lo más completa posible de las versiones de un relato. Pero ¿puede descubrirse realmente la historia de un cuento, los cambios internos que serían el eco de los del contexto histórico? En este sentido se encontrará un intento en el doble estudio, medieval y moderno, que Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie dedicaron juntos a la leyenda de Melusina.⁶¹ La cuestión está al orden del día.

La historia *contemporánea* de la imaginación colectiva se sitúa todavía, mayoritariamente, en la permanencia de las sociedades o de los niveles sociales aún tradicionales; es decir, los campos, cuya comprensión resulta la más fácil y la más evidente. Sin duda, esta limitación está viviendo sus

⁵⁷ Loc. cit., no. 20.

⁵⁸ V. I. Propp: *Morphologie du conte*. Traducción francesa de la 2da. ed. rusa, 1969, 1ra. ed. 1928; *Les Transformations du conte merveilleux* (1928) y de E. Méléтински: *L'Étude structurale et typologique du conte*, Le Seuil, París, 1970.

⁵⁹ Cf. el ensayo de Méléтински, en parte respuesta a C. Lévi-Strauss: "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp" (1960), en *Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, pp. 139-173.

⁶⁰ M. Soriano: *Les "Contes" de Perrault. Culture savante et tradition populaire*, Gallimard, París, 1968.

⁶¹ J. Le Goff y E. Le Roy Ladurie: "Mélusine maternelle et défricheuse", en *Annales E. S. C.*, 1971, pp. 587-622.

últimos instantes, y puede esperarse una aclaración enriquecedora de la problemática en cuanto a sociedades nuevas nacidas de la urbanización industrial y del auge de los medios de comunicación. Desde ahora, de hecho, los estudios culturales realizados por un Edgar Morin o un Roland Barthes, adquieren el valor de una historia para el futuro.⁶²

La historia de lo imaginario es también la historia imaginada hoy, como lo fue en el pasado. De manera apacible, por la literatura y sus novelas.⁶³ Peligrosamente, por la política contemporánea en la cual sigue siendo, como siempre en las sociedades europeas tan profundamente históricas, incitación y proyección al mismo tiempo. El nacional-socialismo alemán constituye en este aspecto como en otros —más que en otros tal vez— un tema más o menos inagotable, y de una dificultad decisiva, porque sin duda es el más importante y, a la vez, el menos inocente que pueda conmover la conciencia de historiadores europeos hoy vivos. Se juzgará tanto más ejemplar el trabajo que el lingüista Jean-Pierre Faye dedicó al génesis de su ideología, y singularmente a los fantasmas germánicos y medievales contenidos en las lecturas de juventud de Hitler: el problema motor del libro es precisamente el paso de esta historia también imaginaria del pasado alemán y europeo al acto terriblemente eficiente y real del exterminio.⁶⁴

En cuanto a lo que comúnmente se da en llamar historia de la literatura, historia del arte, se mantienen a menudo fuera de nuestro propósito, a pesar de los encuentros, y a veces del contencioso existente entre estas historias de producciones particulares y la historia a secas. Las primeras no siempre tienen la totalidad estructural de un Henri Focillon o de un Pierre Francastel. La obra medievalista de uno ha sido congratulada antes. El otro nos enseñó que el espacio tridimensional que domina la pintura europea desde el *Quattrocento* hasta el cubismo, no es de ningún modo una representación objetiva en fin controlada, sino la opción plástica adecuada a una civilización particular, que apareció y desapareció con ella.⁶⁵ Pero muchos trabajos se presentan, en cambio, como una clase de entrevista personal del crítico con las creaciones también personales, aunque estén consideradas entre otras, y en medio de un conjunto cultural históricamente fechado; el

⁶² E. Morin: *Le Cinéma, ou l'Homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique*, ed. de Minuit, París, 1956; R. Barthes: *Mythologies*, Le Seuil, París, 1957.

⁶³ *Naissance du roman historique*, ed. cit.

⁶⁴ J.-P. Faye: *Langages totalitaires*, Le Seuil, París, 1972. Entre los estudios desiguales dedicados al antisemitismo contemporáneo y a su invento histórico, puede citarse a N. Cohn: *Histoire d'un mythe. La "conspiration" juive et les protocoles des Sages de Sion*. Traducción francesa L. Poliakov, Gallimard, París, 1967.

⁶⁵ P. Francastel: *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique*, París, 1951, reed., Gallimard, París, 1977. Ver también, del mismo autor, *La Figure et le Lieu. L'ordre visuel du Quattrocento. Psychologie de la représentation picturale*, Gallimard, París, 1967.

“romanticismo”, por ejemplo. Una entrevista así motivada, por muy penetrante que sea, no resulta necesariamente histórica.

CONCLUSIÓN: TRES PREGUNTAS

Al cabo de esta exposición que siguió un hilo cronológico, tres preguntas quedan, que tienen que ver con todos los períodos recorridos.

Primero el método: lo imaginario como objeto histórico se basta a sí mismo menos que cualquier otro; las representaciones de una sociedad y de una época constituyen un sistema, articulado a su vez con todos los demás, clasificación social y religión por supuesto, pero también modos de *comunicación*. Se trata de determinar el rango de lo imaginario en el desliz continuo de todos estos sistemas unos sobre otros, que podría ser la definición *estructural* de la historia. El estudio de la cultura europea desde la alta Edad Media revela, en realidad, que la respuesta no resulta sencilla, en la medida en que lo imaginario siempre ha estado socialmente diversificado. La cultura popular se caracteriza respecto de él por un curso tan lento que parece inmóvil; se muestra también acogedora frente a temas procedentes de las capas sociales dominantes, conservándolos sólo a veces después, y, por otra parte, crea y conserva también en función de sus propias exigencias.

Eros y Thanatos, temas difíciles para el historiador

Luego, los campos de la imaginación. No volveremos sobre la necesidad de extender la investigación, y sin duda transformándola, fuera de los niveles y de las sociedades tradicionales. Recordaremos, en cambio, que algunos temas presentan la dificultad de comprometer a los mismos historiadores, tanto más cuanto que los consideran en un tiempo más cercano a ellos. Entre ellos, en primer lugar, Eros, y su asociación al menos moderna con Thanatos, la muerte. Michel Foucault abre su primer enfoque a propósito de Sade, en su *Historia de la locura*: el sadismo, escribe él, no es “una práctica vieja como el Eros”, sino el resurgimiento de la “sinrazón” definida por la razón clásica, y encerrada por ella, la resurrección contestataria de la imaginación ocultada. El final del siglo XVIII marca de esta forma, según Foucault, una verdadera conversión de la imaginación occidental; la “sinrazón” reprimida y contrariada se manifiesta entonces positivamente como discurso y deseo. Ruptura muy convincente, aunque queda por integrarla más completamente de lo que hace Foucault en la totalidad histórica de la época.

Y sin embargo, antes, como después de ella, la historia de las armonías imaginarias del Eros sigue siendo decepcionante todavía. Por cierto, el código simbólico de las culturas pasadas no es, en ningún campo, más difícil de descifrar, aunque esté omnipresente en su literatura y su iconografía; las investigaciones occidentales acerca de la Edad Media, inspiradas desde hace algunos años por Georges Duby, desembocarán sin duda a este respecto en proposiciones de métodos. No obstante, sólo se trata aquí de un obstáculo

liminar. Lo más grave es que ninguna experiencia humana pasada implica más de cerca al historiador vivo, y ninguna tampoco se ha explicado menos a fondo.⁶⁶ Por eso no se pasa de la letra de los códigos de símbolos, de comportamientos y de justificaciones, en el mejor de los casos, como el libro dedicado por Robert van Gulik a la China antigua.⁶⁷ Se objetará, quizá, que este último se sitúa en un campo geocultural en que el historiador occidental resulta desprovisto de cualquier referencia personal, como lo es también en este aspecto en el campo de la Antigüedad clásica. Pero, por ejemplo, el libro recién traducido de Mario Praz⁶⁸ acerca del erotismo a la manera de Sade del siglo XIX, romántico y decadente, resulta tan indigente en su lectura histórica como extremadamente rico en el inventario y el análisis de los textos.

Las tentaciones de una historia psicoanalítica

Esta constatación de fracaso, al menos provisional, introduce la última de las cuestiones sobre las que conviene concluir: la de un enfoque *psicoanalítico* de la imaginación pasada, en que los historiadores se hallan otra vez próximos a “historiadores de la literatura”, cuyos trabajos se quedarán, sin embargo, fuera de nuestro propósito. La empresa histórica atrajo antaño al mismo Freud. No obstante, su *Moisés* (1939) aparece menos como una obra histórica que como un intento de análisis del hombre judío, como era el mismo Freud, a partir de una expresión mítica primordial, y de todas formas muy antigua del judaísmo todavía vivo; intento cuyas proposiciones psicoanalíticas se hacen, verdad es, sobre la base de cierta acumulación etnológica y de “historia de las religiones”, contemporánea de la redacción del libro. Citaré más a propósito sus observaciones acerca de una neurosis demoníaca en el siglo XVII. Michel de Certeau comentó recientemente estos dos estudios.⁶⁹

Mas, y desde Freud, el ansia de una historia psicoanalítica presenta dos preguntas en la cuestión.

Primero, ¿cómo investigar? ¿Hay que limitarse a unos estudios de casos individuales, entonces necesariamente poco numerosos y esparcidos, ahí donde el escrito parece bastante consistente como para servir, en cierta medida, de entrevista directa? ¿O puede admitirse que es posible y provecho-

⁶⁶ Cf. las observaciones de J. Revel y J.-P. Peter: “Le Corps. L’homme malade et son histoire”, en *Faire de l’Histoire*. Dirección J. Le Goff y P. Nora, t. III, *Nouveaux objets*, Gallimard, París, 1974, pp. 169-191.

⁶⁷ R. van Gulik: *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*. Traducción francesa Gallimard, París, 1971.

⁶⁸ M. Praz: *La Chair, la mort et le diable. Le Romantisme noir*, 1930 y 1942; traducción francesa, Denoël, París, 1977.

⁶⁹ M. de Certeau: “Ce que Freud fait de l’histoire. Une névrose démoniaque au XVII^e siècle”, pp. 291-311; “La Fiction de l’histoire. L’écriture de Moïse et le monothéisme”, pp. 312- 358, en *L’Écriture de l’histoire*, ed. cit.

so formular, siempre sobre la base del escrito, conclusiones acerca de una colectividad históricamente delimitada, en la medida en que el inconsciente de los individuos que la componían pasaba necesariamente a través de fórmulas culturales características? Luego, y quizá sobre todo, ¿qué hay que buscar? ¿A qué hay que esperar? La perplejidad de los historiadores —y de sus colegas literarios— se enlaza en ello con el debate del mismo psicoanálisis entre una lectura más literal de Freud y su interpretación más ampliamente simbólica por la escuela de Lacan, y alrededor de la universalidad tanto del triángulo de Edipo clásico como de la disimetría de las infancias masculina y femenina. Las dos cuestiones de la documentación y de su contenido interfieren además, como lo muestra la áspera crítica dirigida por Jean-Pierre Vernant a las lecturas obligatoriamente edipianas que impone el psicoanálisis a la *mitología* griega, empezando por la misma historia de Edipo, sin lista completa de los datos míticos, y sin tomar en cuenta el contexto histórico de las obras.⁷⁰

Una historia de los sueños

De hecho, la preocupación por un método psicoanalítico aplicado a lo imaginario como objeto histórico, parece situarlo generalmente, hasta ahora, en el punto de afloramiento cultural del inconsciente, y resulta útil poner el acento en ello. Así procedieron algunos estudios acerca del sueño, a cuyo propósito el enfoque es tanto más necesario cuanto que los dos niveles de su desarrollo y de su relato se confunden en la información del historiador, así como en el testimonio del sujeto vivo. E. R. Dodds presentó excelentes observaciones sobre los elementos culturales del sueño antiguo;⁷¹ a continuación, se detiene de repente en la verdad y antes de cualquier intento de psicoanálisis, porque acepta el límite antiguo de la “racionalidad”. J. Le Goff concibió un amplio plan de trabajo referente al sueño medieval.⁷² En fin, la historia participa en un volumen colectivo en que el sueño humano es abordado por distintas disciplinas.⁷³ Otro objeto se ofrece al estudio histórico de las relaciones entre el inconsciente y las culturas con los relatos fundadores o recurrentes de una u otra de estas últimas —y volvemos a encontrar aquí la dirección trazada por Freud en *Moisés*—. Alain Besançon descubre así en Rusia el tema del hijo matado por el padre desde la hagiografía real de los principios cristianos hasta los gestos asesinos de Iván IV

⁷⁰ “OEdipe sans complexe”, en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, F. Maspero, París, 1972, pp. 77-98.

⁷¹ E. R. Dodds: “Structure onirique et structure culturelle”, cap. 2, en *Les Grecs et l'Irrationnel*, 1959; traducción francesa Montaigne, París, 1965.

⁷² J. Le Goff: “Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval”, en *Scolies 1*, 1971, pp. 123-130.

⁷³ *Le Rêve et les Sociétés humaines*. Dirección R. Caillois y G. von Grunebaum, Gallimard, París, 1967.

y Pedro, *el Grande*, y lo convierte en una clave para la interpretación del cristianismo ruso.⁷⁴

En resumen, los estudios históricos acerca de lo imaginario constituyen un ejemplo bastante bueno de la actual redistribución del juego, entre la historia y las ciencias sociales, por un lado; entre la historia y las historias de... literatos y estetas, por otro. ¿Terrorismo del historiador de hoy? Sin duda no, sino más bien exigencia contemporánea del tiempo, como dimensión maestra de cualquier investigación el hombre y sobre las sociedades humanas.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 307-332.

⁷⁴ A. Besançon: *Le Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*, Plon, París, 1967.

Acerca de un tema desdeñado

Alfredo Antonio Fernández

El ensayo de Evelyne Patlagean tiene de novedoso el hecho de que incide en un tema que, durante muchos años, los historiadores profesionales desdeñaron, al estimarlo “superfluo”, “vago”, “poco científico”, o, en el peor de los casos, “innecesario”. Me estoy refiriendo a las relaciones entre la historia y lo imaginario. Tal vez, con la excepción del historiador francés Lucien Febvre, quien en su libro *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* realizara un abordaje en profundidad de la obra del escritor François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, muy pocos historiadores han concedido interés a la creación artística y literaria como posibles fuentes de conocimiento de la realidad pretérita, o presente. Al parecer, olvidaron estos académicos, tan profesionales y rigurosos en el desempeño investigativo, que si bien la historia es el registro de los hechos de los hombres, la literatura y también las artes plásticas constituyen las formas en las que los hombres expresan sus sueños y aspiraciones. Estimo que Lucien Febvre debió estar de acuerdo con esta frase; pues, en su libro analizó el trasfondo de milagrería, irreverencia, incredulidad, herejía, fanatismo y actitudes devotas y picarescas al mismo tiempo que encerraba la *summa* novelesca escrita por Rabelais en medio de la Europa renacentista.

Años más tarde, un filólogo soviético, Mijail Bajtin, cuya obra alcanzara renombre mundial después de ocurrida la muerte de Stalin —quien en vida prohibió la publicación de muchos de sus trabajos—, como Febvre, centró su interés en la figura de Rabelais para extraer de él su concepto de “actitud carnavalesca”; esto es, el elemento paródico y de irreverencia que toda

Alfredo Antonio Fernández, licenciado en Historia en la Universidad de La Habana (1968). Fue profesor auxiliar de Historia de la Cultura Latinoamericana del Departamento de Historia de América en la Universidad habanera. Conferencista en las universidades estadounidenses de Stanford, Berkeley, Austin y Loyola, así como en las de Sonora y Tijuana, México. Premio UNEAC, 1978 con *El Candidato*, publicó las novelas *La última frontera*, *Del otro lado del recuerdo*, *Amor de mis amores*, y el libro de relatos *Crónicas de medio mundo*.

verdadera obra artística contiene y que suele asegurar la comunicación con el gran público de todas las épocas a la vez que realiza la crítica de la sociedad de su tiempo. Los ejemplos abundan en la historia de la literatura moderna. Me gustaría citar dos: la singular locura de Don Quijote que lo hace parodiar en su vida aventurera y errante las acciones emprendidas por los caballeros andantes de las novelas de caballerías por él leídas, y los cuentos del *Decamerón*, de Giovanni Boccaccio, en los cuales, a pesar de la epidemia de peste que azota la ciudad de Florencia, un grupo de caballeros y damas se reúnen a contar divertidas historias de amor, mientras, afuera, la muerte se enseñoorea en campos y ciudades de Italia.

Trayendo la situación a nuestro contexto, pienso que muy pocos historiadores latinoamericanos, o cubanos —tal vez las obras de Fernando Ortiz, Moreno Fragnals y Le Riverend, constituyen algunas de las más valiosas excepciones—, han concedido interés a la creación artística y literaria como fuente informativa y de estímulo intelectual. Sin embargo, en la otra orilla, la de la literatura, les puedo referir el caso del escritor Alejo Carpentier, quien, en las diversas notas y artículos que durante 14 años escribió para la prensa venezolana, privilegió la historia, al punto de que su actual publicación, en conjunto, abarcará varios cientos de páginas compiladas en un tomo.

Para Evelyne Patlagean, lo imaginario está constituido por el conjunto de representaciones que rebasan los límites planteados por las constataciones de nuestras experiencias y los encadenamientos deductivos que permiten éstas. De acuerdo con lo anterior, más que en los datos que aportan los pergaminos y la sistemática revisión de los archivos, el motivo central de lo imaginario, en correspondencia con lo histórico, estaría ubicado en el estudio sistemático de la historia de las religiones, la historia de la literatura y la historia del arte.

Pioneros en esta labor de ubicar lo fantástico, lo sobrenatural, las creencias religiosas y la magia dentro de determinados parámetros, son los estudios realizados por Michelet, en su clásico libro *La bruja*, y los de James Frazer, en *La rama dorada*. Mientras que el primero se esfuerza por ubicar dentro del ámbito histórico tanto las supersticiones como las brujas, el segundo analiza mitos y ritos provenientes de la Antigüedad, despojados de su contexto histórico; es decir, estudiándolos en su valor intrínseco como creaciones espirituales.

Lo imaginario en la historia abarcará una amplia variedad de posibilidades, que van desde la iconografía hasta el manuscrito de un testamento redactado ante notario. Particularmente interesante me parece la importancia que la autora concede al estudio de los mitos de la Antigüedad grecolatina, y menciona en primer lugar los trabajos eruditos realizados por Georges Dumézil y su clasificación relativa a las jerarquías existentes en las sociedades primitivas: 1) mediación sagrada, 2) arrebato guerrero, 3) fecundidad laboriosa.

Pienso, por ejemplo, cuán útil podría resultar un estudio similar, basado en la confrontación de las mentalidades europea e indígena que sucedió

en los albores de la conquista de América y tuvo una larga evolución posterior en las manifestaciones artísticas de los diferentes virreinos y capitánías generales fundadas por los españoles en América.

Sabemos que los españoles eran cristianos, provenían de la cultura renacentista que ponderaba la heroicidad y predicaba la existencia de un tiempo lineal, el cual iniciado en la Antigua Roma, abarcaba la larga sucesión de siglos del Medioevo hasta alcanzar el Renacimiento. Mas, los indígenas de América, pongamos por caso los aztecas, eran politeístas. Entre sus principales deidades se encontraban dos que exigían sacrificios humanos: Huitzilopochtli (dios del Sol) y Coatlicue (diosa fúnebre). Su concepción del tiempo era circular, a diferencia de la de los europeos con un carácter lineal. Esto es, para los aztecas, el Quinto Sol —mito central de su cosmogonía— había sido precedido de cuatro soles anteriores identificados con los elementos de la naturaleza —agua, fuego, tierra y aire—, como ocurre de manera similar en el pensamiento griego presocrático. Al respecto, vale la pena recordar el trabajo del filósofo inglés Thompson sobre los primeros filósofos griegos: Tales, Anaxímenes, Anaximandro, otros. Si el Quinto Sol fenecía, implicaba el fin de la civilización azteca —hegemónica en el Valle de México— y, consecuentemente, la necesidad de sacrificios humanos para que mantuviera su esplendor. Esta circunstancia, reiterada durante siglos por los sacerdotes que monopolizaban la religión de los aztecas, explica en parte el fatalismo de sus pensamientos y acciones, como bien puede observarse leyendo el libro *Visión de los vencidos*, del antropólogo mexicano León Portilla, recopilación de textos en los cuales los mismos cronistas indígenas comentan cómo reaccionó el emperador Moctezuma al conocer la presencia de hombres blancos en tierra mexicana: ordenar a un séquito de brujos y nigromantes que se pusieran en contacto con ellos y, al conocer que eran ciertos los rumores, sumido en la desesperación y el fatalismo, estimando irreversible la pérdida de sus dominios, ordenar que golpearan las cabezas de centenares de niños contra muros y paredes del palacio.

Por su parte, la mentalidad cristiana, heroica y de tiempo lineal, propia de los europeos, al contacto con las diversas idolatrías indígenas, se replegó hacia el Medioevo. Brotó en ellos el recuerdo de olvidados mitos de la Antigüedad, como el de las amazonas, los cíclopes, las sirenas, los encantamientos y hechizos, y, al mismo tiempo, la necesidad de aventuras que superaran las leídas en novelas de caballerías, y que llevaron, en el transcurso de los primeros años de la conquista, a que Ponce de León, Hernando de Soto, Jiménez de Quesada y los hermanos Pizarro, buscaran en tierras de América la Fuente de la Juventud, El Dorado y las Siete Ciudades de Cíbola con sus muros cubiertos de oro.

El proceso de transculturación demoró siglos, pues la mentalidad indígena también se replegó al ver destruidas pirámides y templos. Buena prueba de estas interconexiones culturales son los llamados conventos-fortalezas, creados en los campos de Mesoamérica por las órdenes religiosas

de franciscanos, dominicos y agustinos, entre los siglos XVI-XVII, con sus capillas sin techo para que los indios, no acostumbrados a penetrar en el interior de las iglesias, se habituaran a escuchar misa y recibir sermones. Más adelante, se les permitió decorar los interiores de las iglesias con diminutas figuras de yeso policromado que representaban a los santos católicos. Y al final, como resultado de una labor de fecunda convergencia religiosa entre Europa y América, se logró el sincretismo de una virgen de piel morena que, andando el tiempo, devendría el símbolo que enarbolaron indios pobres y mestizos, criollos acomodados y sin fortuna, en el inicio de la independencia de México. Esa deidad, por todos idolatrada, fue Guadalupe-Tonatzin. Y, hasta el día de hoy, en las celebraciones de la independencia del país azteca, su figura va acompañada de un grito unánime que expresa el fervor del pueblo: ¡Viva México!

Pienso que no sólo la más reciente literatura latinoamericana, en obras como *Terra nostra*, del mexicano Carlos Fuentes; *Los perros del paraíso*, del argentino Abel Posse; *La vigilia del almirante*, del paraguayo Augusto Roa Bastos, y *El arpa y la sombra*, del cubano Alejo Carpentier, ha extraído provecho de esta dicotomía de pensamiento existente en el conflicto de culturas que generó el descubrimiento de América. Aún más recientemente, el nuevo cine latinoamericano ha dedicado algunos de sus mejores filmes y presupuestos de producción a la tarea de rescatar, con cierta dignidad histórica y estética, los albores de nuestra civilización. Debo, pues, mencionar algunos filmes que han merecido amplia repercusión internacional: *Jericó* (Venezuela) y *Cabeza de Vaca* (México). En ambos se muestran de manera pormenorizada las contradicciones de época que debieron asumir como propias un sacerdote y un soldado de fortuna españoles, inmersos en idolatrías paganas y en quienes la práctica social al lado de los indios termina por convertir, al primero, en un integrante de la comunidad indígena, y al segundo, en un chamán que opera milagros, aplicando las manos sobre cuerpos enfermos.

Igualmente, me parecen de interés para nosotros, cubanos y latinoamericanos, las observaciones que Evelyne Patlagean realiza sobre lo imaginario a fines de la Edad Media, destacando dos aspectos: 1) las representaciones pictóricas de la época en las que el espacio propuesto por los artistas en sus pinturas goza de un apreciable carácter innovador. Al respecto, recuerdo que, en la década del 70, mientras impartía cursos de arte europeo (medieval, renacentista y moderno), leí con interés el texto de un autor polaco, en el cual demostraba singularmente que, tras las aparentes inquietudes de pinturas de temas religiosos, como las de Fra Angelico, Fra Filippo, Massaccio, Rafael y Leonardo, se escondía el insaciable deseo de representar cabalmente los nuevos espacios creados en las ciudades europeas, debido a la presencia de palacios, catedrales, estatuas conmemorativas, logias y lonjas de comercio renacentistas. Se proponía a la imaginación de los lectores un ejercicio de aproximación a semejantes pinturas y autores

que, ahora, les refiero a ustedes motivado por la lectura del trabajo de Patlagean: cubrir con cartones las figuras religiosas representadas en los primeros planos y fijar la atención en los planos intermedios y en el fondo, para descubrir, de esta forma, que el interés fundamental de las pinturas no estaba en la recreación de los rollizos pechos de la Virgen María ni en los cortos rizos de pelo rubio del Niño Jesús, sino en la infinita recreación de detalles del mobiliario, ventanas, balcones, puertas, balaustradas, cristalería y fachadas de los edificios recién construidos. 2) La observación sobre el libro de Huizinga *El otoño de la Edad Media*, publicado 70 años atrás que, en opinión de Patlagean, aún conserva interés y actualidad de contenidos. En particular, la autora destaca una frase de Jacques Le Goff, sobre el texto del autor holandés, en la cual, entre otros méritos, se le confiere el “de haber mostrado que hay que buscar el sentido de una sociedad en su sistema de representaciones y en el lugar que ocupa ese sistema en las estructuras sociales y en la realidad”.

Según se señala, Huizinga se ha limitado al mundo francés, borgoñés y flamenco, pero ha sacado provecho de toda la información posible: novela de caballería y poesía mundana o pastoril, iconografía de la pintura destinada a la clientela noble o de los grabados populares en madera, y, sobre todo, descripción de todo lo que ya no podemos ver: las entradas principescas, la pompa de las bodas y de los funerales. Particularmente, me gustaría destacar un aspecto presente en el texto de Huizinga y que sus actuales comentaristas, o bien ignoraron, o escapó a su interés. Me refiero al sentido de juego, de irresponsabilidad social, de divertimento, de ocio productivo, de exploración de lo lúdrico existente en las sociedades del pasado, muy en particular durante el Medioevo. En ese sentido, no sólo resulta válida la (re)lectura de *El otoño de la Edad Media*, sino también de *Homo ludens*, texto posterior de Huizinga en el cual reitera y amplía algunos de sus criterios acerca de la necesidad y permanencia del juego en las relaciones humanas.

Pienso en el enorme caudal informativo que sobre el tema aún está por ofrecer el estudio sistemático de la sociedad colonial hispanoamericana, con su carga de prejuicios y contradicciones derivados de la impronta hispánica, el surgimiento de los criollos y la presencia de grandes masas poblacionales de indios y de negros. Puedo indicar que, parcialmente, uno se asoma a este vasto universo de costumbres y antigüedades que aún subsisten en la intimidad de las conciencias latinoamericanas, a través de lecturas de textos literarios, como las *Tradiciones peruanas*, de Ricardo Palma; *Las tradiciones cubanas*, de Álvaro de la Iglesia. O, aún más atrás, los textos poéticos de sor Juana Inés de la Cruz, en el Virreinato de Nueva España, que en los últimos años han servido de estímulo intelectual a eruditos estudios sobre su figura, salidos de las plumas de autores de reconocido prestigio internacional, como Octavio Paz, Fernando Benítez y Mirtha Aguirre, y los textos de Juan del Valle Caviades, en el Virreinato de Nueva Castilla.

Como quiera que estamos hablando acerca de “lo imaginario”, y este aspecto siempre ha estado presente con mayor fuerza en la creación artística que en la historiográfica, me voy a referir a autores más recientes, proponiéndoles una nueva lectura de las principales novelas de García Márquez, basada en la (re)lectura de las ideas de juego y revalorización de usos y costumbres del pasado presentes en el libro de Huizinga.

Pienso, por ejemplo, si alguien ha meditado en la utilización que realiza García Márquez en sus novelas de los prejuicios, tan comunes entre los latinoamericanos de antes y de ahora. Al punto de que, parafraseando a Arquímedes, García Márquez podría llegar a afirmar: “dadme un prejuicio y con él moveré al mundo”. En *Cien años de soledad*, entre otros prejuicios, aparece como motivo central el de que los casamientos entre familiares causan la degeneración de la futura estirpe, motivo por el cual todos los miembros de la familia Buendía, que desde sus orígenes han practicado la relación sexual con sus parientes, viven con la perenne amenaza de que el fruto carnal del último matrimonio nazca con una cola de puerco; en *Crónica de una muerte anunciada*, el propalado prejuicio de la virginidad perdida antes del matrimonio provoca que los hermanos gemelos de Ángela Vicario asesinen a puñaladas en plena plaza pública a su noble pretendiente Santiago Nasar; en *El amor en los tiempos del cólera*, el difundido prejuicio latino, *semen reptentum venenum est* —es decir, traducido a criollo, el amor no consumado a tiempo degenera y con el tiempo desaparece— resulta el tema central del amor imposible entre Florentino Ariza y Fermina Daza, quienes, primero son muy jóvenes para amarse como corresponde a una pareja y luego, muy viejos; en *El otoño del Patriarca* —pienso que no es casual el parecido del título con *El otoño de la Edad Media*, de Huizinga—, García Márquez recurre a uno de los más ancestrales prejuicios latinoamericanos: la probable eternidad de la dictadura y de los dictadores. En este caso, el personaje protagónico, el Patriarca, ha sido testigo de la llegada de Colón y de las empresas transnacionales americanas —inada menos que 400 años de existencia!— y el pueblo empieza a dudar si aún vive o está muerto, la tarde en que un enjambre de zopilotes merodea en torno a la cúpula del palacio del Dictador y un rebaño de vacas, sus animales preferidos, salen al balcón desde el cual el Patriarca acostumbra a discursar al pueblo, mientras que, en silencio, toman el sol del atardecer y pastan de las flores sembradas en los canteros. Pero, si aún desean conocer una nueva coincidencia extraída de lo imaginario de la literatura de García Márquez, y que al mismo tiempo guarda relación con la historia latinoamericana, les propongo (re)examinen, bajo esta perspectiva, la figura del coronel Aureliano Buendía, protagonista principal de *Cien años de soledad*, quien, después de resultar derrotado en la Guerra de los Mil Días, pasa el tiempo encerrado en la trastienda de su casa fabricando pececitos de plata. Quiero significar que, buscando en la lista de algunos de los principales militares que asumieron papeles protagónicos en la política colombiana del siglo XIX, encontré la

historia del general liberal Rafael Uribe Uribe, quien peleó consecutivamente durante 18 años, perdió casi todas las batallas en las que participó hasta alcanzar un total de 90 y, al final, obligado por las circunstancias, firmó el tratado de Neerlandia, en 1902, con el cual cedía una inmensidad de territorios. Ante la revelación de este hecho que, de tan verosímil histórico parece pura ficción literaria, no podemos menos que recordar la frase que solía aparecer al principio de los viejos filmes norteamericanos: “Cualquier parecido o semejanza es pura coincidencia”.

En lo referente al punto en que Evelyne Patlagean aborda las actitudes ante la muerte en la modernidad, si comparáramos la gran cantidad de obras europeas dedicadas al tema con la exigua producción latinoamericana, tendremos que llegar a la conclusión de que el asunto de la muerte aún no ha recibido la importancia que requiere entre nosotros. Como excepciones, me gustaría citar los cientos de grabados realizados a principios de siglo por el artista mexicano José Guadalupe Posada, en los cuales la muerte asume la figura de las calaveras, se pasea por campos y ciudades, monta en bicicleta, camina a lo largo de avenidas, se divierte en pulquerías y bodegones, y, por igual, asume los rostros de Porfirio Díaz y Emiliano Zapata. En la apoteosis de lo imaginario, danza interminables zapateados del más auténtico folclor de la música mexicana.

Más recientemente, en el ámbito de la literatura, se encuentra el narrador Juan Rulfo. Su breve e intensa novela *Pedro Páramo* constituye la más cabal representación barroca del mundo rural mexicano. Desde el inicio de la trama, todos los personajes que intervienen en el relato están muertos, y el protagonista central, Juan Preciado —como ocurre en uno de los principales capítulos de *La Odisea*, cuando Ulises se asoma al borde del pozo donde yacen las almas de sus amigos y parientes desaparecidos—, no hace más que andar y dialogar interminablemente con los espíritus que lo rodean en busca de su origen perdido que yace sepultado con la dominante figura de su padre: el rico hacendado Pedro Páramo.

Pienso cuánta riqueza en el tratamiento del tema de la muerte pueden guardar los manuscritos encontrados, o aún por hallar, en los que se detallan las miles de muertes ocurridas durante la etapa colonial a causa de plagas y epidemias, ataques de corsarios y piratas, y, también, por juicios y torturas practicados por los tribunales de la Inquisición radicados en América, como medio de obtener confesiones.

Tampoco escapa al interés de la autora el tema de la locura, como una de las obsesiones recurrentes de fines del Medioevo y principios del Renacimiento. La reflexión acerca del particular ha sido la fuente nutricia de muchos de los ensayos de Michel Foucault. Entre nosotros, cubanos y latinoamericanos, la expresión plástica del continente no ha producido pintores de relieve que, como Brueghel y El Bosco, en los inicios de la modernidad europea, concedieran significación desmedida a la irracionalidad, poblando el mundo de sus pinturas con fantasías oníricas, visiones infernales y seres

desenfrenadamente orates. En la pintura latinoamericana, sólo en ciertos momentos, y en determinadas composiciones de los muralistas mexicanos —sobre todo, en escenas de violencia masiva y en orgías—, advertimos la irrupción de lo irracional, con su carga de excesos y de caos.

Para concluir, suscribo uno de los párrafos finales del ensayo de Evelyne Patlagean, en el cual asegura que, “en suma, los estudios históricos sobre lo imaginario son un ejemplo bastante bueno de la actual redistribución del juego entre la historia y las ciencias sociales, por un lado, entre la historia y las historias de... literatos y estetas, por otro”.

Me gustaría añadir que, en lo referente al análisis de este tema, la autora concede menos importancia al psicoanálisis como modelo interpretativo que al abordaje estructuralista de los fenómenos, en el cual, según nos percatamos a medida que leíamos el trabajo, resulta el método que la autora reivindica, aunque muchas veces no lo mencione por su nombre. Si algún otro autor sale reivindicado, además de Huizinga, en el ensayo de Patlagean, aunque no se le nombre, no es Freud, precisamente, sino Jung, con su teoría del “inconsciente colectivo”, y la importancia que concedía a los sueños y demás representaciones simbólicas, tan comunes entre nosotros en la práctica literaria que, durante años, de manera sostenida y brillante, ha mantenido la más reciente narrativa latinoamericana.

X. Marxismo y nueva historia

Guy Bois

Dos poderosas corrientes atraviesan la historiografía contemporánea. La primera —el marxismo— se presenta como una teoría general del movimiento de las sociedades, del cual se propone rendir cuenta mediante el empleo de cierto número de instrumentos específicos o conceptos de base, entre los cuales ocupa el primer lugar el concepto de modo de producción. Intenta brindar una visión global, coherente y dinámica de los procesos sociales. Su influencia va mucho más allá de los historiadores llamados “marxistas”, o que se pretenden tales. Por múltiples vías, impregnó la producción histórica; en especial, en Francia. La segunda corriente es denominada “*nueva historia*” por quienes la invocan a su favor. Al tiempo que atacan con sarcasmos a la vieja historia, empírica y positivista —la de Seignobos—, los nuevos historiadores preconizan una renovación de los métodos históricos que dará a esta disciplina un *status* científico —“La historia aguarda quizás a su Saussure”, nos dicen Jacques Le Goff y Pierre Nora— y podrá, por fin, “hacer historia”.

Naturalmente, estas dos corrientes no pueden ignorarse. Alimentadas una y otra por el mismo rechazo a una práctica histórica pasada de moda, ambas se codean, mezclan a veces sus aguas indistintamente, pero también rivalizan por su ardor y desconfianza recíprocos. Su confluencia aún parcial, confusa y tumultuosa, resultará acaso el gran acontecimiento historiográfico de este fin de siglo; desde ahora es un fenómeno fascinante, aunque no fuese más que por la mezcla de relaciones de alianza y de conflicto que lleva

Traducción: *María del Pilar Díaz Castañón.*

en sí. También puede afirmarse que el destino a corto plazo del materialismo histórico dependerá, en gran medida, del resultado de su confrontación con la “nueva historia”. Sus conceptos se someten a la prueba de esa renovación metodológica. En los últimos 20 años, la visión de los modos de producción precapitalistas se ha modificado profundamente. Ello justifica un examen atento de la confluencia entre marxismo y “nueva historia”.

¿QUÉ MARXISMO?

Pero antes, pongámonos en guardia contra el esquematismo; vale decir, contra las ambigüedades de ambas apelaciones. Tratándose en primer lugar del marxismo, no puede disimularse (o disimular) por más tiempo que la *etiqueta* abarca prácticas históricas bien diferentes unas de otras e, incluso, a veces ajenas entre sí. Las incidencias de lo político han sido determinantes al respecto. Resultaría vano minimizar la amplitud de las deformaciones o de las esclerosis imputables al largo sueño dogmático, cuya expresión más traumática fue el estalinismo. Vano sería también imaginar que los países del Este hayan tenido el monopolio de la esclerosis ideológica, o incluso que los marxistas occidentales se hayan librado de ella por el solo hecho de denunciar el culto a la personalidad.

En el plano historiográfico, el balance provisional de ese fenómeno constituye ya una catástrofe. Discurso estereotipado, bloqueo de la investigación (salvo en sectores, como la *arqueología*, más independientes de la esfera ideológica), manipulación escolástica y artificial de conceptos son sus principales síntomas. Quien tenga hoy un encuentro con una delegación oficial de historiadores soviéticos puede hacer la cruel constatación. Lo peor radica en que tal parodia del marxismo nutre a su contrario; es decir, a una tendencia al abandono, más o menos confesado, del materialismo histórico, tendencia cada vez más perceptible en varios países del Este y que abre la brecha a la invasión ideológica de las ciencias sociales norteamericanas. Naturalmente, no todo es tan negro en el panorama historiográfico de esos países: investigadores de gran talento se mantienen en plena actividad; aún se redactan manuales tan dignos como la *Historia de la Edad Media* de N. Abramson, A. Gourevitch y N. Kolesnitski, del cual las Ediciones Progreso nos han dado una traducción reciente; las escuelas históricas polaca y húngara conservan su brillante vitalidad, y de Varsovia nos han llegado impulsos decisivos con los trabajos de W. Kula.

La práctica histórica marxista está en crisis

Todo ello no quita un ápice al diagnóstico de crisis de la práctica historiográfica marxista, cuyos efectos, aunque en verdad atenuados, son igualmente perceptibles en el Oeste y en el seno de la investigación marxista dibujan reales líneas de demarcación. Entre una práctica del marxismo rígida y timorata, aún prisionera de lo que se supone sea un “logro”

historiográfico, y una práctica más crítica respecto de ese “logro”, dominada ante todo por la exigencia de un regreso a las fuentes del marxismo, la distancia resulta grande; y me parece que no dejará de crecer. Hoy en día, nadie puede escapar, sin equivocarse, a esa elección. Y la opción escogida tiene serias consecuencias respecto de la actitud adoptada por su autor ante la “nueva historia”. El racionalismo estrecho de quienes se proponen trabajar por una renovación radical de la investigación histórica marxista, los conduce a integrar todos los aportes metodológicos recientes capaces de ser fecundos; por el contrario, aferrarse a una práctica más tradicional alimenta aún más la desconfianza respecto de tales aportes, salvo cuando la apertura a la “nueva historia” se concibe como la cortina destinada a enmascarar ese aferrarse a posiciones dogmáticas.

¿QUÉ NUEVA HISTORIA?

Ya no hay *una* “nueva historia”. Ciertamente, se le puede definir de manera somera por algunas preocupaciones dominantes: ampliación del campo de observación del historiador por el descubrimiento de “nuevos objetos”; recurrencia a un conjunto de ciencias humanas (*antropología*, ciencia económica, *sociología*, *psicoanálisis*...); la aplicación de métodos *cuantitativos* cada vez más sofisticados, sobre la base de una documentación *seriada*. Pero, ¿bastaría esto para darle alguna unidad? A decir verdad, la “nueva historia” tiene ya su propia historia, marcada por ambigüedades y contradicciones.

Nacida con el alba de 1930, conducida por el prestigio de Lucien Febvre y Marc Bloch, entabló por largo tiempo un combate valeroso contra el positivismo que impregnaba el conjunto de la ideología histórica y adquirió así una legítima reputación pionera. Luego vino, con los años 60, la explosión triunfante, contemporánea de las grandes mutaciones sociales y políticas de nuestro país y del auge del estructuralismo; progresa entonces en todas direcciones, haciendo retroceder a la “historia tradicional” hacia sectores protegidos (la historia de la Antigüedad, principalmente), y ocupa posiciones estratégicas en la institución universitaria (*Escuela Práctica de Altos Estudios*, Colegio de Francia). Poco importa que los adeptos de los métodos tradicionales conserven aún en la universidad un amplio poder institucional (apoyado sobre un organismo anacrónico, tanto por su concepción como por su composición: el comité consultivo): la “nueva historia” ejerce ya una influencia dominante. Y las ambigüedades van a nacer, de manera inevitable, de ese mismo éxito.

La “nueva historia” corre el riesgo de ser víctima de la moda

En primer lugar, porque lo que había sido, en esencia, una renovación fecunda de los métodos de la historia, fue rápidamente alterado por la correspondiente difusión de los éxitos logrados. La “nueva historia” se puso

de moda: ¡he aquí a la “nueva historia”, lanzada al mercado como una marca de detergente! Quien permanezca atado a una historia historizante, lineal y estrechamente *hechológica*, se proclamará partidario de la “nueva escuela” para hacer su producto más vendible. Es más, pronto se verá que algunos de los historiadores más empiristas se convierten en entusiastas promotores del refinamiento *estadístico*: la ejecución de simples técnicas sustituye, así, la elaboración de instrumentos conceptuales. El positivismo encuentra aquí la oportunidad de sobrevivir, envolviéndose en nuevos ropajes.

En fin, ¿cómo podrían faltar las preocupaciones ideológicas en el momento mismo en que rompe la ola de la modernidad histórica? El papel dominante que adquiere la “nueva historia” le dicta responsabilidades en este terreno. No se trata sólo de echar abajo antiguallas metodológicas, sino también de establecer una nueva línea de defensa en la batalla de ideas del mundo contemporáneo. La introducción y difusión de la *New Economic History* norteamericana resultan significativas a este respecto. Con una ingenuidad cómica, Jean Heffer, en la presentación que hace de los trabajos de esta escuela, multiplica las profesiones de fe: la historia es un “gran saco” del cual conviene desembarazarse (p. 82); en cuanto a la “historia total”, hay que “afirmar con fuerza que, por el momento, no es en absoluto científica, debido a su pretensión humanista global”, lo cual justifica a sus ojos ambiciones más limitadas y cierto “reduccionismo”; al adversario, naturalmente, se le designa con cierta condescendencia: “los historiadores marxistas” (¿acaso son tan numerosos, por otra parte?)... a quienes hay que “dejar con sus quimeras” (p. 34).

Henos aquí lejos de las aspiraciones iniciales, muy lejos de L. Febvre y M. Bloch, por sólo citarlos a ellos. ¡Que alguien diga, después de esto, que existe *una* nueva historia! En esas condiciones, su confrontación con la historia marxista no podía resultar simple. De una parte y de otra, las demarcaciones internas están demasiado marcadas como para no tomarse en cuenta. Ellas explican el entrecruzamiento —a menudo, confuso y contradictorio— de los ataques que se hacen ambas corrientes. Pero el problema sigue siendo el mismo: entre lo que pretende ser una teoría general de la historia y lo que pretende ser una renovación de los métodos históricos, ¿existen puntos de confluencia?

INFLUENCIA DEL MARXISMO EN LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA

En primer lugar, debe destacarse, que, desde muy temprana fecha, el marxismo desempeñó un papel fecundo en esta renovación metodológica. En la medida en que tiende a una historia “global” o “total”, que debe aprehender simultáneamente los diferentes aspectos de la vida social (lo

¹ J. Heffer: *La Nouvelle Histoire économique*, Gallimard, París, 1977.

económico y lo mental, lo social y lo político), tiene desde sus orígenes la vocación de abrirse sin restricción a la diversas ciencias humanas. Al conferir a las ciencias sociales y a su lucha un papel decisivo, está más interesado en las *estructuras* que en el acontecimiento superficial, en lo colectivo que en lo individual, en lo cotidiano que en lo accidental. En cuanto a los métodos cuantitativos, ¿hay que recordar que Marx los usó ampliamente? Por ello no es sorprendente observar la influencia del marxismo en el decursar de la “nueva historia”, ni constatar esa influencia, incluso, en el líder de la *New Economic History*, Robert Fogel, cuya formación debe mucho al materialismo histórico. El análisis atento de esta influencia no carecería de interés y permitiría percibir probablemente tres niveles diferentes.

Una influencia indirecta

Habría que recordar, en primer lugar, la influencia indirecta y difusa ejercida por el marxismo en el conjunto de la historiografía francesa, pero en dos momentos bien diferentes. Hasta los años 50, “es como método de análisis, que une la economía y la historia, que el marxismo influyó en Francia sobre la ciencia histórica”, nos dice muy justamente Jean Bouvier en su contribución a *Hoy la historia*.² “En cierto modo, muchos hacen marxismo (o un poco de marxismo) sin saberlo, y en dosis muy variadas”. Como se sabe, el hombre que más contribuyó a esta penetración difusa fue Ernest Labrousse, cuyas preocupaciones quedaron concentradas en el problema de las relaciones entre las clases sociales y la repartición de los ingresos entre ellas. Sin embargo, no estaría de acuerdo con Jean Bouvier, cuando en el mismo artículo escribe que Ernest Labrousse hizo “una especie de fusión de Marx y Simiand”, pues ello significa omitir que Labrousse siempre rechazó de manera obstinada el concepto central del materialismo histórico (modo de producción) y que, por esa razón, su obra histórica, por grande que sea, quedará marcada por una tonalidad “economicista”, a medias coyunturalista, a medias maltusiana.

Lo dicho no obsta para que Labrousse siga siendo el ejemplo más notable de esos historiadores que, puestos al margen del marxismo, le extrajeron útilmente algunos instrumentos de análisis y contribuyeron a su difusión. Notemos que las mismas observaciones podrían aplicarse a la obra de Marc Bloch —muy en especial a los *Caracteres originales de la historia rural francesa*—, quien dio un impulso determinante durante varias décadas a la historia económica medieval.

Este proceso de influencia indirecta del marxismo (y, a la vez, de renovación metodológica) a través de “hombres al margen” (aunque la expresión, como veremos, resulta muy débil respecto de los nuevos pasos dados), continuó bajo otras formas en los últimos 20 años. El elemento

² J. Bouvier, en *Aujourd'hui l'histoire*, Éditions Sociales, París, 1974, p. 133.

nuevo es que esta influencia ya no sólo se limita al campo económico-social; se extiende al conjunto de las instancias de la vida social. Sus agentes utilizan de modo consciente, aunque implícito, el concepto de modo de producción, y al hacerlo, franquean el “margen”, aun cuando lo hagan de manera puntual, provisional o prudente. Es el caso de Jacques Le Goff en su brillante *Civilización del Occidente medieval*, cuando nos presenta un sistema socioeconómico coherente, animado por una *ideología* económica original;³ es también el caso de G. Duby, en quien no se ve muy bien qué podría separarlo aún del marxismo, cuando se leen las páginas admirables que consagró a la historia de las ideologías en *Hacer la historia*.⁴ No sólo toma de manera explícita de Louis Althusser la definición rigurosa del concepto de ideología, sino que la ubica en un conjunto social en el cual las estructuras materiales (producción, distribución) y las relaciones de clases ocupan su lugar correspondiente. Por supuesto, su visión de la historia es total, a la vez materialista y dialéctica, como lo atestigua el enunciado de las cinco características de las ideologías, definidas como “globalizantes, deformantes, concurrentes, estabilizantes y prácticas” (pp. 149-150). ¿Qué importancia tiene que en un artículo como éste esté ausente la terminología habitual del materialismo histórico? Lo esencial es que en él se realiza, de manera ejemplar, la fusión entre marxismo y “nueva historia”. La ampliación de los horizontes de la historia y la elaboración de nuevos instrumentos conceptuales, lejos de concebirse como una máquina de guerra contra el marxismo, se apoyan en él; además, tanto por los problemas planteados como por los elementos de respuesta aportados, participan en su enriquecimiento. Y ya estamos en la confluencia de estas dos grandes corrientes.

Aportes directos

Segundo nivel de influencia y segunda forma de confluencia: los aportes directos de historiadores marxistas a tal o cual aspecto de la renovación de los métodos históricos. Se trata de investigadores que se refieren explícitamente al materialismo histórico, que conducen sus investigaciones en el contexto de sus hipótesis generales, y cuyo esfuerzo principal se dirige hacia un problema dado: la articulación entre la historia y tal o cual ciencia humana o hacia la apertura de nuevos campos históricos. He aquí dos ejemplos entre tantos otros.

Marxistas que hacen nueva historia

Con *Historia y Lingüística*, Régine Robin ilustra ese tipo de aproximación.⁵ Se trata de una “interrogante sobre las encrucijadas conceptuales” de dos disciplinas, de “mostrar a los historiadores que la lectura de un texto y de

³ J. Le Goff: *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Artaud, París, 1964, pp. 278-279.

⁴ *Faire de l'histoire*, 3 vols., ed. P. Nora y J. Le Goff, Gallimard, París, 1974.

⁵ R. Robin: *Histoire et Lingüistique*, A. Colin, París, 1973.

un conjunto de textos plantea un problema igual al de la producción de sentido, que algunas regiones de la *lingüística* pueden serles de gran ayuda, siempre y cuando no sean una simple superposición, una aplicación no razonada o una falsa interdisciplinariedad” (p. 7). Su objetivo: llegar a una teoría del discurso, y en especial del discurso político, considerándolo como un proceso y examinando los modos de articulación que unen las prácticas discursivas a otros niveles de la actividad social. Empresa ambiciosa y compleja que implica una clara distinción entre discurso e ideología (aunque el discurso resulte parte integrante de la esfera ideológica) y la recurrencia a un conjunto de ciencias de la significación (lingüística, psicoanálisis, semiótica...); pero empresa fecunda, de la que ya se adivinan las múltiples aplicaciones, desde Cicerón hasta el discurso político contemporáneo.

Aún más decisiva es la incursión realizada por Michel Vovelle en la historia de las *mentalidades*. He aquí, sin duda, al más sutil e imaginativo de los historiadores marxistas contemporáneos, y también el que más ha contribuido a los progresos de la “nueva historia”, al no limitarse (como sucede aun con demasiada frecuencia) a un discurso metodológico de carácter muy general, sino forjando sus métodos al calor de investigaciones concretas, en una unión íntima y poco frecuente de la teoría y la práctica. Con Michel Vovelle, la “nueva historia” puede juzgarse por sus frutos.

Ellos son ante todo la fiesta y la *muerte*. Ante la carencia de un análisis profundo que no correspondería aquí, sigamos por *un* instante a Michel Vovelle frente a la interrogante que ha planteado con tanta fuerza: ¿cómo han vivido los hombres su muerte? En *Piedad barroca y descristianización: actitudes provenzales ante la muerte en el Siglo de las Luces según las cláusulas testamentarias*, el autor hace una serie de elecciones metodológicas significativas.⁶ Desde el principio, el haz de luz del investigador se dirige sobre *un* problema, por eso mismo cuidadosamente delimitado y explorado: la actitud ante la muerte. A continuación, el estudio se inscribe en la *larga duración* indispensable para la percepción de las eventuales flexiones y rupturas de una sensibilidad colectiva. Por último, la selección de las fuentes traduce la voluntad de operar sobre un material homogéneo, susceptible de cuantificarse: los elementos heterogéneos de la documentación son dejados de lado en beneficio de una fuente única y seriada: los testamentos. De la evolución de los testamentos, sometidos a un análisis muy minucioso, el investigador espera la respuesta a la interrogante planteada. Y “contra todas las apariencias, las fórmulas notariales, lejos de ser inertes, se revelan móviles, aptas para traducir un movimiento y, por ello mismo, reflejar las mutaciones de la sensibilidad colectiva de la clientela notarial”. La búsqueda revela así una profunda mutación a partir de los años 1760: el testamento

⁶ M. Vovelle: *Piété baroque et Déchristianisation: attitudes provençales devant la mort*, Plon, París, 1973.

se personaliza y se vuelve laico; “la imagen de la muerte ha cambiado. La red de *gestos*, de ritos merced a los cuales este tránsito se hallaba asegurado... se ha modificado profundamente. No se sabe si el hombre se ve más solo, menos seguro del más allá en 1780 que en 1710, pero decidió no hacer más confidencias al respecto”. Con el análisis de esta mutación penetramos con paso firme en el amplio campo de la descristianización. Forma de actuar ejemplar.

Por último, distinguiré un tercer nivel de interferencia entre el marxismo y la “nueva historia”; nivel que apenas se esboza hoy, pero cuyas implicaciones pueden revelarse de gran significación en un futuro no muy lejano. Se trata de la existencia de historiadores marxistas, totalmente partidarios de la utilización de los nuevos métodos y cuya preocupación fundamental es apoyarse en ellos para hacer progresar la metodología marxista, arrancándola de manera decisiva del letargo que aún sufre. Como en el caso precedente, se realiza la combinación de los dos elementos, pero la jerarquía de las preocupaciones no resulta la misma: la renovación de los métodos históricos se considera no tanto un fin en sí, como el instrumento necesario de una reflexión teórica más fundamental. Detengámonos de nuevo en dos ejemplos ilustrativos de este quehacer.

El primero llega de Alemania Federal en la persona de un joven investigador de brillantes cualidades, Hans Medick, coautor de un libro reciente, *Industrialisierung vor der Industrialisierung* (La industrialización anterior a la industrialización), que ya constituye una contribución excepcional a la teoría de la transición del feudalismo al capitalismo.⁷ Nos describe el surgimiento, el auge y la decadencia de una *estructura* (la protoindustria) que caracterizaría el último estadio del feudalismo o el primero del capitalismo. Ella es el resultado de la estrecha combinación entre una industria rural —modelada en el contexto familiar o doméstico— y una organización capitalista del mercado que asegura la distribución de sus productos en el nuevo mercado mundial.

Hans Medick da radicalmente la espalda al empirismo, que lo habría conducido a la descripción minuciosa de todas las formas de protoindustrialización en Europa, obligándolo a continuación —para ir de lo descriptivo a un nivel pseudoexplicativo— a insertar, de modo más o menos artificial, esos datos en un poco de *coyuntura*, mucha *demografía* y el esquema general de la larga duración. No; a nuestro investigador le interesa revelar el funcionamiento de la estructura y sus determinaciones. Y lo logra gracias a la utilización de nuevos métodos en la historia, en dos planos distintos. El macroanálisis del fenómeno se apoya en un conjunto de investigaciones cuantitativas (tanto demográficas como económicas) que evidencian la relación entre la protoindustrialización y la “desestabilización y descomposi-

⁷ H. Medick: *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen, 1977.

ción de las sociedades campesinas tradicionales de Europa”. A continuación, el microanálisis descansa ampliamente en nociones tomadas de la antropología: parte de las reglas de comportamiento económico de los productores; esto es, de los campesinos “protoindustriales”, cuyo objetivo será equilibrar trabajo y consumo (trabajando sólo cuando resulta indispensable al consumo), después, el análisis revela los mecanismos originales de explotación (la “ganancia diferencial”, que sobrepasa tanto a la obtenible en el sistema corporativo como en el ámbito manufacturero) para conducirnos al estudio del proceso de reproducción. Trabajo excelente por sus resultados.

Buscar la economía política propia de cada sistema

Pero tenemos que detenernos en su aporte metodológico al marxismo. Hans Medick rechaza la actitud escolástica seudomarxista, que habría consistido en situar de entrada al objeto estudiado en un modo de producción, de características ya definidas y que sólo habría que animar manipulando fuerzas productivas y relaciones de producción. La exigencia de una visión global a partir de la comprensión del modo de producción, sigue siendo primordial para él; constituye un punto de partida metodológico, pero no el punto de partida de la investigación. Por el contrario, H. Medick está consciente de que no es posible elaborar de golpe un *modelo global* de un sistema socioeconómico, sin caer en el terreno de la especulación. La investigación transita necesariamente por la elaboración de modelos parciales o intermedios y por su ulterior ampliación. Para salir del empirismo sin recurrir al dogma, preconiza así una metodología basada en la teorización progresiva; camino que no dejará de asustar a algunos (pues conduce, en efecto, al cuestionamiento sistemático de lo que se cree saber acerca de los modos de producción precapitalistas), pero que puede juzgarse ya por sus resultados. Sea practicada por Witold Kula, por Hans Medick o por otros, en todo caso tal forma de operar está en los orígenes de los atisbos y de los impulsos más significativos. Y señalemos que ello traduce simplemente un retorno a las fuentes del marxismo. Reconstituir el funcionamiento de un sistema socioeconómico destacando el proceso central de la “reproducción”, buscar la economía política propia de cada sistema, ¿no procedía así Marx en el estudio del sistema capitalista? ¿No es, igualmente, después de él, lo que se ha omitido hacer en pro de una visión más historizante de los procesos sociales? Así se anuncia (volveremos sobre esto más adelante) la superación de la historia económica y social de los últimos 30 o 40 años, tal y como fue llevada a su máxima expresión por Ernest Labrousse y luego por Pierre Vilar. El rasgo característico de esta superación consiste en dar un carácter definitivamente operativo al concepto de modo de producción, única alternativa real ante el empirismo; pero se ve también que en su decursar bebió con profusión de las fuentes de la renovación de los métodos y contribuyó a ella.

En la encrucijada de la antropología y de la historia: la obra de Maurice Godelier

Preocupaciones teóricas del mismo tipo se hallan en la obra vasta y preciosa de Maurice Godelier. Con él estamos aún en la encrucijada de la antropología y de la historia, pero precisemos: de una antropología resueltamente marxista, “que aborda realidades históricas” y que persigue “liberarse del psicolingüismo, del funcionalismo sumario, del culturalismo antihistórico; ciencia que quiere analizar las estructuras sin olvidar su génesis o su evolución y que intenta en fin explicar estructuras y acontecimientos concretos, forjando el camino desde comparaciones necesarias hasta el descubrimiento de leyes”.⁸

Así, para Maurice Godelier, el objeto de la *antropología económica* es el análisis teórico comparado de los diferentes sistemas económicos. Desde hace una docena de años se ha dedicado a definir, con la mayor nitidez, los conceptos básicos de esa ciencia; vale decir, las nociones de “sistema”, de “estructura”, de “regla”, de “ley”: “Todas las investigaciones antropológicas abordadas desde la historia, la economía o la etnología, etc., conducen a la hipótesis de que ninguna sociedad existe sin organizar sus diferentes actividades según los principios y la lógica de cierto orden al cual se aspira. La tarea de las ciencias sociales es confrontar esas reglas a los hechos para hacer aparecer las ‘leyes’ ”.

Este camino lo condujo a una reflexión profunda e innovadora acerca de los conceptos del materialismo histórico; reflexión cuya expresión más reciente se encuentra en *Horizontes, trayectos marxistas en antropología*.⁹ Entre las grandes interrogantes planteadas, retengamos la relativa a las relaciones de producción, que en la teoría marxista determinan el acceso a los medios de producción y a los productos del trabajo social; pero, como observa Godelier, “no ocupan el mismo lugar, no revisten las mismas formas y no llevan a los mismos efectos según las sociedades y según las épocas”. Así, el parentesco es, en numerosas sociedades primitivas, relación de producción. Pueden inferirse las consecuencias posibles de tales reflexiones sea para apreciar el papel de la política en la Grecia antigua o el de la religión en Sumer, en Asur, o, incluso, en el seno de las sociedades medievales.

El homenaje más sincero que puede rendirse a Maurice Godelier es subrayar la influencia que ya ha ejercido en numerosos trabajos de historia antigua y medieval, y reconocer nuestra deuda al respecto. Ciertamente ha sido él quien más lejos ha llevado la reflexión acerca del instrumental conceptual del historiador, a partir de la confluencia entre historia y ciencias sociales. No resulta sorprendente que semejante manera de trabajar —de

⁸ M. Godelier: *Rationalité et irrationalité en économie*, F. Maspero, París, 1971, t. II, p. 127.

⁹ M. Godelier: *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, F. Maspero, París, 1973.

múltiples implicaciones ideológicas y políticas— haya provocado también resistencias y críticas, si se recuerdan las líneas de demarcación (antes evocadas) que atraviesan el pensamiento marxista. Acusado por Lucien Sève de “estructuralismo” con argumentos y procedimientos de otra época, Maurice Godelier respondió en términos a los cuales nada hay que agregar: se trata “de un combate de retaguardia, que toma sus procedimientos de ese dogmatismo que frenó durante varios decenios el desarrollo del marxismo y le hizo perder en tantos campos importantes su espíritu y su sustancia científica”.

EL MARXISMO FRENTE A LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA

Lo dicho acerca de la participación de historiadores marxistas en la renovación de los métodos históricos, muestra que la confluencia no es reciente. La historia marxista nunca ha dejado de servir de aguijón en ese terreno. Naturalmente no se pretende reivindicar para ella el monopolio de la innovación. Otros investigadores, procedentes de los horizontes filosóficos más diversos, también han participado en este proceso. De ahí la complejidad de las relaciones iniciales entre marxismo y nueva historia. Aunque la génesis de esta última resulta inseparable de la influencia del marxismo, lleva en sí contradictoriamente una tendencia de reacción (que puede llegar hasta el desafío) tanto hacia el marxismo mismo, como respecto de algunas de sus deformaciones. Por ello, la adhesión del historiador marxista a las técnicas y métodos que la nueva historia promueve, por indispensable que sea si se quiere preservar y desarrollar la sustancia científica del materialismo histórico, también implica una atención extrema a las múltiples trampas que le son tendidas.

Frente a lo cuantitativo

Trátase de la aplicación de métodos cuantitativos del descubrimiento de nuevos objetos de la historia o de préstamos de las metodologías de las ciencias humanas, cada uno de estos caminos puede conducir tanto a una progresión, como a una regresión de la metodología histórica.

En *Hacer historia*,¹⁰ François Furet consagró un penetrante artículo a lo *cuantitativo* en la historia. Subrayó con fuerza sus implicaciones epistemológicas, y se coincidirá con él, cuando escribe que el historiador de hoy se encuentra ante un nuevo paisaje de datos y una nueva toma de conciencia de los presupuestos de su oficio (p. 46); en especial, porque inmensos sectores “durmientes” de la documentación resultan susceptibles de un tratamiento cuantitativo.

¿Conviene verdaderamente ver en ello una “revolución de la conciencia historiográfica”? (p. 53) La formulación resulta quizás excesiva; pero es,

¹⁰ Loc. cit., no. 4.

en efecto, cierto que la historia seriada “dislocó el viejo imperio cuidadosamente cerrado de la historiografía clásica por dos aspiraciones distintas y relacionadas”: la descomposición analítica de la realidad en niveles de descripción y el esclarecimiento de sus diferentes ritmos de evolución. Ya nadie duda que esta doble operación resulte fecunda y especialmente reveladora de problemas no perceptibles a través del análisis cuantitativo, al evidenciar las correlaciones entre los diversos fenómenos. Dicho esto, tampoco puede esquivarse la cuestión de los límites del método cuantitativo: si se le pide demasiado, se corre el riesgo de desviarlo de su propósito. No quiero hablar aquí de las burdas trampas (fuentes no homogéneas, difícilmente cuantificables...) invocadas con demasiada frecuencia por quienes se desvían de esos métodos por la tradición o la pereza intelectual: son dificultades reales, pero progresivamente reductibles, empleando métodos más precisos. Notemos mejor dos límites: uno técnico, otro teórico.

Técnicamente, el análisis cuantitativo implica fuertes distorsiones del conocimiento posible de cada uno de los diferentes aspectos de un proceso dado: algunos pueden, gracias a fuentes apropiadas, beneficiarse de una iluminación violenta, mientras otros quedan en la penumbra o, incluso, en la más absoluta oscuridad, a falta de fuentes análogas. Resulta tentador entonces explicar el proceso por los únicos aspectos que se han podido esclarecer; tentación aún más fuerte porque la formalización de los métodos brinda la ilusión de una verdadera cientificidad.

El difícil tránsito de lo descriptivo a lo explicativo

Retomemos el ejemplo mismo que François Furet escogió para ilustrar la eficacia de lo cuantitativo: *Los campesinos del Languedoc*, de E. Le Roy Ladurie.¹¹ Resultó, en efecto, un trabajo de avanzada, aunque sólo fuese por el establecimiento de las diversas series demográficas y económicas que conlleva, de las cuales brota ante todo la dramática confrontación entre población y recursos. Una vez rendido el legítimo homenaje, debe plantearse la pregunta siguiente: ¿con qué derecho el autor extrae de ello una conclusión malthusiana (que François Furet avala [cf. p. 56])? ¿Qué derecho hay para destacar así el factor demográfico en el proceso del crecimiento? Tratándose de un proceso semejante, ninguna explicación es satisfactoria, mientras no se perciba el mecanismo de la “reproducción” (en su doble aspecto económico y demográfico) en el seno de la unidad de producción de base; es decir, la célula familiar.

Ello exige aprehender ciertos fenómenos (difícilmente deducibles de las fuentes): la evolución de la productividad del trabajo, y las tendencias que afectan las diferentes formas de exacción, tanto señorial como pública. Sólo semejante exploración puede permitirnos comprender por qué, en un período

¹¹ E. Le Roy Ladurie: *Paysans de Languedoc*, Flammarion, París, 1969.

do dado, los asentamientos *campesinos* proliferan, mientras que en otro momento se hacen más escasos. Después de todo, la imposición brusca de una sobreexacción puede tener consecuencias mucho mayores en el equilibrio de los asentamientos campesinos, que una distorsión “maltusiana” (entre población y recursos) a escala macroeconómica. Claro, lo malo consiste en que no disponemos de contabilidades campesinas, mientras que los diezmos y registros fiscales nos informan en profusión acerca de producción y población. De lo dicho resulta que el deslizamiento subrepticio de un nivel descriptivo (en parte esclarecido) a un nivel explicativo es metodológicamente inaceptable, y que el método cuantitativo puede conducir al historiador a dejarse llevar por sus fuentes, corriendo el riesgo de desequilibrar su investigación. El riesgo teórico resulta aún más grave. Se trata de saber si la “descomposición analítica de la realidad en niveles de descripción” compromete o no la ambición de una historia global o total, “atomizando la realidad histórica”. Si la respuesta es afirmativa, ello significa claramente que la utilización de métodos cuantitativos se inscribe en la perspectiva de un neopositivismo o positivismo formalizado, que bajo el manto de un modernismo encubridor nos devuelve al horizonte de 1900, sin hablar de la agresión que ello representa respecto del marxismo. Y al leer las obras recientes de historia económica —en especial, medieval y moderna— parece evidente que la conclusión es positiva para muchos autores. En cuanto a François Furet, sobre ese punto capital ofrece una respuesta casi satisfactoria: “Responderé que probablemente hay que conservarla [la pretensión de lo global] como horizonte de la historia, pero, para avanzar, hay que renunciar a tomarla como punto de partida de la investigación, a menos que se quiera recaer en la ilusión teleológica descrita antes”. Tiene razón al renunciar así a tomarla como *punto de partida*, y ése es el sentido mismo de la ruptura epistemológica que puede y debe desprender la práctica histórica marxista del dogmatismo. Comprendo menos su vacilación en cuanto a conservarla “como horizonte de la historia”. Hay algo inquietante, en su “probablemente”; sobre todo, porque no dice una palabra del objeto histórico capaz de estructurar la totalidad histórica: el modo de producción.

Hechas estas reservas, el historiador marxista revelaría una miopía inquietante, si renunciara, cuidándose por principio, a sacar el mayor partido de lo cuantitativo. Al desarrollar las observaciones cuantitativas en todas las direcciones, reducirá el riesgo técnico evocado antes. Y no tiene por qué temer la desestructuración analítica de la materia histórica, siempre y cuando considere a esta última como un momento necesario de la investigación, preludeo de una reestructuración progresiva, manteniendo irreductiblemente puesto el rumbo hacia la aprehensión del modo de producción.

FRENTE A LOS NUEVOS CAMPOS HISTÓRICOS

El descubrimiento de nuevos campos históricos suscita observaciones análogas. Detengámonos en el sector más de moda hoy, el de las

mentalidades y las *ideologías*. Jacques Le Goff nos dice que éste “se sitúa en la encrucijada de lo individual y lo colectivo, del tiempo largo y lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general”. El hecho de que las mentalidades mantengan, debido a su inercia, “relaciones complejas con las estructuras sociales”, no basta para desviar a los marxistas de su estudio. Habría que remitirse a una concepción realmente muy burda del materialismo, para no ver en ellas más que un reflejo de las infraestructuras socioeconómicas. Lo más que puede reprocharse a la historiografía marxista es no haber prestado la atención suficiente —en su celo por subrayar la importancia de las estructuras materiales— a los fenómenos mentales, cuya intervención puede revelarse a menudo decisiva.

Pero esta misma crítica puede considerarse superada, si se tiene en cuenta el amplio debate teórico ya entablado acerca del problema de las relaciones entre las diferentes instancias de una sociedad. Se plantea en los términos siguientes: ¿cómo conciliar el papel, en apariencia dominante, de tal o cual elemento de la “superestructura” (la religión, la política) en tal o cual sociedad, con la tesis de la causalidad en última instancia del modo de producción y la de la prioridad de las infraestructuras?

Los historiadores marxistas no ignoran el papel de las mentalidades

Sin entrar en el fondo del debate, recordemos que se han ofrecido diversas respuestas. Para Louis Althusser, si la política o la religión domina la evolución de una sociedad, es porque el modo de producción seleccionó una de esas instancias y la puso en una posición dominante. Maurice Godelier brinda otra respuesta: “Tal o cual actividad social y las relaciones sociales que la organizan explícitamente, sólo dominan una sociedad (y, por tanto, la conciencia, las representaciones de sus miembros), si esa actividad y esas relaciones sociales funcionan como relaciones de producción. No porque esta actividad domine la conciencia, domina también la sociedad y funciona como relación de producción. Porque funciona como relación de producción ocupa un lugar dominante en la sociedad y en la conciencia de sus miembros”.¹² La lógica de esta posición conduce, incluso, a Maurice Godelier a rechazar la noción de “instancia” o “nivel”: “Una sociedad no tiene ni arriba ni abajo, y no es un sistema de niveles o de instancias, sino un sistema de relaciones sociales jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones”. También rechaza los términos de “infraestructura” y “superestructura”, así como la concepción de la ideología como una instancia “asentada de alguna forma en el tope de las superestructuras”, con el único fin de legitimar las relaciones de producción.

¹² M. Godelier: *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, ed. cit., 1, p. 15.

El debate está lejos de haber terminado, pero ya es un testimonio del nuevo interés que prestan los historiadores marxistas a las categorías mentales, con la preocupación de descubrir los múltiples lazos que las unen al conjunto de las relaciones sociales. Pues desestimar esos vínculos equivaldría a caer en la trampa de un “espiritualismo ya superado” (para retomar una expresión de Jacques Le Goff). Y como la atracción por lo cuantitativo implica singulares ambigüedades, la atracción por lo mental resulta inseparable, para algunos, de una tendencia a rechazar el análisis de las estructuras materiales. La gran dificultad para el historiador (y, en particular, para el historiador marxista) radica en ser capaz de enriquecer su visión mediante la incursión incesante en nuevos campos, a la vez que evita el fraccionamiento de la materia histórica. Sólo tiene éxito si asume las relaciones sociales como el campo privilegiado del trabajo histórico.

Ante las ciencias humanas

La cuestión de las relaciones entre historia y ciencias humanas también se plantea en términos contradictorios. Sería tan insensato renunciar a los aportes de estas últimas, como acogerlas ciegamente en el seno de la historia. El peligro de una adopción acrítica es doble. En primer lugar, conduce a una dilución de la historia en otras disciplinas, al abandono de los métodos que le son propios. Por otra parte, algunos de los teóricos de las ciencias humanas no cesan de cuestionar su *status* y anunciar la muerte de la historia. Hay que ponerse en guardia y no ceder ante la tentación de un modernismo de pacotilla, capaz de provocar una verdadera fuga entre quienes están encerrados en el empirismo o en la práctica dogmática del marxismo. Al respecto, Pierre Vilar aporta una aguda respuesta cuando afirma: “Nunca he dejado de pensar que la historia debía reconocerse como la única ciencia a la vez global y dinámica de las sociedades, como la única síntesis posible de las otras ciencias humanas”.¹³

El segundo peligro resulta aún más preciso: la recurrencia a algunas ciencias humanas puede articular el cuestionamiento deliberado de los conceptos del materialismo histórico. Así ocurrió con la etnología, cuando las relaciones de parentesco se situaron en primer plano como concepto operativo fundamental opuesto al de relaciones de producción.

Por el contrario, el materialismo histórico perdería muy rápido su esencia científica, si debiera dar la espalda a esas nuevas disciplinas en pleno auge e indispensables a la ampliación de sus horizontes. Como lo demostró Pierre Lévêque, la actual renovación metodológica en historia antigua debe mucho a la introducción de técnicas desarrolladas por las ciencias humanas:¹⁴

¹³ P. Vilar, en *Aujourd'hui l'histoire*, Éditions Sociales, París, 1974, p. 122.

¹⁴ P. Lévêque: “Problèmes théoriques de l'histoire et Sociétés antiques”, en *Aujourd'hui l'histoire*, ed. cit., pp. 71-105.

así, se ha tomado prestado de la lingüística para el análisis del discurso antiguo; de la etnología para el conocimiento de los medios materiales de trabajo y de producción (en particular, respecto del problema del agua en los países mediterráneos); ha sido necesario recurrir a los métodos de la economía política, etc. No obstante, más allá de la simple adopción de técnicas, la confrontación entre la historia y las ciencias humanas debe desembocar en una reflexión más fundamental respecto de los conceptos e instrumentos empleados por unos y otros. Con los trabajos de Emmanuel Terray, Claude Meillassoux y Maurice Godelier se desarrolla tal reflexión, de modos diferentes, con el propósito de librar a la antropología de ciertas tentaciones ideológicas y volverla a poner en el contexto del materialismo histórico.

UN DESAFÍO

Como se ve, la confluencia entre marxismo y “nueva historia” no tiene nada de simple: tropieza sin cesar con nuevos obstáculos y, no obstante, sigue siendo más necesaria que nunca. Es cuestión de unión, pero también de combate. La unión sin combate, como el combate sin unión, resultan perjudiciales a los destinos del materialismo histórico. Para los marxistas, esta confrontación toma así el valor de un desafío. No pueden ignorar el alcance del riesgo y dejar de ver que, so pretexto de innovación técnica y fascinación por las ciencias humanas, se desarrolla un cuestionamiento parcial o total del marxismo, un rechazo a la historia global y a las pretensiones de un acercamiento científico. Les corresponde, pues, aportar una respuesta que esté a la altura del reto planteado.

Esta respuesta debe buscarse en una práctica histórica capaz de asociar una gran apertura hacia los nuevos métodos (recordando las precauciones ya indicadas), con la aplicación real y no formal de los conceptos de base del materialismo histórico. “Nada es más difícil y raro que ser historiador, a menos que se sea historiador marxista”, afirma con fuerza Pierre Vilar en “Historia marxista, historia en construcción”.¹⁵ En penetrantes páginas, examina las “dificultades persistentes” y las “vías abiertas”. Le seguiré gustoso en muchos aspectos. En primer lugar, cuando describe la estrecha vía que separa al empirismo del idealismo especulativo (“el abismo del empirismo no está separado del abismo del idealismo más que por el filo de una navaja”): nos arriesgamos en todo momento a resbalar por un lado u otro de esa vía, sea que el aporte teórico domine sobre la “penetración directa de la materia histórica”, sea que se agote en ella. También cuando afirma, siguiendo a Marx, las exigencias de una ciencia de las sociedades que sea, a la vez, *coherente* —gracias a un esquema teórico sólido y común—, *total* —o sea, capaz de no dejar fuera de su jurisdicción ningún terreno útil para el análisis— y, en fin, *dinámica*, pues ninguna estabilidad es eterna: “nada es más

¹⁵ P. Vilar, en *Faire de l'histoire*, ed. cit., pp. 169-209.

útil de descubrir que el principio de los cambios”. Y cuando por último, uniéndose a Althusser, afirma (a nivel de principio, al menos) que “el concepto central, el todo coherente, el objeto teórico de Marx es el modo de producción, como estructura determinada y determinante”.

El modo de producción sigue siendo el concepto clave del enfoque marxista

Me detendré en este último punto, pues ahí, al parecer, los caminos metodológicos divergen. ¿Acaso Pierre Vilar da, *efectivamente*, su pleno valor operativo al concepto de modo de producción? ¿Admite que el conocimiento del funcionamiento teórico de los modos de producción precapitalistas, es tan indispensable para la comprensión de los procesos históricos como el modelo de capitalismo elaborado por Marx para la comprensión de la historia *contemporánea*? ¿Ve en el modo de producción (más allá de la combinación fuerzas productivas/relaciones de producción) un sistema que funciona según reglas (explícitas) y leyes (no visibles), que el historiador tiene como tarea investigar; un sistema que esconde los misterios de su desarrollo, de sus mutaciones, de su ulterior desaparición? Afirmar el papel unificador y determinante del modo de producción es responder de manera positiva a esas preguntas.

La obra histórica de Pierre Vilar es, sin dudas, inmensa; mas, no creo que, en un momento dado, haya dominado en su investigación la elaboración de una teoría del sistema feudal, clave del período estudiado por él. Al contrario que el historiador polaco Witold Kula, quien fue uno de los primeros en emprender esa difícil pero tan fundamental vía, Pierre Vilar conservó una manera de hacer “historicista”, como lo ha reconocido él mismo. Lo que interesa es, ante todo, el estudio de tal sociedad concreta y no la elaboración de un modelo abstracto, como si lo primero pudiera conseguirse sin antes proceder a lo segundo; como si (para retomar el ejemplo de las sociedades capitalistas) pudieran analizarse las crisis económicas sin una teoría de ese sistema. En realidad, todo sucede como si el modo de producción no constituyera para él un verdadero objeto de investigación, sino un contexto general presupuesto, cuyas determinaciones serían, por demás, bastante débiles.

Naturalmente, cuando se considera, a diferencia de Pierre Vilar, que nuestro desconocimiento del sistema feudal es aún casi total y que ello nos impide tener una visión clara de la transición hacia el capitalismo y de las condiciones de su génesis, no puede compartirse su “optimismo” respecto del estado de la historiografía marxista. Se observa, por el contrario, que ella choca contra un obstáculo preciso, aún más difícil de superar, porque todo tipo de pesos muertos ideológicos, políticos —vale decir, profesionales— tiende a mantenerla en su lugar.

Por ejemplo, volver a situar en primer plano el concepto de modo de producción significa relegar el concepto de “formación económico-social”,

cuya utilización cada vez más frecuente traduce un fenómeno de sustitución; cuestionarse también lo “adquirido” (empezando por la definición misma de los modos de producción); revisar además la visión de la historia económica de los siglos XIV, XV, XVI, XVII y XVIII y, al mismo tiempo, algunos aspectos de la “herencia labrousiana”; es, en lugar de guardar un aprecio nostálgico por el largo camino recorrido desde Simiand, querer emprender una vía más nueva.

Materialismo histórico y “nueva historia”

“Impaciencia teórica”, me responderá sin dudas Pierre Vilar. Que piense por un instante en las múltiples implicaciones de las debilidades actuales de la historiografía marxista. Para seguir con el ejemplo de la historia económica de Europa del siglo XIV al XVIII: ante la carencia de una interpretación satisfactoria de la larga duración (que enlace las *tendencias* y los mecanismos del modo de producción), el terreno, dejado libre, está hoy ocupado, casi exclusivamente, por la corriente neomaltusiana (representada por la Escuela de Cambridge y E. Le Roy Ladurie), la cual, según la expresión del historiador americano R. Brenner, se presenta como una verdadera “ortodoxia”. Se notará de paso que más allá de su vocación ideológica, esta ortodoxia toma su fuerza de la recurrencia sistemática a la innovación técnica, pues la corriente neomaltusiana desempeñó un gran papel en la aplicación de las técnicas cuantitativas: otro ejemplo de las ambigüedades de la “nueva historia”. Sea como fuere, el riesgo es lo suficientemente grande como para justificar ciertas impaciencias.

Los destinos del materialismo histórico tienen en común con todos los demás procesos históricos no ser un movimiento continuo, sino, por el contrario, está marcado por saltos sucesivos. Y precisamente su confrontación/confluencia con la “nueva historia” (amén de otros factores) es de una naturaleza capaz de suscitar uno de tales saltos. El severo desafío que le ha sido impuesto lo obliga a ello. Pero, al mismo tiempo, la innovación técnica aporta al marxismo preciosos instrumentos para el desarrollo de su capacidad científica. A él le corresponde utilizarlos, sin renunciar a ser él mismo. La renovación, en este campo como en tantos otros, pasa por cierto retorno a las fuentes.

Tomado de *La Nouvelle Histoire*. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, París, 1988, pp. 255-275.

Historia y marxismo

Fernando Martínez Heredia

El trabajo tan notable de Guy Bois que ustedes han leído examina la relación entre marxismo y nueva historia con gran agudeza, y, a mi juicio, desde puntos de partida muy atinados. La clara exposición de los elementos del problema, la comprensión de la crisis del marxismo, de las diferentes posiciones intelectuales y tendencias existentes tanto en el marxismo como en la nueva historia, de la necesidad de teoría que tiene la historia, la “impaciencia teórica” y las esperanzas de Bois, me han animado a hacer mis comentarios, libremente, sobre el problema “marxismo e historia” y no necesariamente sobre los puntos que desarrolló Guy Bois, desde su circunstancia, hace 15 años.

Son obvias las dificultades al exponer y debatir este tema: tiene una amplitud excesiva y está muy cargado de sentidos para todos nosotros. Ojalá mi exposición deje, al menos, puertas abiertas, porque hay incluso algunos temas que considero básicos y que, sin embargo, no podré desarrollar aquí por falta de tiempo. Las líneas diferenciales profundas existentes al interior del marxismo, es uno de esos temas. Otro sería la obligación de contrastar al marxismo con otras corrientes de pensamiento significativas para el pensamiento social y, por ende, también para la historia; pienso en Nietzsche, en Weber, en Freud, en la fenomenología.

Resulta inevitable aludir al proceso del marxismo y de la historia desde el siglo XIX. Me absuelvo de tocar aquí la transitada y debatida trayectoria del pensamiento teórico europeo del siglo XVI al XIX, y sus relaciones con las dificultades y los triunfos del capitalismo en esa región. Esa trayectoria del pensamiento y sus condicionamientos sociales tienen, no obstante, una

Fernando Martínez Heredia, doctor en Derecho en La Universidad de La Habana (1963), fue especialista del Centro de Estudios de Europa y América; investigador y profesor titular adjunto en la Universidad de La Habana, preside el Instituto de Investigación Cultural Juan Marinello y la Cátedra Antonio Gramsci. Destacado intelectual ha colaborado en diversas publicaciones cubanas y extranjeras. Premio Nacional de Ciencias Sociales 2006, ha publicado varios libros, entre los cuales se significan *Desafíos del socialismo cubano*, *El Che y el socialismo*, *A viva voz*, *Las ideas y la batalla del Che* y *El ejercicio de pensar*.

importancia capital para el desarrollo de la historia —que es una dedicación humana tan antigua— y la tendrán también para el surgimiento del marxismo. Marx produce su teoría a lo largo de un siglo que revoluciona los lugares, los estatutos y los temas del pensamiento social (economía, sociología, antropología, ciencia política), que revoluciona el alcance de la filosofía y la percepción de disciplinas, como la historia y sus practicantes.

Marx realizó una tarea intelectual tan extraordinaria que afectó hondamente a las resultantes de aquel proceso del siglo XIX. Más que en las referencias que de él hacen sus seguidores, quisiera ilustrar ese efecto en las de otros pensadores, ajenos a él. Como Max Weber: “Con toda intención se han evitado las demostraciones basadas en el caso que, para nosotros, es el más importante entre las construcciones idealtípicas: el de Marx... La importancia eminente, incluso inventiva y única, que tienen estos tipos ideales, cuando se utilizan para comparar la realidad con ellos, e igualmente su riesgo, una vez que nos los imaginamos como empíricamente válidos o incluso como ‘fuerzas influyentes’ reales (metafísicas), ‘tendencias’, etc.” (1904). Como J. Schumpeter: “No sólo tenía originalidad, sino también en general un talento científico de orden supremo... En la época en que apareció su primer tomo (de *El capital*) no había nadie que se le pudiera comparar, tanto en fuerza como en saber científico” (1924). O Sigmund Freud: “La fuerza del marxismo no parece residir en su concepción de la historia y en la predicción del futuro basada en ella, sino en la demostración ingeniosa de la influencia coaccionadora que ejercen las condiciones económicas de los hombres sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrieron toda una serie de conexiones y dependencias que hasta entonces se desconocían casi por completo” (1933).

El problema de en qué consiste el marxismo de Marx resulta sumamente difícil para nosotros en la actualidad. Lo es en sí mismo, al menos por cinco razones: carencia de fuentes directas suficientes, muy escaso manejo de los estudios calificados que se han hecho sobre el tema, gruesa capa acumulada de vulgarizaciones y discursos absurdos que se reclamaron marxistas y se nos impusieron como requisitos ideológicos, exigua participación real del marxismo de Marx en los ámbitos teóricos de nuestras ideas y trabajos científicos, y pérdida reciente de interés en el marxismo. También es muy difícil en cuanto a los condicionamientos intelectuales del problema, porque estamos en una etapa de transición en que los materiales teóricos (autores clásicos, “modelos ejemplares” de Kuhn), que fueron objeto de adscripción, negación y debates durante tanto tiempo, han perdido fuertemente el consenso o están en crisis. El mundo que negó o siguió abiertamente a Marx, el que lo utilizó de manera subrepticia o parcial, debatió con él o lo omitió, parece estar desapareciendo, y en su lugar se bosqueja otro mundo que, en el mejor caso, apelaría a otros puntos de partida teóricos.

Frente a esta doble dificultad no puedo hacer aquí más que dos declaraciones, sobre las cuales insistiré, y una observación. La primera es la

necesidad que tenemos del marxismo, y en ella resulta imprescindible incluir, otra vez, una nueva comprensión de Marx. Los pocos comentarios que haré del pensamiento marxiano aluden apenas a la relación con la historia que estamos persiguiendo, difícil reducción de un cuerpo de pensamiento asociado a la historia desde las mismas formas de nombrarlo. La segunda declaración es mi sospecha de que el fin de los paradigmas, o el más reciente fin de la historia, constituyen dos modas manipuladoras y engañosas. La observación: si a los participantes y organizadores les parece conveniente, podrían tener un lugar dentro de las próximas actividades unas sesiones de debate acerca del pensamiento de Carlos Marx. Me gustaría participar en ellas y ofrecería a la discusión, por mi parte, un texto mío acerca de la teoría del conocimiento social de Marx.

Son complicadas las relaciones entre la teoría de Marx y ese marxismo que se define como “una teoría general del movimiento de las sociedades” (G. Bois). Eric Hobsbawm, en un artículo de hace 25 años acerca de la contribución de Marx a la historiografía, distinguía entre sus aportaciones y las que llamaba “marxistas vulgares”, pero aclaraba que estas últimas, en su simpleza, fueron poderosas cargas explosivas contra las fortificaciones de la historia tradicional. La “interpretación económica de la historia”, “las leyes históricas ineludibles” y el modelo de simple dominio y dependencia entre la base “económica” y la superestructura, han constituido las principales vulgarizaciones. Algunos temas de Marx resultaron más atractivos que otros para los historiadores, como es natural, porque respondían a sus necesidades. Es el caso de los condicionamientos de los hechos religiosos; por ejemplo, mientras *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, pieza brillante de historia de ricas proposiciones, quedó mucho tiempo sin ser atendido, quizá porque sus aportes referían sobre todo al análisis de las luchas de clases. Lo cierto es que, a fines del siglo, la de Marx era ya una posición teórica general de obligada referencia, de riqueza sujeta a valoraciones diferentes y hasta contradictorias.

Marx mismo hizo numerosos esfuerzos para evitar ser malentendido. Es conocida su respuesta al que lo elogiaba como creador de una nueva filosofía de la historia: “Eso es hacerme demasiado honor, y demasiado escarnio”. Su pensamiento respondía a un plan intelectual sumamente ambicioso, que sólo realizó muy parcialmente, y, en mi opinión, existe ambigüedad en algunos puntos importantes de su concepción, además de adolecer de ausencias y de contener los naturales errores, exageraciones y tópicos hoy insostenibles. Pero, afortunadamente, no nos dejó una autclasificación. Sólo mencionaré algunos puntos de su pensamiento que estimo básicos: 1) tanto por su método como a través de la investigación de la especificidad capitalista —el tipo-capitalista de sociedad es su objeto de estudio principal— produjo un pensamiento no evolucionista, cuando esa corriente triunfaba en toda la línea. Para Marx, lo social no deviene un corolario de lo natural. 2) Enfrentó de manera eficaz al positivismo, el único contradictor de

peso en el pensamiento social de su tiempo. 3) Superó críticamente las filosofías materialistas e idealistas, colocándose en un terreno teórico nuevo. 4) Para la teoría de Marx, la historia es una dimensión necesaria, dadas sus preguntas fundamentales y su método. ¿Por qué y cómo cambian y se transforman las sociedades?, sería una formulación general posible desde su concepción. 5) Su teoría del modo de producción capitalista resultó válida como modelo para estudiar sociedades “modernas” como sistemas de relaciones entre grupos humanos; modelo que distingue jerarquías de niveles de los fenómenos sociales y contradicciones internas a esas sociedades. 6) Marx no creyó en que la consecuencia feliz de la evolución progresiva de la humanidad fuera el socialismo, sino que el derrocamiento del poder del capitalismo sólo sucedería mediante la revolución proletaria, o revoluciones proletarias a escala mundial. 7) Por ello, su teoría de las luchas de clases en las sociedades capitalistas ocupaba un lugar central en su concepción del movimiento histórico (también dejó hipótesis y expresiones interesantes relativas a la ampliación de aquella teoría a otros ámbitos históricos). 8) Sólo a través de un período histórico de muy profundas transformaciones revolucionarias —del cual apenas bosquejé rasgos— se avanzará hacia la sociedad de productores libres asociados y el fin de todas las dominaciones.

Mientras el marxismo originario se desarrollaba, la filosofía de sistemas especulativos había declinado y la economía y la historia se constituían como ciencias especiales y como profesiones. El pensamiento de Marx también tomó parte en esos procesos, y es cierto que sostenía relaciones especiales con la economía y la historia. Pero su concepción unitaria de la ciencia social, y su manera de relacionar la ciencia con la conciencia social y la dinámica histórica de ambas, inauguran una visión muy diferente a la especialización y el alcance que asumían la economía y la historia. La investigación y la ciencia “desinteresadas” presentan un problema una y otra vez renovado. Ya la física europea de los siglos XVI y XVII había sido “desinteresada” frente a los asedios de la teología y la sociedad. En la Europa del siglo XIX, la historia deja de ser parte expresa de la educación moral, como era en las sociedades “tradicionales”. Eso formó parte de un complejo proceso que afectó a toda la producción de conocimientos sociales. Hasta en la teología, el trabajo teórico del campo religioso, se hizo visible la escisión. Hasta aquí, la historia era “literatura” moral: la verdad debía coincidir con el bien. En la sociedad “moderna”, la verdad no inclina a una conducta que sea “buena” o “bondadosa”, y se crean las profesiones de ciencias sociales y de literatos.

Como la historia objetiva deseada por la historia-relato (“las cosas tal y como realmente sucedieron”, de Ranke), el marxismo resulta también hijo del capitalismo, pero él quiere conocerlo bien con el propósito de eliminarlo. Para el marxismo, lo que se pretende es distinguible de lo que se estudia, pero ambas actividades son inseparables. El marxismo deviene una actividad científica, pero también una actividad política e ideológica, trata de inspirar

una moral. Pretende ser gestor de la perfectibilidad de los individuos y de la sociedad, y brindar la legitimación del hacer futuro; en su búsqueda de convertirse en conducta puede ser, incluso, una “religión”. ¿Cómo ser un historiador marxista? Marxiano y marxista, incluso, constituirán denominaciones creadas por los adversarios. Marx ha repetido, hasta el cansancio, la necesidad de que la actividad científica sea rigurosa y se atenga a reglas y hábitos severos; él mismo da el ejemplo en la mayoría de sus textos. Lissagaray, Lafargue, el joven Ulianov-Lenin, entre otros, hacen ciencias sociales comprometidas. Comenzará, desde entonces, una gigantesca descalificación: el prejuicio, arraigado como pocos, que atribuye a Marx y al marxismo rasgos doctrinarios inaceptables para el estudioso que busca conocimientos sociales. Ese prejuicio impide utilizaciones amplias y vuelve vergonzantes a muchos usos parciales del marxismo, y convierte a Marx o al marxismo en el polemista ausente o en la corriente eliminada arbitrariamente, en obras sociales importantes (ejemplos: *Economía y sociedad*, de Weber, 1919-1922; *La estructura de la acción social*, de Parsons, 1937).

Durante el siglo siguiente, el marxismo ha sido interlocutor de las demás orientaciones y teorías sociales. Su influencia puede encontrarse en muchas de ellas, como en los ejemplos que ofrece Guy Bois respecto de la renovación metodológica de la historia. ¿Qué es el marxismo para la historia, qué es la historia para él, cómo se enlazan y se afectan mutuamente? Esas preguntas nos recuerdan enseguida palabras y frases clave para ambos. También nos recuerdan, del lado del marxismo, que éste tiene una historia, su historia, en la cual cada uno de sus momentos ha implicado, entre otros rasgos, determinadas relaciones con la historia, y que su conjunto significa determinado acumulado cultural frente al cual estamos hoy.

Aludo al menos a esa diversidad. Los partidos y federaciones sindicales socialistas que formaron en Europa la II Internacional, auspiciaron el primer marxismo proclamado como doctrina oficial del socialismo, sus organizaciones y su cuerpo de ideas. Ese socialismo alternó con la dominación cultural burguesa y se adecuó de manera progresiva a ella. En el marxismo socialdemócrata, la corriente dominante —pero no la única— fue el evolucionismo y el cientificismo tipo “concepción materialista de la historia”, representado por Kautsky (y Plejanov), para quien la sociedad era un corolario de la naturaleza y el socialismo, una consecuencia del progreso de la civilización que la burguesía imponía al mundo. Ortodoxia (Kautsky) y revisionismo (Bernstein) fueron sus dos caras, complementarias en política, aunque discordes en teoría. Eduardo Bernstein no sólo teorizó el revisionismo; proclamó la importancia ideológica de la conciencia moral y pidió un retorno a Kant. Desde otra posición política ajena a ambos, Rosa Luxemburgo preconizó la revolución de masas y democrática, fundamentada en “el suelo firme de la necesidad histórica objetiva” que ella creyó mostrar, intentando completar la teoría económica de Marx. Revolución, teoría económica, teoría política, marxismo y materialismo fueron los temas de Lenin, quien —sin

cuestionar expresamente las bases teóricas de la ortodoxia— produjo la obra más importante de todo el período. Lenin fundamentó un antirrevisionismo comunista, reivindicó la teoría del Estado de Marx y la Comuna, pero no el espontaneísmo de ésta, presentó una teoría acerca del capitalismo más desarrollado, hizo más aportes que nadie a los análisis complejos de situaciones concretas de sociedades europeas, con propósitos políticos revolucionarios, y planteó con total consecuencia la lucha anticolonialista como parte de la revolución. Sin embargo, fue ante todo un político práctico, líder indiscutido de un partido que se propuso tomar el poder en Rusia para realizar una revolución comunista, y lo logró.

El triunfo bolchevique modificó y amplió el objeto del marxismo, y creó un verdadero polo cultural para los revolucionarios europeos y de otros países. Es imposible hablar de marxismo o conocerlo sin tener en cuenta esta etapa. Ernesto Guevara dejó el consejo inteligente de leer todo, “hasta el último papel” escrito por Lenin desde que comenzó la experiencia del poder soviético en 1917. También es necesario manejar a Trotsky, teórico apegado a Marx y profundo analista político, a veces visionario; como historiador, sobre todo en su pieza maestra, la *Historia de la revolución rusa*, que combina un fresco histórico extraordinario con una gran riqueza analítica y valiosas indicaciones de método. Apropiarse de los aportes teóricos de la filosofía dialéctica marxista y revolucionaria de Karl Korsch y del Lukács de *Historia y conciencia de clases*, del pensamiento de la izquierda que consideró los eventos de la teoría como funciones del movimiento histórico. Asumir la fértil variedad de posiciones y caminos que expresan Ernst Bloch o Wilhelm Reich. Estudiar y discutir la obra poderosa y abierta de Antonio Gramsci, el más notable y el último gran pensador europeo del cauce abierto por Lenin. Conocer y asumir de manera crítica todo el complejo florecimiento de las prácticas intelectuales y el pensamiento social realizado por tantos europeos, al calor de las luchas, las necesidades, las influencias más diversas, los experimentos, las polémicas y los límites del esfuerzo revolucionario.

El final de aquel proceso y el establecimiento de un régimen posrevolucionario en la URSS de los años 30, tuvieron consecuencias funestas para el marxismo. El pensamiento fue liquidado o aterrorizado en nombre de la razón de Estado y se formuló un sistema de vulgarizaciones que mezcló la antigua filosofía especulativa con la manipulación de Lenin, Marx y Engels, y con toda suerte de elementos pragmáticos y doctrinarios. Esta ideología de obedecer y legitimar fue impuesta, de manera exclusiva y exigida dogmáticamente, en todos los terrenos de la vida social que se consideraban relevantes; entre ellos, la historia y demás disciplinas intelectuales. El daño se volvió crónico después, porque ese cuerpo ideológico institucionalizado predominó durante medio siglo, atenuados sus aspectos más agresivos y progresivamente desgastado, pero ampliado en su campo de acción a los países, instituciones e individuos a los que llegaba la influencia de la URSS. Guy Bois recoge con agudeza en su texto un momento de ese proceso,

desde Francia en 1979. Hoy sus fuentes se han secado, lo cual resulta potencialmente muy positivo para el ulterior desarrollo del pensamiento de liberación en el mundo, pero falta recorrer un arduo camino para llegar a superar las consecuencias tan negativas que ha dejado.

La incapacidad de constituir un campo cultural propio del socialismo, que resultó funesta para los regímenes de Europa oriental, ha perjudicado a fondo la corriente del marxismo que respondía a ellos, y que era la más influyente, pero no sólo a ella. En mucho —y, a veces, demasiado—, la mayoría de las corrientes marxistas han sido reacciones, resonancias, oposiciones, variaciones respecto de la que se impuso en la URSS y sus manifestaciones internacionales. El marxismo independiente de esta última corriente ha producido, no obstante, muy valiosos aportes durante décadas, tanto en ensayos y síntesis teóricos generales como en investigaciones y estudios particulares, y esa actividad ha sobrevivido a todas las vicisitudes. En el terreno de la historia, sus aportes han sido muy notables y variados. Este pensamiento marxista y las prácticas intelectuales marxistas en disciplinas sociales ligadas a él, su influencia en otros medios, constituyen un campo relevante e indispensable para cualquier consideración seria acerca del marxismo y de la historia en general, y no sólo en relación con aquél.

Es demasiado tratar de aludir siquiera los problemas de la universalización intentada —y, en alguna medida, conseguida— por el marxismo, y sus relaciones con el estudio y las interpretaciones de las historias particulares y de la ciencia histórica; problemas que son, sin embargo, fundamentales para nosotros. Las prácticas históricas específicas de los pueblos que han sufrido los impactos de la expansión del capitalismo mundial, el colonialismo y el neocolonialismo, de sus culturas, instituciones, movimientos de la sociedad, dificultades y luchas, sostienen complicadísimas relaciones con el universo de la historia que se ha elaborado y existe en los países desarrollados, y desde ellos hacia el resto del mundo. Hay una historia de algunos logros y numerosas colonizaciones mentales, con ayuda de los múltiples recursos y atractivos de los poderes y las sociedades centrales; historia que pretende renovarse una y otra vez. Y en el llamado tercer mundo, el marxismo ha servido unas veces como factor de desarrollo de capacidades e identificaciones muy positivas, pero en otros ha sido ineficaz o confusionista, y también ha llegado a portar una colonización mental “de izquierda”. Las manipulaciones ideológicas como parte de influencias avasalladoras provenientes de “centros” y de “sistemas del socialismo”, y los prejuicios eurocentristas, han resultado determinantes en aquellos casos de colonizaciones mentales.

En el caso de la historia del tercer mundo, y de la historia en el tercer mundo, esas debilidades y desventuras del marxismo han sido especialmente funestas, porque aquí resultaba imprescindible, pero a la vez más factible, ser creativo “contra” el canon general proclamado en nombre del marxismo (en realidad, para contribuir a universalizar el marxismo). Si se unen la

posición marxiana en la relación ciencia-conciencia revolucionaria y en las cuestiones de método, con el estudio profundo e independiente de las sociedades tan diversas y heterogéneas que el capitalismo ha pretendido ir reuniendo bajo su dominio, hay más posibilidades de validar en sí misma y de ampliar el campo de aplicación de la perspectiva marxista. En vez de camisas de fuerza “teóricas” para las realidades, de afirmaciones o negaciones absurdas, de aberraciones intelectuales para respaldar posiciones políticas, aquí la necesidad de conocer las sociedades para transformarlas, exige nuevas fundaciones, audacia, método y mucho trabajo.

Ya existe un acumulado de pensamiento marxista muy notable en el llamado tercer mundo; quiero llamar la atención sobre sus potencialidades en este momento mundial tan difícil. Los historiadores marxistas han avanzado —en grados y situaciones muy diversos— en el conocimiento del proceso histórico de sus sociedades, en terrenos más generales y en teoría, y en relaciones fructíferas con los del mundo desarrollado. La influencia que han tenido en conjunto sobre la ciencia histórica y el pensamiento social en general, así como sobre el mundo espiritual de sus países, es apreciable. Mas, resulta imposible que no sufran deterioro ante la gigantesca ofensiva cultural del capitalismo contemporáneo, decidida a convertir su dominio en un lugar común de la vida cotidiana y en el único horizonte de los proyectos humanos, combinada con la caída súbita y bochornosa del llamado socialismo euroriental y la ola de desprestigio en que sumió al socialismo. Neutralizar, envolver, manipular, desmontar, son verbos de aquella ofensiva, y peligros que confrontan hoy todos los campos del pensamiento social.

Hay fuertes diferencias en el desarrollo del marxismo y de la historia en Cuba: la historia como disciplina es antigua aquí, y sus prácticas y productos ya eran notables cuando el marxismo comenzó a serlo. Durante la Revolución del 30, el marxismo se arraigó en Cuba, y como resultado de ella tomó un lugar en la cultura nacional; mientras, la historia se convertía en la más significativa ciencia social del período siguiente, por la acumulación de trabajo profesional y por su lugar preponderante en la identificación nacional y en los proyectos de cambio social. La influencia del marxismo es obvia a través de la obra de buena parte de los historiadores destacados, pero no se llegó a formar una interpretación marxista de la historia de Cuba, ni una comunidad intelectual-política de los historiadores marxistas; por su parte, el sistema logró obstruir una divulgación consistente del marxismo. Los graves problemas del marxismo a escala internacional de los años 30 a los 50, también incidieron de manera negativa en Cuba.

Después del triunfo de la Revolución en 1959 aconteció la asunción del marxismo en gran escala en la sociedad cubana, la que forzosamente fue muy polémica; en mi opinión, sobre todo por tres razones: las inadecuaciones entre el marxismo internacional y el carácter y contenido de revolución profunda anticapitalista y de ideales comunistas del proceso cubano; los logros, las insuficiencias y los problemas de la acumulación cultural previa,

y las relaciones estrechas que Cuba debió establecer con la URSS. Ese carácter polémico permitió un impacto fuerte y generalizado del marxismo en la cultura cubana; en el campo de la historia también se expresaron esos rasgos que expongo. Fueron características de aquel período: la aparición de varias obras históricas muy notables; la formación de profesionales; el rescate y divulgación de buena parte de lo producido anteriormente en historia; las polémicas, en su mayoría alrededor de interpretaciones de aspectos de la historia nacional; la multiplicación del número y del interés del público; la aparición de los activistas de historia; la exaltación de la historia nacional como referente de los esfuerzos presentes y del proyecto revolucionario, y la gran politización de la actividad de historia; lo que era común entonces para la mayor parte de las actividades sociales.

La situación en que se vio la revolución después de 1970 ocasionó cambios profundos que resultan imposible desarrollar aquí. En cuanto a nuestro tema, la cuestión se complicó porque sobrevino un aplastamiento del pensamiento social y un subdesarrollo inducido del marxismo. Éste fue convertido en una agresiva “ciencia general” y “guía” de los pensamientos sociales posibles, que se volvió dominadora y excluyente. Entre otras consecuencias muy negativas, ese proceso formó y fue agravando el rechazo de los investigadores y estudiosos de materias sociales hacia aquella doctrina (o, más bien, el alejamiento y la aversión que aparecen cuando el rechazo es imposible).

Esta segunda etapa de la revolución fue, no obstante, de acumulación muy contradictoria de aspectos positivos y negativos —he publicado mis criterios sobre el tema—. En el caso de la historia fue lográndose una multiplicación de los profesionales capacitados, un gran número de estudios concretos valiosos y algunos avances institucionales. Pero la sujeción teórica al llamado “marxismo-leninismo” disminuyó sus posibilidades científicas y prácticas, e impidió el vital intercambio y debate públicos de ideas diferentes entre los mismos cubanos. Además, esa sujeción obstruyó o dificultó la comunicación y el diálogo con los medios marxistas de historia ajenos a los círculos considerados “correctos”, así como con los no marxistas, cuando en ambos campos se estaban produciendo trabajos e ideas relevantes. La misma historia nacional sufrió en alguna medida, como fue el caso de su enseñanza en las escuelas.

Considerados como partes del campo ideológico en el proceso cubano de los últimos 40 años, la historia y el marxismo no han guardado entre sí toda la subordinación de la primera al segundo, que parecerían asegurar la fuerte determinación desde lo político y los diferentes grados de generalidad en lo teórico. En realidad, la historia como historia de Cuba (isiempre la dificultad de separar el nombre del contenido!) ha desempeñado, muchas veces, papeles de contén y de frontera para el imperio de la arbitrariedad del marxismo dogmatizado, y, algunas veces, ha sido arma de ofensivas ideológicas contra él. En innumerables textos y expresiones habladas se ha invo-

cado la historia de Cuba como proveedora de hechos que avalan y refuerzan la legitimidad y los argumentos de una revolución y un socialismo cubanos, y, a la vez, como fuente del campo espiritual revolucionario nacional. Todo eso ha ayudado a la historia como disciplina en las siempre difíciles tareas de conservar sus espacios y su autonomía, y de avanzar en sus prácticas.

El abandono del marxismo a que se refiere Guy Bois se retrasó en Cuba respecto de lo sucedido en América Latina, primero, y después, en magnitud descomunal, en Europa Oriental. Las razones fueron políticas: en Cuba continuó el régimen creado por la revolución de transición socialista. En la actualidad, el problema del abandono del marxismo reviste tres características negativas: hay más continuidad que discontinuidad en el aparato productor de ideología del viejo tipo “marxista-leninista”; quienes están llamados a producir pensamiento social tienen debilidades en su formación teórica y dificultades en establecer su pertenencia ideológica; la fuerte crisis y la transición económica del país, abiertas desde 1992, las constelaciones sociales y culturales que las nuevas relaciones económicas están difundiendo y la insuficiencia de las respuestas políticas y culturales que se les han dado. Todo eso dificulta una recuperación crítica del marxismo; en realidad, facilita una tendencia a su abandono en general. Resulta difícil defender el marxismo en Cuba hoy.

Existe un profundo desgaste, incluso moral, del marxismo, y no sólo una crisis. Es necesario levantarse sobre el mezquino rasero de lo inmediato (y de los intereses y emociones que lo dominan), no para conservar vieja ideología, sino para asumir de manera crítica el marxismo y recuperarlo. Opino que necesitamos su ayuda ante los problemas y tareas trascendentales que están a las puertas.

Ya ha comenzado en Cuba una ola conservadora, una reacción del campo espiritual que amenaza envolver la producción cultural y la vida cotidiana. Sus causas trascienden el rechazo a la ideología del “marxismo-leninismo”, y su contenido no se circunscribe a aquél, sino que alcanza al conjunto de la situación. En el terreno que estoy tocando, el de la producción de pensamiento y ciencias sociales, esa ola podría llevar a un triunfo de la “neutralidad” (la neutralidad es difícil siempre y nunca inocente), o ir aún más lejos.

Estamos como suspendidos en el aire en lo teórico y en la ideología que se hace expresa —después de pasar un período muy prolongado en que esos campos estuvieron ocupados de manera exclusiva y demasiado abarcadora—, y parece como si resultara posible continuar así durante un tiempo indefinido. Creo que esa creencia es infundada y peligrosa, y que esa situación se tomará insostenible y sus consecuencias pueden resultar muy onerosas.

Estimo que, en la Cuba actual, la historia necesita teoría y también pertenencia ideológica, y que el marxismo necesita revolucionarse. Ya hemos visto que el marxismo puede ser útil para la liberación, pero también para la dominación. Abandonarlo hoy por esto último sería no sacar provecho a tan costosos aprendizajes, y perder un formidable auxiliar del trabajo

científico del historiador y una visión social integradora de ese trabajo en un horizonte más amplio, que dé sentido social a los proyectos y prácticas profesionales. No abandonar el marxismo puede significar también encontrar defensas más eficaces contra el desaliento, contra una historia para turistas, contra la no elección de los temas más valiosos y necesarios, contra la asunción de prejuicios conservadores sobre la materia histórica que son reacciones ideológicas quizás explicables, pero que perjudicarían duramente a la historiografía cubana.

He escrito “puede significar”, y no más, porque el marxismo no es un talismán. No habría ninguna razón para esperar que el marxismo sea realmente útil, ni atractivo, si no se sacude las cargas pesadas que lo han agobiado y que lo convirtieron en agobio para todos. Es cierto que hoy tiene un prestigio que ganar, pero también cuenta con factores favorables. Nuestros más destacados historiadores son marxistas, tenemos profesionales muy capaces de otras disciplinas sociales que también lo son; existen historiadores y pensadores marxistas con trabajos de mucha calidad e ideas muy valiosas en diferentes países de América Latina, y también de Estados Unidos y de los demás continentes. Necesitamos conocer más sus trabajos e ideas, y —asombra un poco, pero es cierto— necesitamos conocernos más los cubanos unos a otros, e intercambiar criterios, ideas, trabajos, proyectos, datos, opiniones, entre nosotros mismos. La historia y el marxismo en Cuba necesitan cosas diversas, pero también se necesitan mutuamente.

Anexos
Diálogo entre historiadores

(EL DILEMA HISTORIOGRÁFICO DE NUESTRO TIEMPO)

1 La historia continúa

Entrevista a Jacques Le Goff

A principios de este año, Eduardo Torres-Cuevas, director de *Debates Americanos*, le formuló un cuestionario al destacado historiador francés Jacques Le Goff con el fin de conocer sus valoraciones relativas a problemas actuales vinculados con el estudio de la historia, las teorías vigentes en las ciencias sociales, el oficio de historiador y la contemporaneidad.

En su texto-respuesta, Le Goff señala que “dada la importancia que les otorgó a su persona y a la de los historiadores y estudiantes cubanos, y a las preguntas capitales que usted me propone, trataré de contestarlas, aunque de forma sucinta, desgraciadamente”.

Jacques Le Goff es codirector de la afamada revista de historia *Annales* y ha desarrollado su trabajo como historiador en el estudio de la Edad Media francesa. Sus libros y artículos acerca de la historia y el oficio de historiador son mundialmente conocidos y ejercen una beneficiosa influencia en el desarrollo teórico, metodológico e investigativo en diversas partes del mundo. Uno de sus más recientes libros, *Pensar la historia* ha motivado reflexiones sobre el tema.

Con esta entrevista, iniciamos una serie de conversaciones sobre el actual estado de las ciencias sociales en el mundo con algunos de sus más notables exponentes.

E. T.-C.: La evolución de la *Nouvelle histoire* puede asociarse con dos momentos importantes y con el desarrollo de las ciencias humanas en el siglo xx. A partir de 1945 y, sobre todo, en los años 50 y 60, el estructuralismo

Traducción: *Sophie Andioc.*

penetró en la historia. Los años 80 se caracterizan por una crítica del pensamiento estructural. ¿Qué piensa usted de la crítica contra el estructuralismo de los años 80? ¿Qué balance puede sacar el historiador?

J. Le G.: Me parece que no hay que exagerar las relaciones entre la nueva historia y el estructuralismo. Se trata de un punto de vista algo falseado de las escuelas marxistas. Trataré de precisar esta cuestión más adelante, a propósito de Lévi-Strauss.

E. T.-C.: Una de las características del pensamiento de los últimos años ha sido señalar la crisis de los paradigmas teóricos. Como consecuencia de ello han surgido los métodos eclécticos. ¿Considera usted que esta etapa está superada? ¿Cómo concibe hoy la relación entre el oficio de historiador y las teorías sociales?

J. Le G.: Si bien es cierto que hay una crisis de los paradigmas teóricos en la historia; a decir verdad, esa crisis se limita, pero ya es mucho, a los dos únicos paradigmas que, a mi modo de ver, tenían cierta importancia: el paradigma marxista y el paradigma de los *Annales*. No caracterizaría los métodos que han surgido con el término ecléctico. En efecto, y me coloco aquí únicamente desde el punto de vista del espíritu de los *Annales*. No creo que pueda hablarse de eclecticismo ni de historia fragmentada. Lo que ha pasado, es que para lograr los mismos objetivos de la historia, los de la historia global o total, los historiadores seguidores del movimiento de los *Annales* privilegian ahora dos tipos de enfoques. Uno se parece a lo que los anglosajones llaman *case study*; es decir, el tratamiento de un problema histórico delimitado, pero que no permite una generalización sino el acceso a una visión global de un período o una sociedad; o sea, la opción de un objeto abarcador. Esto cambia mucho la índole de las tesis de doctorado que siguen siendo, aparente y sólo aparentemente, monografías. Por ejemplo, la tesis que data ya de unos cuantos años, de Pierre Toubert sobre *El Lacio medieval*, me parece un ejemplo logrado de este nuevo enfoque. Por otra parte, otro enfoque consiste en practicar, de forma más sistemática, un método que ya existía en tiempos de la historia total a la antigua y que es el tratamiento de un mismo problema a partir de varios observatorios, de varias problemáticas y de varios territorios. Por ejemplo, un enfoque económico, un enfoque material, un enfoque político. Se trata aquí de la convergencia de un pluralismo de enfoques y de una combinación de las problemáticas, pero de ninguna manera de un eclecticismo o de una fragmentación. La crisis actual no sólo atañe a la historia sino al conjunto de las ciencias sociales y, por consiguiente, de las teorías sociales; en particular, la sociología. En el fondo, esto es el resultado, creo, de una crisis a la vez de la noción de sociedad y de la misma realidad social. Ya no hay historia social bien definida, sólo se trata ya de una noción borrosa que ha de sustituirse a la vez por una reconstitución de las sociedades reales y por una reconceptualización de esas sociedades y del mismo concepto de sociedad. Después de sacar conclusiones de esas evoluciones, los *Annales* acaban de cambiar el subtítulo de la revista. Hemos

renunciado a la trilogía *Economías, Sociedades, Civilizaciones* que correspondía a la concepción de los “tres pisos de la casa”, para proponer una fórmula que esperamos sea más heurística. *Historia, Ciencias Sociales* que se sitúa más que nunca en la perspectiva de una necesaria interdisciplinaridad, pero que deja abiertas la índole y las modalidades de esa interdisciplinaridad.

E. T.-C.: ¿Cómo ve usted la historia después de la hipótesis del fin de la historia? ¿Ha cambiado el objeto de la historia?

J. Le G.: La hipótesis del fin de la historia me parece absurda. Ya la formuló en la Edad Media, por ejemplo, el cronista Otto von Freising en el siglo XII. Ciertas teorías más filosóficas que históricas, sea a través del evolucionismo, sea a través del catastrofismo, sea en una perspectiva milenarista, evocan un fin más o menos rápido de la historia. Estas teorías no tienen nada de científico. La historia continúa.

E. T.-C.: ¿Cómo considera hoy la idea de progreso? ¿Establece usted una relación entre progreso y modernidad?

J. Le G.: La crisis de la idea de progreso es uno de los grandes problemas de nuestros tiempos. Le proporcionaba al conocimiento y, particularmente al conocimiento histórico, pero también a las ideologías, a las políticas y, de forma más amplia, a las aspiraciones individuales y colectivas, un objeto valorizado. Sabemos hoy, y resulta una idea común, que el progreso no es lineal ni continuo y que pueden producirse regresiones. Si nos atenemos al plano histórico, creo que hay que evitar dos errores: una negación general de la idea de progreso que no toma en cuenta los progresos de todo tipo, desde el tecnológico hasta el ético, entre los cuales el historiador tiene que tratar de instaurar no una jerarquía sino un arreglo inteligible; el otro error es negar la crisis de la idea de progreso y su realidad histórica. El concepto de progreso, que tiene que ser revisado tanto en su definición como en su presencia en los procesos históricos, sigue siendo un instrumento necesario para el historiador. No sé exactamente cómo establecer una relación entre progreso y modernidad. La idea de modernidad resulta muy confusa. Para el historiador hay, casi en cada época, no modernidad y modernidad. Creo que hay que utilizar con prudencia este concepto, reservándolo, por una parte, a las épocas y medios que lo convirtieron en lema, por ejemplo, en los siglos XII, XVII y XIX en Europa occidental, y a los elementos contestatarios que anuncian las mutaciones en el seno de los sistemas históricos más o menos estables en las distintas épocas.

E. T.-C.: ¿Qué efecto han tenido en el oficio de historiador las teorías postmodernistas y la llamada teoría de la sospecha en el terreno de las ciencias humanas?

J. Le G.: Excluyo de mi vocabulario y de mi pensamiento el término de postmodernismo, que debe reservarse, a mi modo de ver, para el terreno muy delimitado para el que fue inventado: cierto tipo de arquitectura de la sociedad en la segunda mitad del siglo XX. En cuanto a la teoría de la sospecha, me parece una tontería. Desde hace tiempo, los historiadores sólo han

podido progresar a través de métodos críticos que hay que profundizar, trabajar, modificar, adaptar en función de la misma evolución histórica y de la evolución de su oficio de historiadores.

E. T.-C.: ¿Cuál es su criterio y qué importancia les otorga usted a las ideas de Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y Michel Foucault?

J. Le G.: Mis relaciones con las ideas y las obras de Sartre, Lévi-Strauss, Althusser y Foucault son de índoles muy diferentes. No me atraen mucho las teorías filosóficas sobre la historia; por tanto, no creo haber recibido ninguna influencia como historiador de parte de Jean-Paul Sartre, cuyas novelas y teatro, por otro lado, me interesaban más que sus obras filosóficas. Louis Althusser fue un buen amigo mío, por quien tenía mucha admiración y cariño. Lo encontré a menudo en la Escuela Normal Superior sea en reuniones, sea en conversaciones privadas. Creo que debemos agradecerle el habernos mostrado, por una parte, que había que leer a Marx, deshaciéndose de todas las deformaciones del marxismo-leninismo y que existían modos no dogmáticos de ser marxista; pero en lo referente a las ciencias humanas y sociales, para él, esto se resumía en la economía política y su concepción era más una concepción del siglo XIX que del XX. Claude Lévi-Strauss fue un colega mío en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Me defendí contra su estructuralismo en la medida en que, a pesar de lo que escribió a este respecto, constituía un método que expulsaba el tiempo y la historia de la ciencia social. Me alegré de que Fernand Braudel nos ayudara con la teoría de la larga duración a librarnos del inmovilísimo estructuralista, pero el método estructuralista como instrumento de análisis de los textos, de los objetos, de los sistemas, de las imágenes, es fecundo en extremo y después de despojarlo de toda ideología, como muchos historiadores franceses de mi generación o más jóvenes, utilicé y sigo utilizando los métodos de análisis estructuralista que nos enseñó Lévi-Strauss. El caso de Michel Foucault también es distinto. Como Althusser, Michel Foucault fue un compañero mío de la Escuela Normal Superior y un amigo, conversé a menudo con él. Lo que explica y justifica, a mi modo de ver, su gran influencia en nuestro oficio de historiadores, fue que él mismo, mientras seguía siendo un filósofo, se convirtió en un auténtico historiador y reflexionó más acerca del modo de hacer la historia que sobre la Historia con *H* mayúscula. Traté de decir en mi libro *Historia y memoria* lo que le deben los historiadores. Recalco particularmente la noción de arqueología del saber y la concepción del documento-monumento. Deseo que su influencia continúe.

E. T.-C.: Lo que los historiadores cubanos han trabajado menos quizás ha sido la historia de las mentalidades, que ocupó un lugar tan importante en la *Nouvelle histoire*. Después de un trabajo variado y de tesis muy diferentes sobre este tipo de historia, ¿qué les recomendaría usted a quienes inician hoy el estudio de las mentalidades? ¿Por qué se subrayó tanto “la resistencia al cambio”, tanto en los estudios estructurales como en los de las

mentalidades, y no la búsqueda de los posibles factores que permiten el cambio?

J. Le G.: La historia de las mentalidades se asoció con la nueva historia y los *Annales* de manera sin duda exagerada y reductora a la vez. Los historiadores de esta orientación siempre han tenido respecto del concepto de mentalidad una actitud prudente. Yo mismo traté de definir esta prudencia en el mismo título de mi ensayo “Las mentalidades, ¿una historia ambigua?” Las mentalidades sólo son un aspecto de fenómenos más generales y más importantes, que ahora forman parte, y con razón, de la metodología histórica general. Es la historia de las representaciones, pero la historia de las representaciones y la historia de las mentalidades, han conocido desvíos peligrosos, y quiero advertirles estos desvíos a quienes se lanzan hoy al estudio de las mentalidades. Primero, las mentalidades no son el motor de la historia; esta tendencia constituye un resurgimiento de las viejas concepciones idealistas de las cuales hay que deshacerse definitivamente. No deben estudiarse las mentalidades y las representaciones sin relacionarlas con otras realidades más materiales conocidas por otros tipos de documentos más “objetivos”. El movimiento de la historia constituye, en gran medida, el de las interacciones entre estas realidades objetivas y las realidades mentales. Son estas relaciones, estas interacciones las que hay que estudiar. Si bien, por otra parte, las mentalidades, y es una de las razones del éxito y de la utilidad del concepto, recalcan lo que cambia lentamente, lo que se resiste al cambio, también pueden llevar a otro peligro, el de la llamada “historia inmóvil”, porque toda historia auténtica es una historia del cambio. Lo novedoso, creo, de la nueva historia radicó en profundizar los procesos del cambio y de estudio del cambio, completando el estudio de los acontecimientos con el de las coyunturas y, además, de la larga duración. Pero las mentalidades también cambian y este cambio resulta muy importante. En fin, al contrario de lo que acaba de escribir el historiador inglés Lloyd, sí pueden existir en un mismo período, en una misma sociedad y en un mismo individuo varias mentalidades y esta multiplicidad, e incluso este conflicto de mentalidades, contribuye a la vida y al movimiento de la historia. Las mentalidades siguen siendo útiles en la medida en que constituyen los automatismos mentales de una sociedad y lo que vincula los individuos y los grupos sociales; por supuesto, con tal de ser una historia social de las mentalidades. Pero, repito, las mentalidades sólo constituyen uno de los enfoques de la historia.

E. T-C.: A su parecer, ¿la historia y, en general, las ciencias humanas se han sometido a las limitaciones del progreso de las ciencias o a las limitaciones ideológicas y culturales? Por ejemplo, ¿qué efecto han tenido los cambios políticos de finales de los 80 y principios de los 90 en los historiadores franceses?

J. Le G.: Está claro que también la historia y las ciencias humanas se han sometido a las limitaciones del progreso de las ciencias y a las limitaciones ideológicas y culturales, que, por otra parte, no son de la misma índole.

Las limitaciones del progreso de las ciencias constituyen una combinación de límites tecnológicos, especialmente en el aporte de los métodos arqueológicos y estadísticos, y de límites conceptuales; por ejemplo, la idea de sociedad aparece hoy más como un freno que como una ayuda al progreso de las ciencias sociales. Los métodos filológicos que desempeñaron un papel importante de progreso en historia, dejan ver hoy no sólo sus límites sino su acción paralizadora, tanto desde el punto de vista técnico como desde el punto de vista ideológico. Las limitaciones ideológicas y culturales también resultan de índoles distintas. Los peligros de las ideologías vienen, sobre todo, de su tendencia a ser dogmáticas y represivas. Las limitaciones culturales pueden frenar el progreso de las ciencias humanas y sociales, impidiéndoles que se adapten tanto a la apertura de los horizontes intelectuales, espaciales y temporales como a la atención en los demás. En el caso de la ciencia europea y más generalmente occidental, me parece que hoy existen serias dificultades debido a la situación de la tradición racional e, incluso, racionalista. Este racionalismo puede ser esterilizador, limitativo, pero me parece que el abandono de la racionalidad lleva a la ruina toda la ciencia, incluidas las ciencias humanas y sociales, soy uno de los firmantes del llamamiento de Heidelberg. En cuanto a los efectos que en los historiadores franceses podrían haber tenido los cambios políticos de finales de los 80 y principios de los 90, no veo exactamente de que se trata. No hay, me parece, relaciones directas ni estrechas entre estos cambios políticos que pertenecen a la superficie y las evoluciones científicas que dependen del tiempo largo. El posible acercamiento entre la crisis del socialismo y la crisis del concepto de sociedad, no me parece muy pertinente ni muy abarcador.

E. T.-C.: ¿Qué les recomendaría a los jóvenes historiadores que están empezando, en particular, si forman parte de lo que se ha dado en llamar el “tercer mundo”?

J. Le G.: No quisiera parecer un mentor porque me esfuerzo por cuestionar constantemente mis propios métodos y mis propias opciones, y, por tanto, el primer consejo que les daría a jóvenes historiadores: crearse un espíritu constructivo pero siempre alerta; por supuesto, crítico frente a la documentación sin la cual no hay historia, pero también crítico frente a las teorías, los métodos y la propia práctica de cada uno. El historiador tiene que pensar su práctica no como un filósofo, sino como un profesional. Mi segunda recomendación es plantear un problema antes de empezar una investigación. Es preciso que esta investigación tenga un objeto limitado en el espacio y en el tiempo, pero que sea una contribución a un problema más general. No deben existir monografías encerradas en sí mismas. Sabemos que la historia contribuye a la formación de lo que hoy se da en llamar la identidad y, en especial, la identidad nacional. Esta búsqueda de la identidad a través de la historia resulta legítima, si se libra de las manipulaciones y el fanatismo. Hay un buen nacionalismo respetuoso de los otros y que se sitúa en el contexto de la humanidad, hay un nacionalismo criminal cuyos ejem-

plos todavía demasiado numerosos están desgraciadamente a la vista hoy en el mundo. Discúlpe me por pronunciar palabras acaso algo solemnes, pero creo que cualquier estudio histórico tiene que basarse en un deseo de verdad (hay que rechazar todas las teorías que no se basan en la verdad, aunque ésta es muy difícil de definir y de conseguir) y en la consideración a la humanidad.

La historia es una ciencia humana, término al cual conviene darle su sentido pleno. Esto significa que se dedica a los hombres; es decir, a los hombres y a las mujeres en toda su realidad humana con su cuerpo, su sensibilidad, sus mentalidades, y también a través de las instituciones y todo lo que deja escapar lo concreto, incluidas las pasiones.

La historia es una ciencia social; o sea, se precisa que tenga siempre el cuidado de analizar y definir en cada sociedad, en cada período las relaciones entre las diversas colectividades (Estado, nación, familia, Iglesia, etcétera) y los individuos. En fin, el historiador tiene que ser consciente de que, si bien se le imponen condiciones pesadas, incluida la herencia histórica, también es, hasta en el lugar más modesto, un actor de la historia que necesita libertad y tiene que saber combatir por la libertad.

Éstas son, estimado colega, las ideas a la vez muy sencillas y muy difíciles que le someto para tratar de contestar sus preguntas.

Aprovecho la oportunidad para saludarlo, para saludar los trabajos de los historiadores cubanos, de los estudiantes cubanos en historia, en espera de sus contribuciones a nuestro modesto oficio, difícil pero uno de los más necesarios, creo, en todas las sociedades.

Sírvase comunicarles de mi parte a sus colegas mi amistad.

Jacques Le Goff

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 1, La Habana, enero-junio de 1995, pp. 28-34.)

2

La historia nos obligará a repensar el mundo actual

Entrevista a Guy Bois

En abril de 1995 —expresa Eduardo Torres-Cuevas—, estando en París, Guy Bois me concedió la siguiente entrevista, después de haberle explicado mi interés por conocer sus actuales puntos de vista como historiador. Confieso que hace unos años, cuando leí su trabajo “Marxismo y nueva historia”, escrito en 1976, me llamó la atención el modo en que enfocaba esa relación. Mi interés se centraba en dos aspectos. ¿Seguía Guy Bois sosteniendo las mismas concepciones casi 20 años después? Por otra parte, los fogonazos de aquel artículo, avalado por su libro ya consagrado sobre los mecanismos de la economía feudal europeo-occidental, si bien permitían comprender la concepción marxista del autor, no eran explícitos en algunos de los aspectos bases de esa concepción. Por tanto, ¿cuáles eran los sostenes de ese modo de trabajar la historia y, en particular, del marxismo que decía practicar? Existía, además, otra motivación. En los seminarios del grupo que dirigimos, junto con mi colega Alberto Prieto, en la Universidad de La Habana (GIPALCC), se había celebrado un ciclo sobre la *Nouvelle histoire* y el artículo de Guy Bois se había discutido apasionadamente. Así, pues, ¿cómo no aprovechar esta estancia en París para dialogar con el polémico historiador?

Aquella tarde, Guy Bois nos había citado a su departamento en la imponente Universidad de París VII. Ya con anterioridad poseía el cuestionario que habíamos redactado. Conversador locuaz, nervioso, que casi atropelló las palabras, apasionado con sus ideas, me ofreció una deliciosa tarde, gracias a la activa forma en que se comunicaba conmigo y a su interés por mi

Traducción: *Sophie Andioc.*

persona, por mis colegas y por mi país, cuya historia también le apasionaba y quería conocer mejor. Así, pues, organizó las respuestas del modo en que mejor quiso, violando cada vez que lo necesitó la estructura del cuestionario. Esto hizo más fluido el diálogo y les dio coherencia a sus ideas. Al terminar aquella tarde, además de haberme obsequiado el diálogo creador y la comunicación fresca y abierta, me entregó su último libro, *L'An Mil*, con una cariñosa dedicatoria y cuya lectura me ha producido más de una sonrisa picaresca. En él, Guy Bois arremete contra una de las concepciones más tradicionales de la historia universal: el fin de la esclavitud con la caída del imperio romano. El hecho político no pudo determinar los profundos cambios de estructuras. Hasta el año mil no se observaron los cambios de época que determinarían la crisis definitiva de la esclavitud en Europa occidental. La obra es una propuesta metodológica, basada en un profundo estudio factual de fondos hasta entonces poco trabajados o desconocidos. Y el marxista Guy Bois, que no renuncia a las esencias, demuestra qué es hacer historia a su modo de ver: no es reproducir los seguros lugares comunes; es indagar, sumergirse en los elementos multiestructurales de una época para hallar su coherencia y sus lógicas internas.

Por las características de las respuestas, he sustituido el esquema original por el resultado del diálogo. Y no hay pretensión en el entrevistado de sentar cátedra, sino de seguir buscando en la historia y en las propuestas para hacer historia. Ya oscurecía cuando juntos salíamos y, aceptando su invitación, tomábamos una cerveza. Me sentía satisfecho de saber que en todas partes, quizás escasos, pero reales, activos, los historiadores que verdaderamente toman en serio el oficio, en esta época de vacíos, confían y trabajan en lograr un nuevo salto de calidad en la producción historiográfica, independientemente —y gracias a ellas también— de las polémicas que se susciten alrededor de las tesis elaboradas. De las convergencias y las divergencias.

G. B.: Para ser breve, mi punto de partida es la constatación de las dificultades del marxismo, en tanto teoría del desarrollo histórico. Dificultades que, para mí, se explican por su transformación en ideología de Estado. El paso de la actitud crítica y científica a la ideología de Estado constituye el origen de esas dificultades. Y éstas se manifestaron, en cuanto a su forma, en el enunciado de las famosas leyes del materialismo histórico, de la teoría de los modos de producción sucesivos, de la ley de correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones de producción, etc., que considero sencilla y llanamente como una teología, sin referencias a las realidades históricas. Se pasó, pues, del análisis crítico de Marx a un enfoque teológico.

El proceso llegó muy lejos en la Unión Soviética, llegó hasta su término. El término, es cuando los historiadores consideran que se ha llegado a un punto de remate en el conocimiento histórico. Y sólo citaré una anécdota para ilustrarlo. Hace unos 15 años, en un coloquio en Polonia donde había ilustres académicos e historiadores soviéticos, éstos nos explicaron con un optimismo tremendo que los grandes problemas estaban resueltos, que se

había resuelto el paso del esclavismo al feudalismo, del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo. Ya no voy a hablar más de este enfoque. Es todo lo contrario del pensamiento científico. En cuanto a mí, siempre fui ajeno a este enfoque teológico. Incluso había denunciado expresamente esta actitud en mi tesis de doctorado (*Crisis del feudalismo*), en la cual me había opuesto totalmente a todo esto, y se había criticado en la Unión Soviética, y también en Francia. Me tacharon de revisionista y de estructuralista.

E. T.-C.: A todos los que no estaban dentro del enfoque soviético se les acusó de revisionistas. Sin embargo, creo que hay que añadir otra dificultad: el marxismo es también una teoría de la transformación social y, por ende, de la revolución. Entonces, la dificultad reside en la relación entre ciencia-proyecto político de cambio. Su transformación en ideología de Estado estuvo acompañada —en no pocos casos— en dar por sentado que ya los cambios estaban concluidos y no en que el movimiento revolucionario no podía ser paralizado por las estructuras de poder. El problema fue doble: por una parte, el abandono del pensamiento crítico y científico de Marx, y, por otra, la conversión de su teoría revolucionaria en ideología de Estado; de lo crítico a lo justificativo.

G. B.: Todo eso, para decirle que para mí las cosas están claras. Pero, al mismo tiempo, siempre me he considerado marxista. E incluso hoy, sigo conservando esta orientación. Y usted preguntaba: ¿tuvieron una incidencia los acontecimientos de Europa del Este, del muro de Berlín, en la evolución intelectual? Para mí, personalmente, ninguna. Es un naufragio, pero no el mío. Al contrario, creo que fortaleció mis posiciones, mis actitudes, en vez de incitarme a renunciar a ellas. Dicho esto, voy a tratar de definir los dos ejes principales de mi propio enfoque.

El primer eje es una voluntad de regreso al pensamiento crítico de Marx. Más exactamente a las exigencias, a las primicias iniciales del pensamiento de Marx. Y en particular de su pensamiento en el momento en que estudia la sociedad capitalista; es decir, en el momento en que escribe *El capital*. Es una de las razones por las que me tacharon de althusseriano, lo cual es totalmente cierto, pero sí hay algo... Bueno, pero volveré sobre este problema. ¿Qué significa volver al pensamiento crítico de Marx? Recuerdo dos cosas principales en Marx.

El primer principio que hay que recordar en Marx es que la materia histórica, la historia de las sociedades humanas, es algo aprehensible por el espíritu humano. Dicho de otro modo, es un postulado racionalista. A saber, en el funcionamiento de las sociedades hay una relativa coherencia. Una coherencia complicada, hecha a la vez de correlaciones entre todo tipo de fenómenos y de procesos de larga duración. Hay procesos históricos que bien muestran que las cosas están organizadas: el proceso de concentración en la economía capitalista constituye evidentemente un proceso muy potente que muestra, en cierta medida, una organización en el funcionamiento social. O sea, considero, como Marx, que en las sociedades humanas

funciona todo tipo de sistemas. No sólo grandes sistemas, macrosistemas, sino incluso microsistemas que funcionan en la sociedad y cuyo funcionamiento hay que tratar de entender. Ésta constituye la meta de la historia. Parto —y esto es algo muy importante, como usted verá, desde el punto de vista de la actitud que tengo con respecto a la *Nouvelle histoire*— de este postulado racionalista. O sea, puede entenderse. No digo que todos, pero sí que muchos seguidores de la *Nouvelle histoire* dicen: no estamos seguros de que podamos entender. Y muchos dicen: de todas formas, no entenderemos nunca nada.

Cuando parto de este punto de vista, significa también que el marxismo es, ante todo, un método y, sobre todo, sólo puede ser un punto de partida. No un punto de remate en el conocimiento de las sociedades. Lo cual significa también que hay que extender al estudio de todas las sociedades, lo que Marx había empezado para el estudio del capitalismo del siglo XIX. Tanto de las sociedades posteriores del siglo XX como de las sociedades anteriores. Precisamente, lo que muchos marxistas oficiales nunca quisieron hacer. Voy a explicarme: no sólo no lo hicieron, sino que le dieron la espalda a este enfoque, porque consideraban que, en lo esencial, los problemas estaban resueltos. Se combatía a quienes adoptaban este enfoque, porque supuestamente no tenían en cuenta los resultados teóricos del marxismo, desde su punto de vista. Esto no es cierto. Justamente se trata de lo contrario. Partir del método y reafirmar lo que es verdaderamente la teoría, no las conclusiones parciales o circunstanciales. También implica que hay pocos historiadores marxistas creadores y científicos. Sólo existen en los márgenes, por decirlo así. Sólo pueden existir en los márgenes; porque esto supone, al principio, todos los riesgos de una ruptura epistemológica completa. Con todos los peligros que esto conlleva. Ilustraré: considero historiador marxista creador, a autores como Moses Finley, especialista de las sociedades antiguas, con un libro extraordinario titulado *La economía antigua*, traducido a todos los idiomas y que seguro también tienen en Cuba. Pongo en la misma categoría al polaco Witold Kula, historiador, economista (*Teoría económica del sistema feudal*); en cierta medida —pero resulta más complicado—, al inglés Maurice Dobb. Pero son realmente casos excepcionales. Y a toda esa gente, se le reprochó hacer estructuralismo. Ésta fue la crítica. Dobb constituye el límite.

E. T.-C.: Hubo una polémica, la de Dobb y Sweezy...

G. B.: Sí, es verdad. Sweezy recibió más golpes. Es distinto. La crítica —lo digo, pues es realmente un punto candente— de los marxistas dogmáticos a esos historiadores se entiende fácilmente. ¿Por qué? Porque, cuando estos historiadores analizan las estructuras del funcionamiento social, las estructuras de un sistema social, tienen que resituar el factor lucha de clases en un conjunto más amplio. Dicho de otro modo —y también tengo este enfoque—, están obligados a referir el papel de la lucha de clases en el conjunto del desarrollo histórico. Porque está la lucha de clases, pero también están todos los grandes mecanismos que funcionan alrededor de la

lucha de clases. Uno puede ser acusado de revisionista, porque está obligado a colocar la tesis de la lucha de clases dentro de una explicación mucho más compleja vinculada con el carácter multiestructural de las sociedades. Así deja de ser el *deus ex machina* que lo explica todo. Éste constituye un punto de conflicto. Terminaré sobre este primer punto. Parto de la primera exigencia de Marx: hay que tratar de entender, dentro de lo posible —nunca se entiende completamente—, el funcionamiento global de una sociedad. Éste es el objetivo que hay que conservar. Ésta, la dirección que hay que mantener siempre, para mí, en la investigación histórica, aunque sea un objetivo que nunca se alcance. Pero es al mismo tiempo el horizonte que hay que conservar siempre, o si no, es mejor dedicarse a otra cosa, resulta mejor cambiar de oficio.

E. T.-C.: Y ése constituía uno de los problemas que siempre discutíamos. Es decir, el carácter de la historia. Para el historiador, el objetivo, el horizonte, es la historia total, pero él no llega a ser nunca un historiador de la totalidad.

G. B.: Y si no, es mejor dedicarse a otra cosa. Ésta constituye la primera exigencia de Marx. El primer principio, y yo me mantengo fiel ciento por ciento a esta orientación. Después del principio de coherencia, hay que recordar el segundo principio: el trabajo es el centro de la historia humana. El trabajo. No necesariamente la economía, pero sí el trabajo. El trabajo; esto es, la manera como trabaja la gente, se organiza en el trabajo, se reparte los frutos del trabajo. Todo lo que tiene que ver con esto, es el centro de la historia social. Y, para mí, el materialismo significa esta primacía del trabajo en la historia de las sociedades. Pero no significa la primacía de la economía o de la infraestructura sobre las superestructuras. Esta teoría de las instancias, de las infraestructuras, de las estructuras, de las superestructuras, no está en Marx sino en la teología posterior, y en la teología soviética. Y esta teología quiso separar y oponer lo que en francés se llama *le matériel et l'idée* —lo material y las ideas— (los términos son de Godelier); es decir, lo que tiene que ver con la materia y lo que tiene que ver con el conjunto de las ideas —incluye las mentalidades, la ideología, etc.; todo lo que no es material—. Mientras, en realidad, la interpenetración es total entre lo material y las ideas. Constituyen dos áreas totalmente entremezcladas. Por ejemplo: el trabajo. El trabajo tiene que ver tanto con las ideas como con lo material; no sólo con las fuerzas productivas y la organización de la producción, sino también con la cabeza de los hombres, con su funcionamiento mental en el trabajo. Como puede usted apreciar, la primacía no la veo necesariamente como una primacía de las estructuras materiales. Y al mismo tiempo estimo, sin embargo, que sigo en la línea del materialismo. Citaré un ejemplo del cual traté en mi libro: la cuestión del final de la esclavitud en Europa occidental. Este final de la esclavitud, lo sitúo como otros en el límite entre los siglos X y XI. Y acerca de este problema, los historiadores marxistas tradicionales le dirán que es el resultado de una contradicción entre fuerzas

productivas y relaciones de producción, que la esclavitud ya no se adecuaba a la época; o le dirán que es el resultado de la lucha de clases entre los esclavos y sus amos. En realidad, tuve que subrayar que el papel de los factores de ideas, de los factores ideológicos en particular, había sido verdaderamente considerable, al menos tan importante como los demás factores. Es decir, llegó un momento en que la situación cultural de Occidente hacía inaceptable el mantenimiento de la esclavitud. Todo esto para explicarle cómo me situó respecto del materialismo. O sea, lo materialista es el hecho de considerar que no constituyen instancias, sino que las funciones del trabajo resultan primordiales, y esto integra al mismo tiempo lo material y lo cultural.

En la fidelidad a Marx, éstas son las dos primicias, los dos puntos de fidelidad. Dicho esto, no soy un teórico de la historia y me limito simplemente a explicarle cuál es mi enfoque concreto en mi campo de estudios propio. No pretendo hacer una teoría epistemológica nueva. Es, simplemente, la actitud que adopto respecto de la Edad Media. Y tratándose de aquella época, la consecuencia muy sencilla es que creo que el feudalismo no es una noción que surgió como resultado del marxismo; aún hoy no conocemos la verdadera identidad del feudalismo; la conocemos mal, es un campo de investigaciones todavía enteramente nuevo. Parto de este punto de vista, sin ningún punto de referencia teórico mayor. Pienso, pues, que hay que mirarlo con ojos nuevos, exactamente igual que Marx mira el capitalismo del siglo XIX. Y hay que tratar de descubrir las coherencias propias de esta sociedad y sus lógicas de funcionamiento. Y si no se hace, se es empírico en cierto modo —hay distintas maneras de serlo—, o puramente dogmático, y se repiten cosas que supuestamente se saben. Si se hace, implica el cuestionamiento radical de los supuestos conocimientos sobre el sistema feudal. Por eso, en parte me acusan de althusseriano, por esta posición radical.

E. T.-C.: También a todo el que ha hecho este tipo de enfoque le ponen normas althusserianas; es una etiqueta.

G. B.: A mí no me molesta, porque Althusser me gustaba mucho y lo conocía bien. No lo tomo como un insulto. Tenía mucha admiración por él. Es el hombre más inteligente que he visto en mi vida. No niego mi tendencia althusseriana, sino que simplemente creo que no es exacto reducirme a lo que asumí de él. Porque la diferencia radica en que él era un filósofo hiperteórico que no entraba en el campo de las mismas ciencias, y yo me ciño a mi campo reducido y no soy ningún filósofo. Trabajo con las herramientas que me convienen, mientras a Althusser no le interesaba mucho entrar en la historia o en otra ciencia como la sociología. Miraba todo esto desde lejos.

Éstos son los primeros elementos de la actitud que llamo fidelidad a las exigencias de Marx, a las exigencias de coherencia y, finalmente, al materialismo de Marx. Pero la fidelidad no resulta suficiente. No es suficiente, porque

hace más de 100 años y hasta casi 150 años que Marx escribía, y porque muchas cosas se han producido en los campos intelectuales en el mundo desde hace 150 años. Por otra parte, Marx nunca concibió el marxismo como un sistema de pensamiento cerrado. Y lo que lo caracteriza más a él es que tomó elementos de las ciencias sociales de entonces; sobre todo, de la economía política. Muchas de las ideas del marxismo se encuentran en Ricardo, en Adam Smith, en todos los pensadores de las ciencias económicas de su época y, por consiguiente, tenemos que hacer lo mismo que él. O sea, hay que utilizar todas las posibilidades que ofrece para los historiadores el desarrollo, en los últimos 50 años, del conjunto de las ciencias humanas. Esto está claro: hay que estar totalmente abierto a la antropología o a la sociología o, incluso, al psicoanálisis, etc. Resulta indispensable estar profundamente abierto a todos los aportes de las ciencias humanas. No sólo de las ciencias nuevas, o jóvenes, como las que acabo de enumerar, sino también de las antiguas como la economía política.

En este punto preciso, vuelvo a los problemas planteados por el desarrollo de la *Nouvelle histoire* desde las décadas del 70 y del 80. Porque la *Nouvelle histoire* preconiza la utilización de las ciencias humanas, de las ciencias sociales. En el fondo, preconizaba tres cosas: recurrir a las ciencias humanas, al desarrollo de la historia de las mentalidades y al desarrollo de métodos cuantitativos —pero esto es más técnico, más secundario—. Esto me lleva a decir —ya que me lo preguntó— que en el fondo no he cambiado ni un ápice con respecto del artículo que escribí sobre “Marxisme et *Nouvelle histoire*” en 1976. Es decir, como en 1976, sigo de acuerdo con ellos cuando se trata de decir: ensanchemos los campos, descubramos los campos nuevos de la historia, y no sólo los que se han examinado de modo tradicional. Hay nuevos objetos de la historia. Apelemos, repito, a todas las ciencias sociales, pero con una condición: la de mantenerse muy firmes en cuanto a las exigencias racionalistas antes planteadas.

E. T.-C.: ¿En el sentido de lo que ha sido la fragmentación dentro de la historia?

G. B.: Precisamente, con tal de tener el cuidado de buscar la coherencia de los sistemas sociales y no querer destruir *a priori* y previamente esa coherencia a favor de un impresionismo histórico borroso. Ésta era la recomendación que daba en 1976. Cuanto más se quiere hacer *Nouvelle histoire*, más hay que poner estos métodos al servicio de las ciencias históricas y de los métodos históricos. E insisto: ponerlos a su servicio, y no sustituir los métodos históricos por los métodos de las ciencias sociales. En 1976 temía que se produjera una evolución de este tipo; es decir, una evolución hacia una fragmentación. Y hay que tratar de entender históricamente los motivos del desarrollo y del entusiasmo por la *Nouvelle histoire*. Muchos jóvenes investigadores estaban entonces atrapados entre, por una parte, una historia tradicional, totalmente desprovista de aliento, una historia conservadora en sus métodos, y, por otra, el marxismo escolástico con sus corrientes pura-

mente economicistas. Digo historia marxista o influida por el marxismo, porque también era el caso de gente como Labrousse, quienes hacían una historia cada vez más larga, cada vez más pesada, cada vez más toscamente materialista. La ola de la *Nouvelle histoire* se explica por la necesidad de escapar de ese dilema. Y ésta era su dimensión positiva. Por otra parte, y por suerte, en esos tiempos comenzó una fuerte renovación del marxismo, y esa renovación se tenía en cuenta por quienes asumían las posiciones más simplistas. Pero también escapar constituía la solución fácil, porque era el modo de hacer muy fácilmente algo nuevo desde el punto de vista histórico. Bastaba con estudiar el sexo o con estudiar a las videntes y cartománticas para figurar en la vanguardia de los ejércitos históricos, si puedo llamarlos así.

Muchos jóvenes investigadores se lanzaron sin mucho discernimiento en tal enfoque. No se trata de reprochárselo. No es un juicio de valor, sólo una constatación. Pero la vía que yo trataba de preconizar en 1976 resulta una vía, a todas luces, extremadamente difícil. Consiste en preconizar al mismo tiempo el ensanchamiento, la respiración de la *Nouvelle histoire*, y el rigor respecto de las exigencias del marxismo; es una vía casi imposible, el filo del cuchillo, para emplear una fórmula de Pierre Vilar. Es caminar por el filo del cuchillo. Además, había dos razones que me preocupaban en 1976 acerca de la *Nouvelle histoire*. La primera razón: la mediatización de la promoción de la *Nouvelle histoire*, la mediatización por la intervención masiva de los medios de comunicación en la promoción de esta corriente historiográfica. Y, a mi modo de ver, tuvo efectos desastrosos en la deontología científica, porque finalmente se llegaba a un desarrollo de la historia piloteada por la prensa. La buena historia les gustaba a los periodistas. La segunda razón era la instrumentalización de la *Nouvelle histoire* en el campo intelectual francés, diría que en una lucha por las posiciones de poder. La conquista de posiciones dominantes, con todas las implicaciones políticas que necesariamente tenía, las consecuentes redes de clientela y medios considerables, no sólo en Francia sino con la intervención de intelectuales en toda una serie de países.

Por todas estas razones, pienso que he conservado una actitud clara respecto de estos fenómenos. Esta actitud consiste en estar abierto en el fondo a la realidad del problema intelectual; o sea, a la necesidad —repito— de la máxima apertura, manteniéndome al mismo tiempo a distancia de la operación político-mediático-intelectual. Y éste es todo mi distanciamiento con Le Goff. No somos adversarios, pero no tenemos complicidad recíproca. Pienso que en la ola de la *Nouvelle histoire* —por decirlo así— había de todo, cosas buenas y cosas malas, ambas cosas, porque no tengo un juicio negativo. Pero esta ola ya pasó. Trajo una cantidad de cosas nada despreciable, creo. Permitted progresar en varios sectores muy importantes. Pienso en particular en la historia de las estructuras familiares. Progresos también nada despreciables en el estudio de las mentalidades y de la ideología. Pero el balance de los últimos 20 años parecerá escaso. Y uno no puede dejar de

preguntarse cuál es la gran obra significativa de esta corriente desde hace 20 años. No la hay. Ni el equivalente de Marc Bloch, ni el equivalente de Lucien Febvre, ni el equivalente de Braudel. No sólo eso, sino que también el reflujo en Francia —porque habrá desfases— ya ha empezado. Y no me alegra esto, en cierta medida porque el reflujo se inicia en provecho de la historia tradicional.

E. T.-C.: En casi todas partes, no sólo aquí.

G. B.: Sí, será en todas partes, sé que será en todas partes.

E. T.-C.: Es mi preocupación.

G. B.: Sí, claro. Por eso digo que no me alegra. Esto, para mí, resulta revelador —y, en cierto modo, es mi conclusión— de la situación actual; es decir, una situación de atolladero intelectual que, naturalmente, no sólo es un atolladero intelectual, sino un atolladero histórico. Es decir, los racionalismos de ayer han muerto, los de mañana todavía no han nacido y se oscila por oleadas entre el regreso a la tradición y las falsas innovaciones.

E. T.-C.: Y entre estos racionalismos que han muerto, ¿usted incluiría también el marxismo?

G. B.: En todo caso, el marxismo a través de las exigencias que podía tener y que había comunicado a otras corrientes de pensamiento está en peligro. Ilustraré: muchos historiadores, aunque acusaban de dogmático al marxismo, habían sido estimulados por las exigencias racionalistas del marxismo. Pienso en Marc Bloch, también en Labrousse. Son historiadores que habían sido llevados a esta exigencia por el marxismo. Pienso que este atolladero de hoy, como le decía, no sólo constituye un problema de la historia; es un problema del pensamiento, de un modo más global, e, incluso, un problema del devenir de las sociedades. No sólo es un atolladero del pensamiento histórico, como decía, sino un atolladero completo.

E. T.-C.: En este sentido, un enfoque totalizador, desde una perspectiva marxista, de la realidad actual —cuando digo marxista no me aproximo al llamado marxismo dogmático y simplificador, sino a la propuesta de un marxismo racional capaz de ver en su totalidad a la sociedad y analizar los cambios actuales desde hoy y desprovisto de los instrumentales viejos, captando nuevas formas de interpretar esta realidad—, ¿no sería también un modo de aproximarnos a una respuesta, a una salida?

G. B.: Es lo que estoy tratando de hacer, pero quedan caminos muy estrechos, muy difíciles de seguir y, necesariamente, serán seguidos por muy poca gente. Y, no obstante, hay que seguirlos, en tanto se tengan fuerzas para hacerlo. Pero resulta muy pesimista. Es toda una reconstrucción. Todo esto para decirle que no es nada divertido.

E. T.-C.: La realidad no siempre es alegre.

G. B.: Lo que le estoy diciendo ahora, lo expreso en mi último libro (*L'An Mil*) de forma experimental. Es un libro que ha desatado una polémica de una violencia terrible. Me dieron golpes por todos lados. Todos: los

empiristas, la *Nouvelle histoire* y, sobre todo, los marxistas dogmáticos. Pero es igual: ha sido traducido en todas partes.

E. T.-C.: A veces, eso es un placer. No sé en el caso suyo, pero para mí desarrollar la historia y el pensamiento enfrentando tendencias que, en mi opinión, no contribuyen a la comprensión de la realidad, ya sea histórica o presente, es un placer; el placer de crear frente a la inacción. Me siento muy bien cuando lo que escribo invita a la reflexión.

G. B.: Pues mi conclusión es que hay que construir un nuevo racionalismo que tenga directrices del marxismo crítico, pero también del estructuralismo, que necesariamente se desarrollará y que habrá que repensar. La historia nos obligará a repensar el mundo actual y, por tanto, también el mundo de antes. Pero sólo es el inicio. Y a menudo comparo esta situación de atolladero con la que conoció la Europa intelectual entre finales del siglo XIII, la fosilización del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, de la escolástica medieval, y el nuevo racionalismo; es decir, Descartes. Hicieron falta, entre el derrumbe del racionalismo aristotélico codificado por Santo Tomás de Aquino y el advenimiento del nuevo racionalismo cartesiano, unos 250 años. Y también se correspondía con un atolladero del sistema social; o sea, el sistema feudal ya estaba en proceso de desmoronamiento y el capitalismo no podía desarrollarse ni sustituirlo. Y, aunque me salgo un poco del tema, significa que hace falta que haya una maduración muy larga, nuevas condiciones culturales, para que haya un cambio histórico. Esto es, en pocas palabras, lo que quería decirle.

E. T.-C.: ¿Es decir, estaríamos más o menos como en el siglo XIV? ¿Es la idea?

G. B.: Más o menos. Se lo digo a menudo a mis estudiantes.

E. T.-C.: Sólo que el ritmo histórico es más rápido.

G. B.: Sí, pienso que los ritmos se han acelerado, y quizá no tengamos que esperar 250 años.

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 2, La Habana, julio-diciembre de 1996, pp. 36-43.)

3

Itinerario de Michel Vovelle

LA AVENTURA DE UNA GENERACIÓN DE HISTORIADORES

Michel Vovelle impresiona agradablemente a primera vista. Fue en el atardecer de un día, que hoy no puedo precisar, cuando, a solicitud mía —recuerda Eduardo Torres-Cuevas—, acudió al Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Aix en Provence, donde me encontraba trabajando en el invierno de 1996. Su rostro agradable, su hablar pausado, su suave voz y el don de saber escuchar, ganan al interlocutor desde el inicio. Pero, sobre todo, lo que impresiona es su modestia que se percibe cuando se lee lo que escribe. Confieso que ya había sido cautivado por la lectura de su obra, de estilo ameno y abundante y novedosa documentación, y de profundos y reveladores análisis. Estaba decidido, desde hacía tiempo, a encontrarle y solicitar sus criterios sobre la evolución de los estudios históricos en Francia en los últimos años. Ya habíamos hecho lo mismo con Jacques Le Goff —hoy, sin dudas, el más significativo de los historiadores continuadores de la Escuela de *Annales* y cuya entrevista se publicó en el número uno de *Debates Americanos*—, con Pierre Vilar —considerado el más agudo y penetrante historiador marxista de la generación anterior— y con Guy Bois —generacionalmente contemporáneo con Vovelle y, como éste, arraigadamente marxista, cuyas ideas se publicaron en el número dos de esta revista—. ¿Podíamos dejar escapar la oportunidad de dialogar con, para mí, el más sorprendente y a la vez consecuente historia-

Traducción: *Sophie Andioc.*

dor marxista de los últimos años en Francia? ¡Ni pensarlo! Vovelle —sin dudas, uno de los más importantes historiadores de la Revolución francesa y, a la vez, innovador en los estudios de historia social con la introducción de la historia de las mentalidades, como “la punta fina de la historia social”— accedió gentilmente a mi petición. Pocos días después tenía en sus manos el cuestionario. No tardó en invitarme a un almuerzo en su casa, donde debatimos acerca de los problemas que contenía el documento que le presentaba y, a la vez, sobre algo que le interesaba en especial: mi país. Al final decidió realizar un viejo deseo para complacer la solicitud que le hacíamos como director de *Debates Americanos*: escribir un artículo en torno al Itinerario de su vida como historiador. A través de su experiencia personal describe la experiencia de una generación “que cada cual vivió a su manera”. Los últimos 40 años de la historiografía francesa, que en su conexión con las temáticas universales también resulta la vivencia activa de la historiografía universal, es vista aquí, en este extraordinario documento que nos honramos al publicarlo, como testimonio y, a la vez, reflexión que no termina como una clase magistral, sino dejando abiertas ventanas y puertas al pensamiento naciente que hereda, interroga y plantea qué ha hecho la historiografía hasta hoy, pero, sobre todo, qué retos tiene ante sí el futuro del trabajo del historiador

“Eres un tipo extraño”, me dijo un día mi amigo Maurice Godelier, experto en la materia. Y creo que tenía razón. Si hiciera falta un peritaje de comprobación, podría citar la reseña llena de asombro que le había dedicado, hace ya mucho tiempo, en el periódico *Le Monde*, Emmanuel Le Roy Ladurie, otra referencia más, a mi obra sobre *Piedad barroca y descristianización, las actitudes ante la muerte en Provenza en el siglo XVIII*. Perplejidad ante un investigador conocido como marxista, pero que no trata los temas que se esperan, no habla el correspondiente idioma que permitiría identificarlo sin ambigüedad, y sobre todo —y es un argumento, para él, irrefutable—: ¿qué cosa es un marxista que dice el “cómo” y no el “porqué”? De parte de un maestro, quien renegó de manera ostensible de sus adhesiones y exorcizó su pasado, constituye un homenaje original definir al historiador marxista como el que está encargado (o se encarga a sí mismo) de decir el “porqué”. Esta introducción tiene como meta justificar, en lo posible —esto espero al menos—, el modo como pienso contestar muy libremente la solicitud que se me hace de presentar la situación de la investigación histórica actual, desde Francia, a la luz de una experiencia de unos 40 años. Como no me siento con la suficiente capacidad y autoridad como para hacer las veces de árbitro, me perdonarán si me atengo a un enfoque de “egohistoria” —¿será que me refugio en él?— sin vanidad alguna, porque, pese al crédito que se me otorga al llamarme “uno de los especialistas más

notables de la Revolución francesa”, creo que la época de los maestros —los Braudel, Duby y Labrousse— ya pasó, lo cual no deja de resultar significativo. Nunca he tenido la ambición de ser un maestro. A través de una trayectoria atípica en algunos aspectos, lo que voy esbozando es la aventura de una generación que cada uno vivió a su manera, en un contexto historiográfico, epistemológico y también en el seno de un mundo que ha cambiado totalmente.

Al principio —es decir, en los años 50— fuimos muchos, entre los jóvenes historiadores atraídos por el marxismo, con un fondo de compromiso progresista, los que seguimos la escuela de Ernest Labrousse. Resultaría demasiado sencillo darle a esto, como explicación, que la universidad francesa no contaba entonces, entre sus maestros titulares de cátedra, a nadie de esta tendencia. Émile Tersen, Jean Brulat, Jean Dantry: apenas si existía un cuarteto de historiadores comunistas que, siguiendo la línea entonces dominante, habían sacrificado sus ambiciones de investigadores por una actividad militante meritoria y a menudo contrariada. Fue Tersen, mi profesor en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, quien me orientó hacia Ernest Labrousse, titular de la Cátedra de Historia Económica y Social de la Sorbona. Labrousse, quien había entrado en la Universidad después de iniciar su carrera como periodista en *L'Humanité* y luego como abogado en los años 20, fue de los que la línea sectaria del Partido Comunista francés había eliminado pronto. Si bien había conservado un inalterable nexo progresista, a la izquierda del Partido Socialista, los comunistas más sectarios de aquellos años (entre ellos, François Furet y Annie Kriegel) lo veían como un socialdemócrata, cómplice de León Blum, “el lacayo sumiso de los americanos”. Pero más allá de esas coyunturas, muy de una época, nos sentíamos felices de tenerlo para hacer nuestro aprendizaje en historia social. La que nos enseñó el autor de la tesis sobre la *Crisis de la economía francesa a finales del Antiguo Régimen*, no dejaba de suscitar las críticas de los historiadores comunistas; por ser sospechosa, por una parte, de “economicismo” de corto alcance, dada la importancia que le atribuía a la coyuntura de los precios, larga o corta, y, por otra, sospechosa de complacencia por su estudio muy poco dinámico de las estructuras sociales; el atacado era el autor del ambicioso programa expuesto en 1955 en Roma, en el Primer Congreso Internacional de Ciencias Históricas, sobre el tema “Vías nuevas para una historia de las burguesías occidentales”. Al abogar por la utilización de las fuentes cuantificadas de la historia social —lo fiscal, lo notarial, el registro—, Labrousse nos llevaba, sin embargo, a una perspectiva de estudio de las relaciones de clase, según un modelo que, sin ostentación, pretendía situarse en una perspectiva marxista. En todo caso —seamos modestos—, era la afirmación de que la vida social, la de las clases anónimas, está en el centro del proceso histórico; también implicaba, mediante la cuantificación, abogar por un enfoque que se quería científico y riguroso. Por esta razón, el numeroso grupo de alumnos de Labrousse no se confundía con la corriente de los investigadores que, bajo la égida de Fernand Braudel, seguían la línea

de la Escuela de *Anuales*. Ésta, al distanciarse al mismo tiempo del marxismo y denunciada como tal por el otro bando, se mantenía firmemente fiel al encadenamiento simbólico Economía-Sociedades-Civilizaciones que constituía su lema y sugería de forma implícita (o explícita, a veces) una jerarquía, o un encaje de las causalidades. Y hasta el final de su carrera, Braudel conservó referencias (*Civilización material y capitalismo*) a una codificación en la cual los historiadores marxistas o de tendencia marxista podían no sentirse extraños.

Para evocar ese clima de los años 50, queda una tercera tendencia que se correspondía con otra herencia: la que llamaré, para ser breve, la tradición jacobina, encarnada por Georges Lefebvre hasta su muerte en 1959, sustituido después por Albert Soboul. Un vivero más delimitado, pero en el cual el compromiso político respondía a una tradición que remitía a Jaurés y a su *Historia socialista y la Revolución francesa*, a principios de siglo. Este “jacobinismo” historiográfico, encarnado por Maltriez hasta su muerte en 1931, luego por Lefebvre y Soboul, requiere una definición ideológica. Maltriez había estado muy cercano al Partido Comunista a principios de los años 20, cuando exaltaba la incipiente experiencia de la revolución soviética; se había alejado de él con posterioridad, atento a las derivas del stalinismo. Georges Lefebvre siempre fue un compañero fiel, cuyas simpatías se reanimaron por la experiencia de la guerra. Sólo Soboul fue miembro del Partido sin abandonar su franqueza al hablar, lo cual lo expuso a ser denunciado por unos —los de la derecha— como el representante caricaturesco del dogmatismo, y por otros —uno no se atreve a decir los de la izquierda—, como corrompido por tentaciones revisionista (entre sus detractores encontramos a los jóvenes líderes de la cédula Saint Just de la Sorbona en aquellos años: F. Furet, Annie Kriegel...). Situar esta dinastía de especialistas de la revolución en sus relaciones con el Partido Comunista no significa, por supuesto, aprobarlos o suspenderlos en un diploma de marxismo. No obstante, unos y otros, y cada uno a su manera, se mostraron reservados a la hora de definirse como tales. El más explícito fue quizás Albert Maltriez, cuyo biógrafo James Friguglietti nos recuerda que tenía una cultura marxista relativamente elemental, lo cual no es, sin dudas, el caso de Georges Lefebvre, como lo atestiguan sus intervenciones en los años 50 en los debates sobre la transición y el final del feudalismo. Lo mismo puede decirse de Soboul, recordando también que compartía con su maestro Lefebvre la preocupación por evitar la mezcla de géneros y por definir las obligaciones del historiador, refiriéndose a una exigencia cuya formulación remitiría a la herencia de sus maestros positivistas.

Entre estas diferentes influencias, el historiador de terreno como yo —pero también fue el caso de otros más— no podía contentarse con una adhesión bastante lejana, que descansaba en una cultura marxista limitada a los grandes textos de referencia, a ejemplo de los maestros que reivindicaba. Los grandes debates teóricos de los años 50 suscitaron finalmente pocas aplicaciones prácticas, salvo algunas excepciones notables sobre el

feudalismo (la tesis de Guy Bois y luego la de Guy Lemarchand acerca del fin del feudalismo en el país de Caux). La preocupación de Albert Soboul por orientar a que se emprendieran investigaciones sobre el peso del sistema feudal y del tributo señorial a finales del Antiguo Régimen, no produjo sino resultados puntuales. Resultaría injusto, sin dudas, al cabo de este balance algo rápido, pasar por alto las demostraciones ejemplares como la tesis de Pierre Vilar sobre Cataluña, que reveló a toda una generación de historiadores ibéricos un enfoque de tipo marxista, no sólo muy impregnada de labroussismo —me permitirán la expresión—, sino abierta, por sus mismas raíces, a las problemáticas de una toma de conciencia colectiva. Por otro lado, la mayor injusticia consistiría en omitir el papel de las tesis de Albert Soboul sobre los *sans-culottes* parisinos en el año II, cuya importancia viene de su misma ambigüedad. Era, desde un punto de vista simbólico, el primer ejemplo en Francia de una tesis que proclamaba su tendencia, el jacobinismo, a partir de un acercamiento a las masas populares urbanas revolucionarias. Pero este “estreno” resultaba bastante iconoclasta: ahí donde la tradición de una lectura marxista ortodoxa acabada de proponer, bajo la pluma de Daniel Guérin, de inspiración trotskista, una lectura “clasista” de *Burgueses y Brasnus, la lucha de clases bajo la Revolución francesa*, anticipando atrevidamente realidades futuras, al suponer en la obra la presencia constituida de un proletariado de tipo moderno, Soboul, a partir de un enfoque documentado, cercano a las fuentes, definía el movimiento de los *sans-culottes* no en términos de clase, sino de estructura mixta, históricamente fechada, asociando alrededor del núcleo compacto de los productores independientes del puesto o de la tienda elementos procedentes, por una parte, de la burguesía y, por otra, de la elite del asalariado. De este modo, Soboul se abría su camino entre enunciados dogmáticos y reductores, de los cuales no siempre escapó, y una práctica viva y creadora. No obstante, desconfiaba de la historia “labroussiana” de las estructuras sociales: “no sociologices demasiado”, me decía él...

Sociologizar, pronto vamos a dejar de hacerlo: no tengo aquí el tiempo ni el espacio necesarios para reconstruir la historia del gran debate que, en los años 60, opuso en la historiografía social francesa las tesis “labroussianas” y las de Roland Mousnier y su escuela que emprendieron una lucha contra una lectura que se decía obsoleta ya. Mousnier, quien ya había librado una batalla contra el historiador soviético Boris Porschnev acerca del alcance social y del contenido de clase de las emociones populares de Francia en la primera mitad del siglo XIX, desarrolló entonces el tema del carácter anacrónico de la aplicación de criterios socioprofesionales, basados en las pertenencias a determinadas clases, a las sociedades del Antiguo Régimen, gobernadas para él por las reglas de una sociedad de órdenes, fundadas en la jerarquía de las estimaciones, sancionadas por las uniones mixtas. Las sociedades de clases, tal y como Marx las analizó en el siglo XIX, “pegarían” con la revolución industrial, pero no serían adecuadas antes. Lo

mismo que existen sociedades de castas, habría sociedades de órdenes y sociedades de clases... Esta ofensiva sucedía en el mismo momento en que, bajo el impulso de Ernest Labrousse, un equipo compuesto por sus investigadores (M. Agulhon, A. Daumard, J. C. Perrot, F. Furet, M. Vovelle, M. Bouloiseau...) se esforzaba por establecer una red de codificación de las categorías socioprofesionales, adaptable en la larga duración de las épocas moderna y contemporánea, y, sobre todo, capaz de unificar y hacer comparables los acercamientos monográficos que se multiplicaban entonces. En el coloquio que se celebró en 1964 en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud sobre historia social y niveles sociales, puede asistirse a una clase de rendición tácita de Ernest Labrousse ante Roland Mousnier. En lugar de M. Vovelle, Jacques Dupaquier fue encargado de presentar un informe que excluyera cualquier codificación en torno a un modelo global y que devolviera a los investigadores de terreno a su responsabilidad individual. Durante años, la influencia indiscutida de Roland Mousnier iba a pesar en la historia francesa de la época moderna, contribuyendo a esterilizarla.

No resulta conveniente, sin duda, teatralizar este episodio, pero sigue conservando el valor emblemático de un hito de referencia. No fue responsable personalmente Roland Mousnier de la dispersión del grupo de los historiadores de las estructuras sociales ni de la larga crisis que se instaló entonces. El hito ya venía perfilándose desde antes. Una cuantificación puramente descriptiva, sin perspectivas, había revelado sus límites. Luego, acaso sea legítimo evocar un contexto más amplio, un “ambiente de época”, asumiendo toda la vaguedad de esta expresión. Desde 1956, como mínimo, y desde la sublevación de Budapest, ¿quién podía seguir insensible a las primeras grietas del mundo del socialismo llamado real? El paso de la historia se afirmaba como menos lineal de lo que habíamos soñado y no podíamos dejar de elaborar nuevos instrumentos más sofisticados para percibir sus realidades.

La historia de las mentalidades no era realmente un descubrimiento. Sin remontarnos a Michelet (¿por qué no?), pueden evocarse sus primicias en el período entre las dos guerras mundiales, desde *El gran miedo* de Georges Lefebvre hasta los ensayos de Marc Bloch (*Los reyes taumaturgos*) o de Lucien Febvre. Pero es cierto que en los años 60 se impuso el término, y más todavía la práctica, convirtiendo lo que parecía al principio una moda o una coquetería a la francesa en un territorio aparte —pronto hegemónico— de la investigación histórica, rápidamente copiado en América y en el resto de Europa. La moda de la historia de las mentalidades traduce, para mí, el deseo experimentado por algunos historiadores sociales, formados para las disciplinas cuantitativas, de salir de los atolladeros de una sociología descriptiva para cuestionarse acerca de lo que mueve a la gente —si se me permite esta simplificación— o, al contrario, de lo que la coloca en una posición de negativa o de resistencia. Nuestros maestros habían vislumbrado esta problemática: Ernest Labrousse, al cerrar el encuentro del Coloquio

de Saint-Cloud en 1964 invitando a lanzarse al territorio todavía por explorar de la historia de las mentalidades, definida como la de las resistencias, resultaba de acuerdo con Braudel, quien a su vez había hablado de las “cárceles de larga duración”. No se arriesgó personalmente en este terreno y se contentó con esbozar un esquema de dinamización que no tocara la jerarquía de las causalidades: las mentalidades están atrasadas con respecto a lo social, que a su vez está atrasado con respecto a lo económico... Pero ¿por qué y según qué modalidades? Pioneros como Georges Duby y Robert Mandrou impusieron entonces, a duras penas, el concepto y el enfoque: a la derecha, el viejo conservadurismo (“Hágame el favor de no pronunciar esa palabra ante mi persona”, me decía mi director en Aix, Pierre Guiral); a la izquierda, el miedo a dar paso a todos los enfoques misticadores. Albert Soboul, quien finalmente adoptó el término, se mantuvo a distancia (una actitud que antes traté de analizar en “A. Soboul, historiador de las mentalidades”, en *Actas del Congreso de las Sociedades Cultas* de Clermont-Ferrant, 1993) ante esta novedad. Y Pierre Vilar, quien no puede ser sospechoso de dogmatismo o de estrechez de espíritu, me preguntó, después de mi exposición sobre “Las representaciones colectivas ante la muerte”, que presenté en el Instituto de Investigaciones Marxistas: “En vez de temas de este tipo, ¿por qué no concentra su atención en los caminos de la ‘toma de conciencia’”? Volvía a surgir la tentación reduccionista, que se le reprocha al marxismo “vulgar”, de juzgar las “superestructuras ideológicas” como las que tienen que reaccionar, casi de manera automática, ante las incitaciones de las infraestructuras económicas, luego sociales. Se perfilaba así una finalización de la aventura humana en términos de progreso lineal, de forma que el historiador marxista se revelaba como el representante de otra herencia, más antigua, la del progreso de las Luces.

La diáspora de los investigadores de la historia social se hizo hacia varias direcciones: al lado de unos pocos que respetaron honrosamente el pliego de condiciones de la monografía emprendida, otros abandonaron la obra iniciada (F. Furet sobre la burguesía parisina) o la orientaron hacia una dirección precisa (la historia demográfica y económica de Caen en el siglo XVII de Jean-Claude Perrot...). La historia de las mentalidades atrajo a los demás: Maurice Agulhon llevó a cabo, a la vez, la conclusión de monumentos de historia social en el medio rural (la Provenza oriental a finales del siglo XVIII) o urbano (Toulon) y la apertura de un nuevo campo de estudios sobre la sociabilidad meridional, volviendo a definir, a la par que lo hacía más de izquierda, un concepto elaborado por la sociología de finales del pasado siglo (*Penitentes y masones en la antigua Provenza*). Pierre Chaunu —puede parecer quizá paradójico encontrarlo entre este grupo— teorizó el hito epistemológico vivido así, al hablar de “lo serial en el tercer nivel”. Para él, en un contexto mundial, socioeconómico y cultural en mutaciones sucesivas, era natural y necesario que, entre el período de la crisis y de sus consecuencias, situado entre las dos guerras mundiales, en que se había

hegemonizado la historia económica, y la posguerra que centraba la atención en la historia social, se hubiera pasado entonces, ante problemas de una índole nueva, a las interrogaciones acerca del tercer nivel, el de las culturas y las mentalidades. En cierta medida, daba de nuevo con el encaje tradicional, pero volvía a evaluar el sentido; pues el tercer nivel aparecía ahora como la cúspide del edificio o el resultado de un enfoque. Conviene decir que Pierre Chaunu, en un libro reciente de entrevistas con François Dosse (*El instante fragmentado*, Editorial Aubier, 1994), presenta una palinodia significativa de su evolución ulterior, desdiciéndose de sus declaraciones de los años 60, que convierte en última prueba de fidelidad a su maestro Labrousse, con quien no tiene ya nada que ver.

Personalmente, al reflexionar acerca de la experiencia adquirida a lo largo de mis investigaciones sobre *Piedad barroca y descristianización, las actitudes ante la muerte en Provenza en el siglo XVIII* (a través de la utilización de miles de testamentos, poniendo al servicio de la historia de las mentalidades las técnicas y las fuentes de la historia social “serial”, un acercamiento a las representaciones colectivas ante la muerte) o de las que pude realizar sobre otros temas (la fiesta: *Las metamorfosis de la fiesta en Provenza de 1750 a 1820*), me esforcé en aclarar el nuevo concepto de mentalidad, que invadía entonces el campo de la investigación, a partir de una definición muy borrosa: “historia de las visiones del mundo”, según la bella fórmula de Robert Mandrou. En los capítulos de introducción de mi ensayo *Ideologías y mentalidades* —con este título y también con el título de *¿Hay un inconsciente colectivo?*—, trataba de definir, en función de una génesis distinta que remitía a dos tradiciones históricas, lo que separaba y lo que podían tener en común las dos series explicativas, y de ver en qué medida la exploración en el terreno de las mentalidades podía proporcionar nuevas aperturas. Mientras, tuve que lidiar amistosamente con Philippe Ariès, mi compañero en el terreno de la muerte, defensor de la idea de una autonomía de lo mental con respecto a los determinismos económicos, sociales o demográficos. Esta autonomía de las mentalidades, que remite a un “inconsciente colectivo” más borroso todavía, me parecía destinado a abrirles paso, como efectivamente lo hizo en América, a las especulaciones de la psichistoria. A esas alturas, resultaba imposible estar de acuerdo: y propuse mi lectura, por otra parte muy sencilla, de la historia de las mentalidades como la punta fina de la historia social, rechazando cualquier determinismo mecánico o elemental e intentando, al contrario, entender el juego dialéctico entre las condiciones materiales que rigen la vida de los hombres y las representaciones que de ellas se hacen. Por muy imprecisa que era todavía, esta definición se acercaba a los objetivos afirmados entonces por G. Duby; por ejemplo, en el estudio de lo imaginario.

Hubo una edad de oro, podemos reconocerlo, de la historia de las mentalidades, cuando, al pasar de una primera etapa en que se mantenía todavía atenta —sobre todo, en el terreno del “pensamiento claro” (según

la expresión de P. Ariès) y en los trabajos de R. Mandrou (*Magistrados y brujos, Acerca de la cultura popular en el siglo XVIII, Humanistas y hombres de ciencia...*)— a la etapa del estudio de las actitudes ante la vida, el amor, la sexualidad y la muerte, provocó una asombrosa sinergia, al reunir entre sus filas estudios convergentes de historiadores, historiadores del arte, demógrafos, historiadores de la literatura. Esos aires nuevos contribuyeron de manera poderosa a la ampliación de la noción de fuente, recurriendo, además de las fuentes escritas de cualquier procedencia, serial o no, a la interrogación de los documentos gráficos, o a la encuesta oral. Un objetivo: romper el silencio de quienes no pudieron permitirse el lujo de una confesión mínimamente individual, valorando todos los soportes de expresión a su alcance, así como las fuentes de la represión; o sea, de la visión que tienen los dominantes de los dominados. De este modo, no podían dejar de tambalearse varias ideas comúnmente admitidas y varios esquemas establecidos: así, la dialéctica cultura de elite/cultura popular, en la cual los investigadores procedentes de la experiencia marxista podían volver a hallar resabios de recuerdos poco agradables de la disputa sobre cultura proletaria/cultura burguesa, fue repensada en términos dinámicos por el interés suscitado por los intermediarios culturales, a los cuales se dedicó un coloquio en Aix en 1978, en el contexto de la serie de encuentros organizados entre 1978 y 1982, en que todos estos problemas se evocaron de manera sucesiva: situada en la larga duración (ese “tiempo más largo” del cual hablaba Mandrou), la evolución de las mentalidades no se movía, sin embargo, “sobre un cojín de aire”, como le reprochaba amistosamente a Philippe Ariès que lo afirmara; remitía a toda una serie de correlaciones por establecer en el contexto de una verdadera antropología histórica con el fin de profundizar las modalidades de ese “entramado de los tiempos” de la historia económica, social, mental, que había evocado Althusser. Era abusivo definir las mentalidades en términos de resistencias, invocando una supuesta fuerza de inercia propia de ellas; y después de invocar la larga duración, redescubríamos el lugar y el papel del acontecimiento, o de la ruptura en este terreno también. A las rigideces del concepto marxista clásico de formación económica y social, tendía a sustituirle un modelo más flexible y más abierto.

¿Diremos que la historia de las mentalidades, triunfante y hegemónica hace 15 años, fue víctima de esa misma bulimia, que parecía que debía hacerle anexionar o fagocitar las disciplinas vecinas, incluso en detrimento de su coherencia? O bien, y esto es otra formulación, ¿después de devorar sus vecinas tendió a disolverse a sí misma en la antropología histórica? Tenemos que admitir que estos últimos 15 años han sido la época de toda una serie de cuestionamientos en que ese frágil equilibrio se ha tambaleado mucho.

Se impugnaron los métodos dentro de esta misma historiografía. La cuantificación, aun con el sello más flexible de historia serial, seguía siendo la herencia de una práctica de la historia social, trasladada al terreno cultu-

ral: fue impugnada con agudeza por Carlo Ginzburg, quien propuso como alternativa un enfoque muy distinto: el del regreso a la microstoria; o sea, a un ámbito de observación más pertinente que los tratamientos masivos de la historia serial, la de la valoración de la experiencia individual, reconstituida a partir de documentos cuya esencia se la podían dar las actas de la inquisición veneciana, sea en el caso del molinero Menocchio, sea en el de quienes participaron en las batallas nocturnas de los *Beneandante*: la utilización de la *eccezione normale*, sea de personajes atípicos que dicen más y más verdades que las pesadas series que reflejan la “normalidad”, sea de la convención de una época, inspiró la moda actual de los estudios de casos —o *case studies*, para hablar al estilo de los anglosajones que se han reapropiado esta novedad—. Por otra parte, dije en mi contribución a las *misceláneas* Mandrou, que retomo en la reedición de *Ideologías y mentalidades* en 1992, que la alternativa entre historia serial y *case studies* me parecía un falso dilema y que, al practicar dos tipos de enfoques —como hice al establecer el inventario mental de un héroe anónimo, el carpintero Joseph Sec—, no pensaba haber cedido a la facilidad del compromiso burgués, siempre odioso. Es más central la impugnación de la misma noción de historia de las mentalidades tal y como se desarrolla en los últimos años, retomando incluso el argumento de lo borroso de su objeto y de sus métodos, no tanto para precisarlos como para cuestionarla fundamentalmente.

Para algunos, ante la constatación de que la multiplicación de los objetos de la encuesta histórica —de lo cultural—, se ha pasado a las actitudes (ante la vida, el amor, la muerte) y luego a los afectos con respecto a los sonidos, los olores, las sensaciones, al interfaz de la historia de las mentalidades y de la civilización de las costumbres (N. Elias), incluso de la civilización material: todo esto conduce a una “historia hecha añicos”, como la definió François Dosse; una historia que se abstiene, ante el descrédito actual de los sistemas de referencia ideológicos, de buscar algún principio unificador o federador. Y conduce finalmente en Alain Corbin a la reivindicación, si puede decirse así, de una “historia sin nombre”, que sale sin trabas a descubrir nuevos territorios desconocidos.

Este enfoque no se confunde con la historia de las representaciones, hacia la cual Corbin expresa cierta desconfianza y que aspira a sustituir la historia de las mentalidades. “Representaciones”: tanto la palabra como el concepto no le eran desconocidos. La novedad radica en tomar la decisión, expresada por autores como Roger Chartier, de redefinir una nueva historia cultural, como acercamiento a las representaciones colectivas, en sus procesos constitutivos, su establecimiento como sistemas, los conflictos que las oponen: un medio, en cierto modo, de volver a un acercamiento social a través de los fenómenos de hegemonía y apropiación social, que rechace la imagen recibida perezosamente de la difusión vertical, desde arriba hasta abajo, desde las elites hasta lo popular. El caso es que —y es grande la inquietud— puede llegarse a la evocación de un “universo como representación”, juego

de espejos, de imágenes refractadas o deformadas, en las cuales las realidades concretas se esfuman ante lo imaginario todopoderoso. Una nueva oportunidad o el último golpe que se le asesta a la historia social: la historia de las representaciones está en una encrucijada.

La historia de las representaciones no se confunde —y los protagonistas delimitan con cuidado su territorio— con la corriente que vamos a abordar ahora; pero, en cierto modo, no podemos dejar de observar un punto común: el desquite de la historia política y la derrota de la historia social, se explican, aparentemente, por la misma negativa a encerrar los comportamientos de los actores en una red de determinismos, en última instancia, materiales.

Vamos a encontrar aquí, como campo de enfrentamientos —podríamos decir como campo de maniobras— ejemplar el caso de la figura de la Revolución francesa. No sorprenderá a nadie que haya sido siempre un campo de debates polémicos. Pero este campo cerrado se consideró durante cierto tiempo (en este siglo) como el terreno predilecto de una historiografía “jacobina” —esa misma que hemos evocado a través de las personalidades de Maltriez, Lefebvre, Soboul—, asociando a un arsenal ideológico heredado de la corriente democrática y republicana del pasado siglo, las referencias a un marxismo afirmado de forma más o menos abierta. La Revolución francesa como revolución burguesa con apoyo popular: la definición concebida por Soboul, que resume la elaboración de sus predecesores y que él mismo precisa, remite a un análisis de las causas de la crisis del Antiguo Régimen, político, institucional y social, en el ámbito de la crisis del feudalismo. La Revolución francesa va a acelerar la transición del feudalismo al capitalismo tal y como se efectuará en la primera mitad del siglo posterior, siguiendo una vía específica, la vía revolucionaria, que refleja el equilibrio de las fuerzas y de las alianzas en la sociedad francesa de entonces.

Resumido de forma demasiado sumaria, este modelo explicativo, calificado de vulgata o de catecismo por sus adversarios, impugnó toda la corriente ya citada con un término ambiguo por todas las confusiones que permite: revisionista. Digamos, para evitar cualquier malentendido, corriente crítica que encontró en Francia, al principio en F. Furet y D. Richet, y también en buena medida en las escuelas anglosajonas, a sus protagonistas —desde los años 50 en Alfred Cobban en Inglaterra, a partir de 1965 para un ataque por todos lados que culminó con el episodio del bicentenario de la Revolución francesa—.

No voy dedicarme a contar todos los detalles que intenté analizar en toda una serie de artículos suscitados por los debates del bicentenario. La crítica formulada por F. Furet pasó por varias etapas sucesivas. En 1965, impugnando el modelo de referencia de la revolución burguesa, al oponerle la posibilidad y la oportunidad perdida en 1789 de una transición reformista llevada a cabo por una elite que asociara la aristocracia liberal y la burguesía adelantada, las cuales compartían ambas la ideología de las Luces: la Revolu-

ción se habría extraviado a partir del 93. Ésta es la teoría del desliz, debido a la intrusión no deseada de las masas populares que traían reivindicaciones terroristas y agentes de la violencia, en la cual se va a hundir el período del Terror. La etapa siguiente, a la que desde entonces sólo ha dado matices, se materializó con la aparición del *Taller de Historia* (1978) y de los ensayos y artículos que se publicaron después. Renunciando al desliz, Furet reunifica el curso de la Revolución que se explica no por la presión de factores sociales sino como el desarrollo de una idea expuesta por Rousseau, la de la soberanía popular, difundida antes del 89 por las logias y sociedades de pensamiento, que halló en el jacobinismo de los primeros ejércitos de la Revolución el terreno adecuado para sembrar una idea, pero una idea desgraciadamente equivocada de la democracia, con lo cual se convirtió en la matriz de todas las derivaciones totalitarias posteriores.

Esta historia, que tiene sus orígenes en el discurso de los protagonistas y de las asambleas, así como en los tratados teóricos, se quiere a sí misma política y, mejor todavía, “conceptual”, para oponerse con el prosaísmo de los campos de estudio de la historia social. Se llevó un verdadero éxito cuando los debates del bicentenario, tanto en el extranjero —en especial, en Estados Unidos—, como en Francia, en el contexto de una campaña muy mediatizada en la cual el *slogan* de Furet “Se acabó la Revolución” fue retomado y respondió a los votos colectivos de una parte de la opinión. Aquí, en efecto, no podemos pasar por alto un contexto histórico particularmente presente en esos años en que presenciamos la implosión de los sistemas socialistas en toda la Europa central y oriental, así como en Rusia. Aunque podía anticiparse esta crisis desde hacía varios años y aunque la experiencia soviética, y una parte oficial y académica de la historiografía soviética habían perdido ya, desde hacía rato, su poder de atracción o su valor de ejemplo, esa sanción de una experiencia de 70 años no nos permite escapar de serias reflexiones. Si tratáramos de hacerlo, la obra más reciente de Furet *El fin de una ilusión* nos lo impediría. Al ajustar cuentas por última vez con la Revolución francesa, con el origen de esa “ilusión”, vuelve a examinar ahora las revoluciones del siglo xx, y en especial el fracaso de la revolución soviética y el de los Estados socialistas del este, anunciando el fin de un ciclo y, aunque no lo reconozca, el fin de la historia. Esta obra contiene unas cuantas verdades poderosas, amargas e indiscutibles. Pero sólo recordaré para este estudio lo que, para mí, constituye un problema, nos “interroga”, como se dice hoy. ¿Qué historia es la que escribe François Furet? Al rechazar, como lo había hecho con la Revolución francesa, la problemática de las causas sociales y económicas, se olvida, sin detenerse en él, del imperialismo del que nos habían enseñado que era la última etapa del capitalismo, y vuelve al respecto a una explicación de historia diplomática clásica, insistiendo en el papel de las personalidades, de lo aleatorio (el coche blindado que transporta a Lenin recupera su lugar, así como la historia de las batallas).

La historia personalizada, organizada alrededor de la patología de los grandes protagonistas —Mussolini, Hitler y Stalin—, se impone después, al servicio de una demostración que tiende a insistir en las convergencias mayores entre los distintos sistemas totalitarios, al precio de una ocultación de la diferencia fundamental de las ideologías de referencia, fascistas o comunistas. Ahí, el autor le quita fácilmente a la burguesía alemana (y occidental, en un sentido más amplio) la responsabilidad de haber apoyado y sostenido el ascenso de las dictaduras fascistas, subvalora en cambio, con una obstinación pesada, el movimiento antifascista, tanto de los intelectuales como de los trabajadores, catalogándolos como unos títeres manipulados, que incluso se convierten en los primeros agentes conscientes, quizá, de la penetración comunista. En resumidas cuentas, este balance —que en muchos aspectos es abrumador y está justificado— también nos llama la atención, si tratamos de analizarlo como una asombrosa regresión desde un punto de vista metodológico.

¿Será que no tenemos nada que responder? Si bien resulta evidente que la historiografía marxista necesita hoy recobrar el aliento después de resistir el choque de la ofensiva del bicentenario, replegándose en las posiciones preparadas de antemano de un republicanismo jacobino, no puede dejar de responder frente a esas impugnaciones radicales que la rebajan a la categoría de utopía anticuada.

Una retirada ordenada: ésta es la impresión que puede dejarnos hoy el estado de una cuestión central, conocida como la del jacobinismo. Un tema ejemplar, porque al lado de la historia “clásica” de los jacobinos franceses y extranjeros, se ha desarrollado, desde el siglo XIX hasta la actualidad, un discurso jacobino o dedicado al jacobinismo “transhistórico”, como dicen. O sea, el jacobinismo como forma, estructura, estrategia y discurso idéntico en el transcurso del tiempo, soporte de una óptica revolucionaria “hasta el final” (Marx), con el pueblo (Lenin), basada en una “política de alianzas” (ciudad-campo) (Gramsci). Son otras tantas modelizaciones sucesivas que demuestran el prestigio duradero de esta experiencia histórica. Pero ¿qué queda hoy de estas creaciones de modelos?

En el terreno de la historiografía crítica (o revisionista), Mona Ozouf trata de acribillar ese jacobinismo transhistórico, que ella presenta como una estructura inflable, desarrollada de manera artificial inmediatamente después de 1917, hoy lamentablemente desinflada, que sólo deja el recuerdo de una técnica de manipulación de la opinión, de una máquina para fabricar consensos, que es el origen de la ilusión democrática francesa.

Pero si, paralelamente, seguimos los trabajos de Claude Mazauric que retomó el tema, a 15 años de distancia, de los años 70 y 80, constatamos que, con una apreciación opuesta como tela de fondo, haciendo polos positivos de los temas que Mona Ozouf presenta con términos despectivos, Claude Mazauric tiene, sin embargo, un proyecto idéntico, pero que consiste en volver a un acercamiento siempre profundizado al jacobinismo histórico,

despojado de sus extrapolaciones discutibles. Esto supone que hay que entrar en el terreno del adversario y, ya que se expresa la inversión actual, para simplificar, en un vuelco del todo social de ayer hacia el todo social de hoy; también nosotros tenemos que lanzarnos al campo político, pero a nuestra manera, que no descansa, en modo alguno, en una ocultación de lo social como hacen ellos.

Los estudios que se han realizado acerca de la nueva sociabilidad política que se expresa bajo la Revolución a través de la red de sociedades populares, y las prácticas como el discurso que generan (J. Boutier, P. Boutry), los que tratan del aprendizaje de la democracia por las nuevas prácticas electorales, inspirados o no en las aperturas presentadas por J. Habermas a partir del nacimiento de un espacio público de comunicación, nos invitan a todos a una lectura que se niega, en la continuidad de nuestros maestros, a dividir lo político y lo social.

En *Geopolítica de la Revolución francesa* intento hacer un análisis, confrontando decenas de mapas de espacialización donde se integran, con toda su diversidad, los comportamientos, actitudes y creencias de los franceses, las modalidades y las vías por las que se operan lo que podría llamarse —para retomar la solicitud de Pierre Vilar— las formas de la “toma de conciencia” en pleno acontecimiento revolucionario. ¿Será esto ser un historiador marxista en la Francia de hoy?

Me doy cuenta que puede parecer muy modesto. Ya he advertido al lector de que no soy un teórico sino un historiador de terreno, provisto de algunas hipótesis de trabajo que me siguen pareciendo operativas, si no queremos ceder ante los caprichos de una historia-reflejo, de una historia-discurso... en espera del fin de la historia. Y espero que la evocación de mi itinerario, al mismo tiempo sinuoso y que presenta alguna rectitud, no les quitara a los jóvenes historiadores las ganas de emprender la carrera, en estos tiempos tormentosos.

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 3, La Habana, enero-junio de 1997, pp. 77-87.)

4 Necesidad de la historia

CONVERSACIÓN ENTRE HISTORIADORES

En una tarde habanera, el destacado historiador Julio Le Riverend accedió a compartir con el doctor Eduardo Torres-Cuevas, director de *Debates Americanos*, opiniones que abarcaron temas tan variados como su formación como historiador, el positivismo histórico, la enseñanza de la historia de Cuba a partir del triunfo de la Revolución y su relación con figuras mayores en nuestra historiografía, como Fernando Ortiz y Emilio Roig. El resultado de esta conversación, que a continuación reproducimos, es, sin lugar a dudas, una fuente importante para el estudio de nuestra más reciente historiografía.

E. T.-C.: ¿Cómo y por qué tomó usted la historia como profesión?

J. Le R.: Te diré que, cuando pasan los años, uno siempre explica la niñez y la juventud sobre la base de experiencias de épocas posteriores. Pero yo podría ser de quienes afirman que desde el bachillerato. Ya entonces me interesaba mucho la historia, me llevé con Manuel Pérez Cabrera, el Premio de Historia. Quería sin saber por qué —porque tenía 16 o 17 años— escribir

Julio Le Riverend Brusone, de fecundo e inagotable quehacer intelectual, fue un promotor del desarrollo educacional y cultural cubano. Sus estudios históricos sobre los temas económicos, del pensamiento martiano, antimperialista, y de las ciencias sociales en general, impresionan en un recuento del laboreo por el legado de su oficio de historiador, en y desde la academia, y un trabajo consecuente en el ámbito de la vida cultural del país.

una historia de las relaciones entre Cuba y Estados Unidos, yo no sabía por qué, pero se me ocurrió... por ahí empecé.

Por otra parte, ya tirando la cosa un poco al estilo de Roa, mis lecturas de Sandokan, de Salgari y todo eso, me mostraron vagamente lo que era la suerte de los llamados pueblos subdesarrollados en manos de las grandes potencias, pero yo no adquirí conciencia en esa época, eso fue una evolución. Creo que eso podría ser una explicación lo más auténtica posible. Lo que me ayudó mucho fue el hecho de que yo no fui a la escuela primaria (risas), yo paso directamente de mi casa a la preparatoria, en el Instituto de La Habana, porque casi me sabía de memoria los 20 volúmenes del *Tesoro de la Juventud*, en que había una cantidad de cosas históricas que siempre me interesaron mucho y por conexiones familiares francesas, sobre todo, me interesaron las que se referían a Francia. Además, el que fue profesor mío de Historia de Cuba —como te había comentando ya— en segundo año del bachillerato fue José Manuel Pérez Cabrera, muy conservador, pero muy acucioso. Recuerdo que un día nos mostró en el aula el original de un volumen sobre el juicio que se celebró contra Juan del Prado Portocarrero Malleza y Luna, quien les entregó La Habana a los ingleses en 1762; y ese libro estuvo en mis manos.

E. T.-C.: Doctor, ¿me gustaría que nos explicara el ambiente intelectual, lecturas de época, en el cual usted se desenvolvía en esta etapa inicial, en ese despertar del interés histórico?

J. Le R.: Por ejemplo, yo, durante el bachillerato, me leí la *Historia de Francia* y la *Historia Universal* de Lavisse, y me leí la *Geografía* en seis volúmenes de Eliseo Recruz, anarquista —fue un regalo de mi hermano—, porque yo decía que también la geografía me interesaba; había, además, algunos libros que aunque vinieran de un poco más lejos se convertían en lecturas generalizadas, pero dentro de esa constelación fue *Azúcar y población en las Antillas*, de Ramiro Guerra, que es de 1927, la que marcó, en cierto modo, a toda mi generación; aunque, como progresistas y radicales, no estuvimos de acuerdo con sus conclusiones, pero la descripción del proceso de lo que había pasado en Barbados y lo que pasaba en Cuba, nos sacudió... es generalizada su referencia en mi generación porque fue un libro básico.

E. T.-C.: Doctor, ¿qué importancia tiene en su formación profesional el Colegio de México?

J. Le R.: Todo lo que yo acumulé personalmente, todo lo que me enseñaron Emilito Roig, Fernando Ortiz —porque yo entré en el Colegio en el año 43— y ya yo había escrito una buena cantidad de artículos; todo lo que me enseñaron los maestros cubanos, desde sus sillones, o en un parque, o donde fuera, era inorgánico; uno hablaba de una cosa y el otro, de otra, y yo acumulaba todo, y el Colegio de México lo que hizo fue sistematizar esas enseñanzas, añadiéndoles una visión ultracubana, luego la de México y en gran medida la del resto de América, a lo que ya había ganado aquí en Cuba. Así que partí de lo que pudiera decirse —como tú me dijiste un día— de la

cubanidad a la expansión profesional del trabajo historiográfico, a lo que podríamos llamar de la cubanidad a la cubanía, al empeñoso deseo de saber por qué ha pasado tal fenómeno; es decir, lo que yo llevaba por dentro.

E. T.-C.: Doctor, hay tres figuras que pudiéramos señalar mayores entre los historiadores en Cuba. Una es la de Ramiro Guerra; otra, la de Fernando Ortiz, y la tercera, la de Emilio Roig. En general, hay una tendencia a definir a los historiadores cubanos del período republicano como positivistas. En esta simplificación —en mi opinión— se hace tabula rasa en cuanto a los objetos de estudios, a los métodos de trabajo, y a las concepciones de los historiadores de este período. Mi pregunta está encaminada a saber su criterio acerca de la obra de Ramiro Guerra, Fernando Ortiz y Emilio Roig.

J. Le R.: El que pudiera asimilarse más al positivismo es Ramiro Guerra, porque fue el primer historiador cubano que trató de aprovechar los documentos publicados en España en la serie famosa (se refiere a la *Colección de Documentos Inéditos de Indias*, publicados por la Real Academia de la Historia), para su obra mayor (la *Historia de Cuba*) que se quedó interrumpida en el segundo tomo. Emilito desde antes del 33 ya confiesa que le debe mucho al materialismo histórico. Fernando Ortiz tiene un origen positivista, pero de un lado que no es europeo, o por lo menos, aquí tuvo una evolución diferente; en lugar de ser un positivista naturalista fue un positivista humanista, porque sale de la escuela italiana, como también Enrique José Varona, y eso le permitió ver un elemento que no se había visto debidamente en el transcurso histórico cubano.

Emilito, por su parte, continúa la tradición de lucha contra la supuesta ayuda desinteresada de Estados Unidos, iniciada por Enrique Collazo, con su libro *Los americanos en Cuba*, de 1905; además, Emilito, cuando era muy joven, asistía a reuniones informales con su tío —quien era un gran abogado—, a las cuales concurrían libertadores y personalidades, como Manuel Sanguily.

Emilito, aun cuando tenía también —porque todo historiador está forzado a tenerlo— su arsenal de documentación no era, propiamente, un documentalista (lo que dice el documento es lo que vale). En él hay otros factores de tipo ideológico. Ya en 1918 —como también ocurrió en Fernando Ortiz, pero sobre todo en Emilito— hay una profunda comprensión del fenómeno norteamericano. Entonces, habla de la ocupación yanqui en Santo Domingo, en la Asociación Cubana de Derecho Internacional, fundada y presidida por el viejo Bustamante, y habló en contra. Creo que podría explicarse en estas direcciones lo que era Emilito; al introducir el elemento de dominación extranjera y ya más viejo, claro está, hablar de imperialismo, que en definitiva era lo mismo, ya deriva hacia otra corriente que aún, si tú lo tildaras de puro y simple positivista, sería como lo fue Fernando Ortiz, un positivista lleno de heterodoxias. Por eso, algunas afirmaciones de Guadarrama no me gustan. Resulta muy tajante, porque, además, si hubieran sido positivistas en la sociedad cubana, el positivismo tenía un trasfondo antiescolástico y anticolonialista que le quita ese aire conservador.

Pero si vas a buscar precursores está, sobre todo, Enrique Collazo, quien habló con la autoridad de quien había sido oficial de enlace entre el Ejército mambí y el norteamericano, así es que los conoció bien. Habrá que escribir algún día la biografía de este hombre y hacer un estudio profundo de su obra; porque tiene *Cuba heroica* que es muy amarga, pero dice verdades. Confirma la definición que dio Martí de la Guerra del 68: una revolución campestre y levantisca, inmadurez política en sí. Collazo es, quizá, quien llevó más lejos la primera gran protesta contra Estados Unidos y su propaganda en Cuba.

E. T.-C.: Doctor, ¿cómo precisaría usted lo que es el positivismo histórico?

J. Le R.: ¿El positivismo histórico? Sería bueno aclarar que yo no soy un experto, como es el caso de Leopoldo Zea, en *La filosofía positivista*: para mí, el positivista típico es Leopoldo von Ranke. Yo escribí un trabajo donde decía la frase: “El pasado hay que comprenderlo tal y como fue”, para definir al positivismo. Digo lo que el pasado le añadió a la humanidad y digo otras cosas que pueden ser críticas para el pasado; el lector escogerá; yo historiador no; yo soy un juez, yo no soy un propagandista; yo soy juez, y si lo soy, no puedo tomar partido. Ésa es la posición positivista.

E. T.-C.: En ese sentido, ¿usted cree que el factor nacional, este intento de entendernos a nosotros mismos, de comprendernos, de tener una visión, de lo que es la formación de esta sociedad con sus complejidades y la formación de la nación, han influido en el modo de ver e interpretar la historia en nuestro país?

J. Le R.: Claro que sí, porque como yo he dicho alguna vez, lo que empezó ahí fue un viaje del cubano dentro de sí que se completa con la poesía negra de Nicolás Guillén y empieza con los *Negros brujos*, aun cuando sea criticable por una serie de rasgos racistas —según les parece a algunos— que a mí no me parece; pero hay otros elementos. Por ejemplo, el generacional.

Don Fernando nació en 1881, se educó en España, no tenía compromisos con la Revolución, pero sabía todo lo que pasaba en Cuba; Emilito, creo, nació en el 95, tampoco tenía compromisos con la Revolución, pero oyendo —por eso hablé de las tertulias— se percató de que esa República —por lo menos así explicaría yo el fenómeno— no respondía al proyecto histórico del siglo pasado. Y eso les pasó a algunos libertadores, cómo no le va a pasar a Emilito, que no había participado en la Revolución, pero oía lo que había sucedido; Roa lo cuenta en *Aventuras, venturas y desventuras de un mambí*, de como él oía las anécdotas al abuelo. Así, esa generación, nacida a finales del siglo pasado, inició ese viaje del cubano dentro de sí.

E. T.-C.: Doctor, en esa forma en que usted se refiere a Emilio Roig y a su formación, se observa cierta beligerancia, que, por ejemplo, no resulta tan visible en un norteamericano o en un europeo; se observa, repito, cierta participación activa, en la cual el historiador se siente comprometido con el destino del país, ese rasgo específico, ¿usted lo ve a lo largo de este siglo, cree que es consecuencia de un momento concreto de la evolución, incluso

de la importancia que pueda tener el pensamiento martiano, a partir de su difusión en los años 20?

J. Le R.: Primero, una cosa, que se me había pasado decirte, y es que desde el 25 o 26 renace la memoria de Martí con Manuel Isidro Méndez, y aunque se tambalea un poco, ya en los años 30 se ha destapado todo eso y los portadores fueron gentes como Emilito Roig, y desde antes. Yo encontré una carta en el archivo personal de Roig, dirigida a Gandarilla, quien en 1913 publicó una obra, muy pesada de leer porque era furibunda, pero que en resumen decía: “el problema de Cuba —contradiendo a Varona, a Fernando Ortiz, a Márquez Sterling— no es de cultura y educación, sino de expropiar los bienes de todos los extranjeros”. Esto lo dice en el 13. Si hace falta hablar de precursores, no puede dejarse de mencionar a Gandarilla, que perteneció con Fernando Ortiz y el mismo Emilito, durante años, a lo que pudiéramos denominar entre comillas “Ala Nacional” del Partido Liberal, en el cual estaba Sanguily y otro grupo de gentes que eran impensables dentro del Partido Conservador; ¿por qué?, porque el Partido Liberal era el “Partido de la Chancleta”, del pueblo, del pueblo más miserable; ellos dieron la luz por primera vez en eso —si se dieron cuenta o no nunca me lo dijeron, ni yo se los pregunté—. Cuando Varona es vicepresidente de Menocal, le mete un discurso, hay testimonio de ello, que Menocal se tiraba de los pelos y decía: “ya hasta Varona se me está yendo”.

E. T.-C.: Doctor, algo que pudiera achacarse como mérito o como defecto a la historiografía cubana, sería su vínculo con la política; ¿cómo usted ve esta problemática de la no existencia de una historia ajena al decursar político?

J. Le R.: Mira, cuando murió Ramiro Guerra, apareció publicado un artículo mío a tres columnas, que explicaba el fenómeno de su vacilación o alternante posición: conservador que dice cosas revolucionarias. Era campesino de origen y por eso, en *Azúcar y población en las Antillas*, él defiende al pequeño campesino. Pero ahora, contestando tu pregunta. Te diré que el problema no es tanto participar en la política, sino recibir, metabolizar mentalmente lo que te dice tu propio presente, el presente que es, porque entre los positivistas también hay la idea de que “yo en el presente me abstengo”. Ranke, quien era uno de los grandes capitostes del imperio alemán, para poder ser eso tenía que manifestarse apolítico. Y los historiadores cubanos, la mayoría, participaron o no en la política partidista. Porque la participación de Emilto y de Fernando Ortiz fue destacada; la de Enrique José Varona lo fue menos, tuvo una época sombría. Aun sin participar ellos en los partidos, recibían y transformaban los problemas vividos en preguntas historiográficas.

E. T.-C.: Es decir, la realidad los obligaba a pensar la historia.

J. Le R.: Sí, no puede entenderse a Fernando Ortiz que escribió el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* —que para mí es su obra más grande, la escribe después de la Revolución del 33— en medio de un mo-

vimiento, que duró prácticamente hasta el 40, de reivindicación de la población negra, sin considerar que, en parte, él contribuyó a que todo eso se desarrollara. El hecho de ver el movimiento social en el pueblo, ya le dio las claves fundamentales para su obra.

E. T.-C.: Doctor, ¿qué papel, según su opinión, desempeñaron los Congresos de Historia de Cuba y la Academia de la Historia?

J. Le R.: Ahí, los congresos tuvieron un gran papel divulgativo; sobre todo, porque generalmente se celebraban en alguna ciudad del interior; dos o tres en La Habana y los demás en alguna provincia; eran puertas abiertas a todos los profesores de primaria y de secundaria que quisieran asistir, de igual manera participamos todos los que podíamos decir algunas cosas de nuestras investigaciones; y como el rector ideológico de estos congresos era Emilito Roig, éstos tenían una orientación progresista, de exaltación de las guerras de independencia; es decir, del proceso de formación y maduración nacional del cual todos nosotros éramos portavoces. Ésa es la explicación que yo podría darte.

Ahora, de la Academia de la Historia, te diré, que, como Academia, no desempeñó un gran papel ni mucho menos, pero sí tiene una cantidad de publicaciones fundamentales que no pueden pasar inadvertidas en este momento, sería injusto olvidarlas; la presidieron Santovenia, Tomás Justls y otros hombres que propiciaron la Colección de Documentos, llamada *Donativo Carbonell* que, en realidad, no era tal; a Carbonell le dieron la plata y él puso un copista en el Archivo de Indias y publicó estas memorias. También hay que contar con la labor de Chacón y Calvo. La Academia publicó o reeditó a los tres primeros historiadores: Arrate, Urrutia y Morell, menos Valdés, y el *Centón Epistolario de Domingo del Monte*, que es otra de las grandes fuentes que hay para mediados del siglo XIX; también publicó algunos discursos de Ramiro Guerra, de Raimundo Cabrera, entre otros muchos, que, por lo menos, deben consultarse.

E. T.-C.: Doctor, se nos ha acusado de un modo u otro de nuestro marxismo; tengo la impresión de que recientemente hay una tendencia de poner una especie de tabula rasa hacia el pasado, hacia los últimos 35 años con la utilización del término de dogmatismo —que ya no tiene el mismo sentido con que fue usado hace 10 o 15 años atrás—; mi pregunta es ésta: ¿Cómo usted aprecia la variedad de posiciones en estos 35 años, no ya temáticamente, sino en cuanto a la interpretación o al modo de hacer historia marxista y si usted pudiera acaso explicar las posiciones que, a su criterio, fueron más notables?

J. Le R.: En primer lugar, habría que decir —no porque sea Fidel— sino porque desde *La historia me absolverá*, él le dio el carácter de gran entidad histórica a la Revolución actual, vista a la luz de las anteriores, pero para una gran cantidad de gente que no tenía previa preparación política se transformó en una cosa muy sencilla —no me refiero propiamente a las palabras de Fidel—, sino a la manera en que fue asumido por muchas personas que, con

posterioridad, transformaron en materialismo histórico la historia de Cuba. Esta última resultó ser la historia de la lucha de clases y ya. Esto predominó como simplificación, a pesar de que se publicaron libros muy importantes en este período. Hay una segunda cuestión muy vinculada a la anterior, y es el abandono que sufrió la enseñanza de la historia de Cuba en las escuelas; esto vino a ser crisis hace cuatro o cinco años atrás. ¡Increíble el desconocimiento! Es decir, por un lado, existía una identificación entre materialismo histórico y la historia nacional que no era, ni más ni menos, que una manifestación... no sé si de sectarismo o de dogmatismo, pudiera ser de las dos, o simplemente desconocimiento. ¡Y lo más triste es que iba contra las propias enseñanzas de Fidel!

Pero hay otro elemento. Cierto es que cada vez que hay una transformación, una ruptura, fundamentalmente en una sociedad, sus actores sociales comienzan a asumir la historia como si hubiera nacido con ellos, y me refiero al pueblo que triunfó en el 59. A mí me decían: “Y tú aquí metido en el Archivo Nacional, en esta porquería... todos esos papeles hay que quemarlos, eso es burguesía”. Cuba no existía antes de ellos. Y era natural, porque querían negar más que el pasado, lo que éste significaba.

Pudiera ser que en la actualidad, al entrar una nueva generación briosa, ésta corre el peligro de querer volver hacia el pasado como para borrar 35 años en lo que no todo ha sido un error, porque la Revolución cubana hizo muchas cosas más; no existía Escuela de Historia antes de 1959, formalmente sería, investigadora, encaminándose con los nuevos fundamentos teóricos y las condiciones del país; aunque, claro está, los historiadores tampoco tenemos porque ser los que vemos todo y los únicos depositarios de la experiencia de la sociedad. Muchos de nosotros creímos en determinado momento en verdades que, al cabo del tiempo, se revelan como erróneas, participamos de ellas, prohijamos esos errores, y eso también puede haber marcado a muchos.

E. T.-C.: ¿Y usted piensa que, hablando específicamente de la historia y del trabajo de historiador, hubo errores?

J. Le R.: Yo creo que sí. Primero, nunca se creó una conciencia archivística en Cuba y eso va contra los intereses del mismo Estado y contra la ciencia histórica; y lo segundo está relacionado con los planes de estudio. La historia de Cuba, a partir del descubrimiento, la mezclamos con la historia de América, la entremezclamos con la historia europea; estos errores se cometieron y duraron más de lo que debían durar.

E. T.-C.: Doctor, ahondando en este aspecto, nuestras generaciones fueron resultado de una enseñanza de la historia; también recuerdo el sentido que tenían los libros de primaria de Ramiro Guerra y estaban dirigidos a crear un sentimiento más que una racionalidad, porque era lo que a un niño le llegaba más; después estaban los libros del bachillerato, recuerdo el de *Historia de Cuba* escrito por Fernando Portuondo; usted no piensa que quizás uno de los rasgos que ha tenido este modo de enseñar la historia, es

que ha querido enseñar lo mismo con las mismas categorías, sin tener en cuenta estas distintas alternancias de la enseñanza de la historia.

J. Le R.: No, no creo, porque hay que decir que uno escribe desde su presente y, por tanto, sigue con él a medida que se extiende su conocimiento, va introduciéndole nuevos elementos. Esto, por una parte; por otra, habrá que mencionar si hubo una definición a tiempo de para qué se necesitaba al historiador; ni la gente como yo, ni otros supimos responder, porque recuerdo que el comandante Belarmino Castilla —antes de que yo fuera viceministro— me llamó a una reunión de especialistas (yo iba en representación de la Academia de Ciencias) y allí planteé: “Señores, aquí se está cometiendo una falta de precisión, no quiero meterme en las materias de los demás colegas, pero en cuanto a la historia, yo le pregunto a un muchacho de la Escuela de Historia para qué estudia y me responde que para investigador. No señor, se estudia para saber historia y se va uno amoldando con trabajos que va haciendo durante la carrera, por qué no hacemos otra cosa”.

E. T.-C.: Yo recuerdo que el mismo sistema creó los institutos pedagógicos que formaban profesores de historia, mientras que, por otra parte, existía la Escuela de Historia que formaba, supuestamente, a los investigadores, con lo cual se engendró un verdadero absurdo. O sea, algo que podía haber sido integral quedó totalmente desvinculado: Si se estudiaba en el pedagógico y se quería investigar sencillamente se le decía que no, porque no estudiaba para eso; pero si el que se graduaba en la Escuela de Historia quería dar clases le daban el no. Entonces resultó un fenómeno interesante, porque hizo falta profesores, y muchos de quienes habían estudiado para “investigadores” terminaron siendo profesores; tampoco fueron pocos los graduados de profesores que, posteriormente, se desarrollaron como investigadores.

J. Le R.: Sí, durante años, ese doble mecanismo paralelo y absurdo sirvió para que muchos que no tenían condiciones para nada, ni para historiadores, lo aceptaran aspirando a ser profesores, pues de todas formas tendrían un salario —no estoy haciendo una afirmación categórica—, lo cual no resta para que de forma inconsciente fuera asumida esta postura. Pero no sucedió sólo con los historiadores, con los historiadores resultó más grave, porque no eres historiador porque tengas un título de profesor de Historia: “De dónde vienes, de un fracaso personal, no pude aspirar a la Universidad y me tiraron para acá”. Con todo esto hay que tener mucho cuidado porque la responsabilidad total y absoluta no es sólo de los profesores, es un poco el ambiente social.

Aparte, tanto en la Universidad como en los institutos pedagógicos se insistió más en la metodología que en los contenidos, y el error no es de los maestros, ni de los alumnos, es de quienes echaron a andar mal esa supuesta verdad. Mucha gente habla iracunda de los errores que se cometieron; yo no, porque yo participé de ellos, no vi las cosas que hoy puedo ver, después

que pasé por la Biblioteca Nacional y la UNESCO me percató de una serie de cosas que no se habían hecho, que no se habían apoyado. Porque la historia no es sólo el documento, no es sólo la bibliografía, es la reflexión personal, es también el presente, la vida tal como la vives y es la crítica de la vida que tú estás haciendo día a día, y yo no tuve esa capacidad crítica.

E. T.-C.: Por último, si usted tuviera que recomendarles cinco libros a los jóvenes que se inician ahora en la historia, ¿cuáles escogería?

J. Le R.: Yo escogería un gran romántico de quien estoy enamorado: Michelet. Este hombre determinó toda la historiografía contemporánea, porque aplicó a la historiografía lo que el inglés Walter Scott a sus novelas, el color local, las condiciones de un país; el segundo es ya más difícil, si se quiere un positivista puede ser Leopoldo von Ranke, quien tiene una *Historia del Papado* y una *Historia de España*; entre los modernos, desde luego, Lucien Febvre, que puede ser el estudio de la incredulidad en el siglo XVI; claro, un poco más sectario, si hubiera que poner historia agraria pondría a Marc Bloch; y pondría a dos más: Fernand Braudel y su historia de larga duración y nuestro común amigo Pierre Villar.

E. T.-C.: Doctor, le agradezco mucho la gentileza con que ha correspondido a nuestro pedido de diálogo. Ha sido una tarde agradable... por lo que siempre nos dice de nuevo y por la estimulante tacita de café ofrecida por su, tan querida por todos, compañera. Usted hablaba de Emilio Roig y de Fernando Ortiz como sus maestros. Creo que en mi generación usted tuvo ese entrañable lugar. Como usted recuerda aquellas cosas que Roig u Ortiz le transmitieron aquí o allá, en un parque o sentados en un sillón, cuantos de quienes nos iniciamos en los avatares de la historia en los 60 y 70, recordamos esos diálogos de pasillos en los cuales una aguda observación suya hizo estremecer toda una armazón de ideas juveniles y entusiastamente levantada y, al mismo tiempo, sentir el estímulo necesario en sus palabras. Esperamos que este diálogo sea sólo parte de otro mucho más extenso, que desgraciadamente ahora tenemos que interrumpir. Muchas gracias.

J. Le R.: No, gracias a ti.

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 1, La Habana, enero-junio de 1995, pp. 86-93.)

5

Entrevista a Manuel Moreno Fraginals

Alessandra Riccio

— ¿De dónde es originaria su familia?

— Ésta es una pregunta casi imposible de responder. Como usted sabe mejor que yo, cuando uno se proyecta al pasado encuentra que, al retroceder hasta la décima generación, uno tiene, teóricamente, 2 048 abuelos. En realidad son mucho menos, porque en la endogamia natural de los pueblos pequeños, donde unas pocas familias se casan siempre entre sí, alguien puede ser, por ejemplo, varias veces el décimo abuelo de uno. La historia de las familias es apasionante y reveladora: de mis antepasados sé que mi abuelo once fue Francisco Pérez de Borroto, uno de los primeros escribanos que tuvo La Habana en el siglo XVI. Mi abuelo quinto, por parte de padre, fue Pedro Trujillo y de Rivera, quien obtuvo patente de corsario en 1771 y navegando en su balandra *Nuestra Señora del Rosario*, con una tripulación de casi 100 hombres, logró levantar una pequeña fortuna que su nieto invirtió en la compra del ingenio Goatzacoalco, que llegó a tener 250 esclavos. Otro antepasado mío fue el judío Juan Muñoz, quemado por la Inquisición en el siglo XVI. Mi abuelo, Manuel Moreno Collazo, se levantó en armas cuando tenía sólo 15 años, peleó durante los diez años de la primera guerra de independencia de Cuba y murió con el grado de coronel. Mi abuela paterna fue una poetisa de regular valía. El apellido Fraginals lo tengo por mi madre;

Manuel Moreno Fraginals, uno de los más destacados estudiosos de la historia nacional, ya fallecido, legó a la historiografía cubana la valía de sus trabajos, los cuales pueden resumirse en la obra paradigmática que es *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*. La docencia, su accionar de promotor cultural, sus investigaciones en aristas diversas de la ciencias sociales, lo significan en la historia cultural nacional.

se trata de una familia catalana, oriunda de Mataró (cerca de Barcelona), que fueron pescadores, marineros y, obviamente, contrabandistas. Vinieron a Venezuela, pasaron luego a Curaçao, donde nació mi tercer abuelo materno, y, finalmente, pasaron a Trinidad en el sur de Cuba.

—¿Hay influencia familiar en su vocación de historiador?

—Creo que soy el primer historiador profesional de la familia. Sin embargo, creo haber heredado de mis antepasados una experiencia de lo discontinuo, con gran capacidad para situaciones cambiantes, una gran movilidad social y física. Recorro la vida de mis padres, abuelos, bisabuelos, etcétera, y veo que hacen sus vidas en lugares distintos de donde nacen, no siguen los mismos oficios de los padres, nacen ricos y mueren pobres, o viceversa. Quizás, esto se hereda. Creo que en mí hay una influencia decisiva de mi padre, quien nació en Trinidad, al sur de Cuba, pero casi de brazos fue llevado a Jamaica, donde vivió hasta su adolescencia en que pasó a estudiar a Estados Unidos. Primero, el creóle jamaicano y luego el inglés fueron, en cierta forma, sus primeros idiomas. Él me contaba que todavía hasta la edad de 30 años se sentía inseguro hablando español. Era hombre de excepcional cultura universitaria con una sólida formación empresarial, que sabía de tornillos, tuercas, cables eléctricos, distinguir decenas de calidades y tipos de maderas, las especificaciones de los aceros, recitar sin el menor titubeo el monólogo de Hamlet en perfecto inglés de Oxford, o el de Segismundo de *La vida es sueño* de Calderón.

De mi padre creo que heredé una salud que me ha permitido llegar a los 69 años sin enfermedades y con enormes deseos de vivir. De él aprendí a comer racionalmente y a tener orden en mi alimentación (en todo lo demás he sido un desorden cósmico). De él aprendí a no desesperar: que después de la lluvia, aunque sea el diluvio, escampa. Que todos los problemas tienen solución y que, si no la tienen, no son problemas. Que el único dogma válido es el antidogmatismo. Y de él aprendí a estudiar continuamente, a observar, a respetar. A amar mi tierra y otras tierras. Cosas pequeñas, de sabiduría cotidiana, pero que otorgan dignidad de vida.

—Aparte de la familia, ¿qué otras personas han influido en sus estudios?

—Decenas de personas. En una ocasión escribí esto: “Toda obra de investigación, aunque parezca firmada con un solo nombre, es en fin de cuentas un libro en colaboración”. Naturalmente, hay gradaciones en lo que a uno le aportan. En la Universidad de La Habana fueron decisivos en mi carrera Elías Entralgo (hombre sabio y de extraordinaria bondad), Roberto Agramante y Herminio Portell Vilá. Respecto de Portell Vilá, debo decir que a partir de los años 50 tuve violentas discrepancias, y con el triunfo de la Revolución nos situamos en campos enemigos. Ahora bien, como historiador que soy falsearía el pasado, si no reconociera la influencia que ejerció sobre muchos compañeros de mi generación por su extraordinaria capacidad de trabajo, su riguroso cumplimiento de las normas universitarias, y su

interés personal por cada alumno que se destacaba. Hoy, después de años de estudios y evolución de mi pensamiento historiográfico, sus libros me parecen un amasijo de datos sin jerarquizar ni interpretar. Hace 50 años estimaba que eran un portento de erudición.

En el Colegio de México (1945-1947) tuve excelentes maestros, pero dos de ellos me marcaron definitivamente: Silvio Zavala y Joaquín Xirau Palau. El primero, como historiador, me enseñó desde el elemental trabajo de hacer las fichas correspondientes a un libro o documento hasta la crítica bibliográfica y documental, los problemas infinitos de la interpretación, las escuelas historiográficas y, en fin, me entregó sus herramientas de trabajo que han hecho de él uno de los primeros historiadores de este siglo. A Xirau le debo el haberme introducido seriamente en los estudios filosóficos, el antidogmatismo, el descubrimiento (para mí) de Raimundo Lulio y el pensamiento medieval español, la lectura gozosa de los místicos (desde entonces, San Juan de la Cruz fue para mí libro de cabecera), la lectura crítica del *Paideia*, y decenas de cosas más. Su absurda muerte accidental en momentos en que le reclamaba La Sorbona, fue uno de los más rudos golpes intelectuales que he recibido.

En España (1947-1949), me sumergí en los Archivos (Indias y Simancas), en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca del Ateneo. En Venezuela (1953-1960) no trabajé como historiador, sino como gerente de empresas. Pero ésta fue una etapa decisiva de mi vida. Con los dueños de Cervecería de Caracas (Martín Tovar Lange, Carlos Mendoza, Oscar Machado Zuloaga, Boulton, Voltimer...), miembros de la ultraconservadora oligarquía caraqueña, aprendí los patrones de conducta de un grupo empresarial rico, poderoso y culto, que sabe extraerle el máximo de plusvalía a un funcionario, pero también pagarle y estimularlo. Por primera vez supe lo que es ganar miles de dólares, o un centenar de obsequios a fin de año. Pero más allá de esta transformación en el modo de vida, fue la importancia que para mi carrera tuvo el estudiar decenas de libros de técnica empresarial, investigaciones de mercados, publicidad, propaganda, relaciones públicas, iniciarme en la mecanización de la información con máquinas IBM, dirigir una cadena de radioemisoras, una planta de televisión y un periódico, entre otras cosas.

—¿Cómo y cuándo regresa a Cuba?

—Reinstalarme en Cuba significó enfrentar la alternativa entre ideología y vocación, por una parte, y alto nivel de vida económica, aunque devorado por la angustia existencial, por la otra. La decisión fue relativamente fácil. Ya había militado en el Partido Socialista Popular en mis años de estudiante universitario. Recuerdo que en 1942, en la célula de la Facultad de Derecho, militábamos exclusivamente cinco comunistas. Cuando el golpe de Estado de Batista (1952) estaba en La Habana, y hasta mi ida a Venezuela estuve relacionado con los grupos clandestinos, algunos de mis mejores amigos murieron en la lucha: ahora, por ejemplo, recuerdo a Gildo Fleitas

López y Mario Fortuny. En Venezuela hice los primeros programas que se transmitieron en apoyo de la lucha cubana, en 1958, estando todavía en el poder el dictador venezolano Marcos Pérez Jiménez. Pero juzgaba que mi colaboración revolucionaria había sido tan pequeña que tenía un especial complejo de culpa.

En La Habana trabajé voluntariamente en un ambicioso programa de un llamado Departamento de Asistencia Técnica al campesinado. Después trabajé como profesor en la Universidad Central de Las Villas y durante diez años (1963-1972) en Comercio Exterior.

—¿Y cómo se relacionaba esa actividad con su profesión como historiador?

—Muy fácil. Por ejemplo, la Universidad Central de Las Villas me brindó todas las facilidades posibles para escribir el primer tomo de *El ingenio*. Muy cerca de la Universidad, en un lugar llamado Quemado Hilario, en una antigua fábrica de raspadura, fabriqué azúcar siguiendo los métodos del siglo XVIII. Los técnicos universitarios de la cátedra de ingeniería azucarera colaboraron extraordinariamente conmigo. Mientras tanto, la editorial de la Universidad publicó un libro mío titulado *José Antonio Saco: estudio y bibliografía*. Después en la Cámara de Comercio, entre otras tareas llevadas a cabo con magníficos compañeros de trabajo, montamos un fabuloso libro de estadísticas históricas azucareras, con la producción y comercialización del producto, año por año y lugar por lugar, desde finales del siglo XVII hasta 1965. Fue un trabajo gigantesco con una bibliografía de más de 1 500 títulos y centenares de documentos inéditos. Por absurdas razones burocráticas, la obra jamás se publicó.

En el Ministerio de Comercio Exterior, el ministro era Marcelo Fernández Font, hombre de gran rigor técnico y amplísima cultura, que favoreció siempre mis investigaciones históricas. Y mi jefe directo fue Raúl León Torras, uno de los primeros técnicos mundiales en asuntos azucareros, hombre capaz de trabajar 12 horas en el más complejo problema de coyuntura y continuar con energía para durante dos horas más discutir sobre una coral de Juan Sebastián Bach o el concepto del barroco. Trabajar con él es uno de los grandes privilegios que he gozado en mi vida.

Mis años en el ministerio fueron de estudios y superación continua: significaron leer, cada mañana el *Financial Times*, el *Wall Street Journal*, la famosa *24 Ore*, *The Economist*, tener en la oficina un teletipo Reuter, otro France Press y otro AP. La oficina que yo dirigía editaba por entonces siete boletines diarios, estábamos suscritos a más de 50 revistas internacionales y manteníamos actualizada la biblioteca. Y todo esto es historia viva. Después de 1971, Raúl León Torras pasó al Banco Nacional, donde fue su presidente hasta su desgarrante muerte en plenitud de sus facultades. Yo seguí colaborando con él y por el banco me editó mi estudio *El Token Azucarero de Cuba* y, posteriormente, *Cuba a través de su moneda*.

En 1970 participé, trabajando en la provincia de Camagüey, en la zafra llamada de los 10 millones, pero absolutamente convencido de que esa meta no podía cumplirse. En 1972 entré a trabajar en el Consejo Nacional de Cultura, transformado posteriormente en Ministerio de Cultura. Desde entonces, mi vida se comparte en tres tareas: la docencia (soy profesor del Instituto Superior de Arte), la investigación histórica y los compromisos con el extranjero, especialmente en los proyectos históricos de la UNESCO, y en seminarios, conferencias y docencia en universidades de Estados Unidos, Europa, y América Latina y el Caribe.

—¿Cómo juzgaría usted sus propios libros?

—Los libros son como los hijos: uno los quiere porque nacieron de nuestra propia sangre y a veces no los soporta. Mi libro *Misiones cubanas en archivos europeos* tiene para mí la especial significación de haber sido el primero. Mi obra sobre Saco, editada en 1961, había sido escrita y premiada en 1948: es un libro muy erudito que exigió la revisión de centenares de fuentes bibliográficas y documentales, pero cuya interpretación creo haber superado totalmente. *El ingenio*, con más de 50 000 ejemplares en Cuba, varias ediciones piratas en América Latina, tres ediciones en inglés, dos en portugués, uno en japonés, etc., es para mí el libro clave en el sentido de que fue mi primer intento totalizador, pues aspiraba ver a Cuba, y en cierta forma el Caribe, desde la perspectiva del ingenio. Es decir, para ver la totalidad del paisaje hay que situarse en un punto: yo escogí un ingenio, porque estimé que el azúcar ha sido la actividad fundamental del Caribe, por lo menos desde el siglo XVII. Esto no quiere decir que éste sea el único punto de vista válido, sino simplemente que es el que yo elegí. Cuando, en 1981, la American Historical Association le otorgó el premio Clarence H. Haring como el más importante aporte a la historiografía latinoamericana en el quinquenio 1976-1981, mi sorpresa no tuvo límites y todavía creo que estaban equivocados. *África en América Latina* (editada por UNESCO y Siglo XXI) tiene varias ediciones en español, dos en inglés y una en francés. Es una obra de la cual soy relator y autor del primer capítulo. El alto nivel de los colaboradores y no la parte mía lo convierten en una excelente guía de estudios de este tema. Algo semejante puedo decir de *Between Slavery and Free Labor* que me editó la John Hopkins University en 1985.

Inevitablemente, al hablar de mis publicaciones, debo recordar *La historia como arma*. Creo que fue como una explosión después de una larga disconformidad con los métodos.

Y la bibliografía usada en la enseñanza de la historia en los años 60. Por entonces estaba totalmente sumergido en una serie de estudios que debían llevarse a las Conferencias de Londres y Ginebra, donde se discutiría la posible implementación de un nuevo convenio azucarero internacional. En estas condiciones, entregué *La historia como arma* a la revista *Casa y*, sinceramente, lo olvidé. Una vez publicado, comprendí que era material explosivo: en la Universidad de La Habana se generaron agrias polémicas. Pero lo más sorprendente es que después lo encontré reeditado en todas

las universidades de América Latina, España y Estados Unidos por donde he pasado. Sólo en España alcanzó más de 50 ediciones, una frase de él apareció en una pancarta colocada en la Universidad Autónoma de Barcelona y otra en el afiche del Congreso de Historia celebrado en la Universidad de Murcia. Finalmente, la editorial Grijalbo, de Barcelona, editó una selección de artículos míos, incluida *La historia como arma*, y dándole este título a todo el libro, con un bellissimo prólogo de Joseph Fontana.

Me resulta muy difícil seguir hablando de otros libros míos: que hablen los lectores.

—¿Qué hace en la actualidad?

—Por una parte, me dedico a la docencia. Soy profesor titular de Historia de la Cultura Cubana en el Instituto Superior de Arte y también la Cátedra Félix Várela, de Cultura Cubana en el Seminario de San Carlos. Nunca he querido dejar la enseñanza. Es fundamental estar siempre en contacto con la juventud, para no envejecer mentalmente. Aparte, escribo una muy ambiciosa *Historia de la cultura cubana* y tengo la responsabilidad, como vicepresidente, del Proyecto de Historia del Caribe, y soy editor de varios capítulos y del tomo IV. Soy también miembro del Comité de Redacción del Proyecto de Historia de América Latina, también de la UNESCO, y responsable del tomo IX, aparte de varios capítulos. Finalmente llevo a cabo una investigación para la Universidad Autónoma de Barcelona, un proyecto en México y otro en la Comunidad Económica Europea. Creo que es demasiado.

—¿Cómo ve la situación de la historiografía americana y, en especial, la cubana? ¿Cómo definiría en la actualidad la responsabilidad de un historiador?

—Creo que la historiografía ha dado un vuelco total en los últimos 50 años. Acaso, el hecho más destacado a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, sea el desarrollo de la historiografía marxista. Pero lo verdaderamente paradójico es que este impetuoso desarrollo ha tenido lugar en los países capitalistas, mientras en los países socialistas predominaban las formas más cerradas del dogmatismo, en lo esencial antidialécticas y antimarxistas. El absurdo de querer limitar el marxismo a Marx: es decir, el absurdo de convertir los escritos de Marx, Engels y Lenin en libros sagrados que enseñan la verdad revelada y a partir de los cuales sólo es posible la exégesis, la interpretación. Éste es un camino que no conduce a ninguna parte. Basta hojear estos libros llamados marxistas para ver que, inevitablemente, comienzan con las citas de los santos padres y así dejar en claro que el autor está a salvo de peligrosas desviaciones capitalistas.

En la actualidad está de moda hablar del colapso del marxismo y de la insuficiencia de sus instrumentos conceptuales para analizar las transformaciones del mundo moderno. Algunos autores, más cuidadosos, hablan de la crisis del “marxismo clásico”, refiriéndose especialmente al llamado marxismo de la II y III Internacional. Yo, personalmente, estimo que todo esto es falso. Que lo que está en crisis (siempre ha estado en crisis) es el dogmatismo, son los modelos paradigmáticos y, en especial, la utilización

estática del modelo base-superestructura. Creo que lo importante para el marxista verdadero es su reconciliación con Prometeo: lo que Lyra Filho llamaba “pensar dialécticamente la dialéctica”.

Pienso en el proceso renovador historiográfico de Howsbam, Pierre Vilar o Joseph Fontana. Pienso en los aportes riquísimos que a partir de la Segunda Guerra Mundial han hecho a los estudios históricos las teorías desarrollistas, el estructuralismo, la prosopografía, la historia de las mentalidades, la historia cuantitativa, los avances hechos con los estudios de familias, la semiología, la sociolingüística como hallazgo histórico, y estimo que en sus aportes fundamentales nada de esto está reñido con el marxismo.

Acepto que existe el peligro de las desviaciones del camino correcto, a partir de estas y otras teorías: pero creo que es mucho más grave el peligro del estancamiento por la falta de información y análisis desprejuiciado de las nuevas ideas. Y quien se estanca está más desviado del camino correcto que aquel que se aparta, porque es posible retornar en el espacio, pero hasta ahora no se ha podido retomar en el tiempo.

Respecto del caso concreto de Cuba, creo que nuestra historia hay que repensarla íntegramente. Y que sin una historia real que permita el autorreconocimiento no es posible una política cultural.

—¿Algo más?

—Quizás, el agradecimiento definitivo a quienes me han ayudado en mi modesta carrera. Recordando sólo a los muertos, a mis maestros entrañables Rafael Altamira, Joaquín Xirau, Medina Echeverría, José Luciano Franco..., a mis amigos/maestros Raúl Roa, Juan Pérez de la Riva, Odilio Urfé González, Kico González Mántici, José Lezama Lima, Roberto Diago..., a los trabajadores de las bibliotecas como Carlitos Villanueva, cuyo nombre debería estar grabado en la Biblioteca Nacional, o María Teresa Freyre o Pancha Castañeda, y tantos otros trabajadores del silencio, que no sólo entregaban el libro que uno pedía, sino también aquel que uno no conocía, pero ellos sabían que era fundamental. Y también, ¿por qué no?, un recuerdo para Wenceslao, aquel negro casi centenario que en 1937 se sentaba todas las mañanas en la escalera de la Catedral de La Habana y que gustaba de contarme la historia de cada rincón habanero y me enseñó cómo se ve la vida desde el estrato más bajo de la sociedad... A todos ellos, y a muchos que hoy viven, debo lo que soy y la obra que he escrito.

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 2, Segunda época, La Habana, julio de 2006-2008, pp. 121-125.)

Alessandra Riccio, peridoista italiana interesada en la cultura cubana, realizó esta entrevista como corresponsal del periódico *L'Unita* en La Habana. Tomado de *Revolución y Cultura*, no. 9, La Habana, septiembre de 1989.

6

¿Qué queda del estructuralismo?

François Dosse

“El redescubrimiento del sujeto y la vuelta a la historia marcaron el período postestructuralista. Esas vueltas son verdaderas superaciones sólo para quienes supieron asimilar su programa”. Así se expresa el autor de este artículo mediante una detenida reflexión sobre uno de los movimientos más importantes en las ciencias sociales del siglo *xx*. François Dosse es historiador y autor de *Historia del estructuralismo*, tomo I: 1945-1966, tomo II: de 1967 a nuestros días; *El campo del signo*, Editorial El Descubrimiento, septiembre de 1991, y de *El canto del cisne*, de la misma Editorial, primavera de 1992.

El triunfo del estructuralismo en los años 50 y 60 resultó tan espectacular que se identificó con toda la historia intelectual francesa desde 1945. No había salvación fuera de lo que se presentaba, sobre todo, como una nueva mirada sobre el mundo y la producción simbólica de la sociedad. Momento cumbre del pensamiento crítico, expresión de una voluntad emancipadora de las jóvenes ciencias sociales en busca de legitimación sabia e institucional, el estructuralismo suscitó un verdadero entusiasmo colectivo de toda la intelectualidad francesa.

Luego, de repente, al rayar los 80, todo cambió: la mayoría de los héroes franceses de esta aventura intelectual desaparecieron y con ellos su obra, que enterró apresuradamente una nueva era, acentuando la impresión del final de una época. Se ahorró así el trabajo de duelo necesario para rendirle justicia a uno de los períodos más fecundos de nuestra historia intelectual.

Traducción: *Sophie Andioc.*

¿Milagro o espejismo? Para contestar esta pregunta es necesario una vuelta a esa página de nuestra historia. ¿Qué queda hoy de ella? Más allá del callejón sin salida de algunas orientaciones o de negaciones de principio, como las del sujeto o de la historicidad, buena parte de la lección estructural ha sido asimilada. Entre otras cosas, su gran enseñanza es que la comunicación nunca resulta transparente para sí misma.

LA VUELTA DE UN SUJETO TRANSFORMADO

Porque la lectura de los textos había dominado la era estructural, había borrado el sujeto y permitido la instalación en un universal abstracto, en un discurso sin sujeto. Los investigadores tenían que restituir lo que estaba en el texto y nada más. Con la vuelta hacia el sentido y ya no sólo hacia la forma, el sujeto vuelve a encontrar desde mediados de los años 70 un lugar central en el dispositivo reflexivo. El sentido ya no se reduce entonces al signo, ni el autor, al escriba; sino que vuelve, por tanto, al culto a un Sujeto Supremo que trona en su soberanía absoluta.

El problema planteado es repensar el sujeto después de los descubrimientos del inconsciente y de las determinaciones históricas y sociales, sin dejarlas de lado. Los filósofos del humanismo, como Sartre, habían resuelto la cuestión al afirmar que la existencia precede a la esencia. A partir de una articulación alrededor del principio de autonomía, Alain Renaut considera que hay que repensar el sujeto. Este humanismo apunta a pensar el estatuto de las diferencias sobre el fondo de lo invariable a partir del cual se manifiestan. Esto permitiría reanudar con la ambición de la primera generación, la cual tenía como meta volver a encontrar lo general detrás de lo singular.

UN SUJETO MULTIFACÉTICO E HISTÓRICAMENTE DETERMINADO

El pensamiento del sujeto no puede dejar de lado las diversas formas de condicionamiento, las formas de sojuzgamiento del sujeto. Está, en particular, la acumulación del freudismo reajustado por Lacan y que ya no permite pensar el sujeto como una unidad indivisible y transparente para sí misma, sino, al contrario, como una realidad múltiple, opaca. Por ende, no puede invocarse el sujeto sin fundamentarlo, olvidando que va más allá de los objetos de su deseo y que está fundamentalmente sometido al Significante: “Todos los que dicen: ¿El sujeto? ¿El sujeto? Igual que De Gaulle: ¡Europa! ¡Europa!, burlándose de Lecanuet, me parecen ridículos porque son palabras totalmente impensadas”.¹

Por otra parte, el tema no puede pensarse sin ser referido al contexto histórico que lo determina. El contexto, presentado en los años 60 como un dato vulgar, a-científico, es considerado de nuevo como un horizonte esen-

¹ Alain Renaut: Entrevista con el autor.

cial. Desde mediados de los años 70, el historicismo ya no es acosado como un vicio, como lo fue en la hora más brillante del estructuralismo. Lo más espectacular resulta el regreso de la historicidad dentro de la misma disciplina que había descartado su pertinencia: la lingüística, la semiótica.

Este regreso del punto de vista histórico no puede ser el de la misma historicidad que la existente antes de la fase estructuralista. La historicidad de la que se trata coincide con una crisis del sentido de la historia definido como progreso. Desde las conquistas estructuralistas, ya no puede pensarse la humanidad según el esquema de la anterioridad, el de las etapas que la llevan a un grado superior de su realización. El pensamiento estructural impuso definitivamente la idea de la equivalencia de la especie humana desde que existe.

En el terreno de la poética, Gérard Genette abre el texto a su dimensión histórica, asumiendo la noción de “transtextualidad”, definida como todo lo que relaciona, manifiesta o crea un texto con otros textos.² Esta noción implica la más amplia apertura histórica, aunque se limite al campo de la literatura. Gérard Genette abre un campo nuevo, el de la reflexión literaria sobre los tipos de discurso, los modos de enunciar, los géneros literarios de los cuales depende cada texto particular. La “architextualidad” desplaza, pues, el trabajo del crítico del nivel, de la descripción estructural, hacia la búsqueda de modelos, de tipos de discurso, de tipos de argumentación. Esta modelización tiene que tomar en cuenta la variación de los géneros dentro de una historicización de estos últimos, e implica, pues, una nueva conexión fuerte con la historia. Esta apertura al campo histórico resulta aún más radical en otro estudioso de la poética, compañero de Gérard Genette: Tzvetan Todorov, quien no sólo abre su perspectiva a lo histórico, sino que pasa los límites literarios para considerar, de forma más amplia, el terreno de las ideologías. Todorov va más allá de la concepción de los formalistas rusos, según la cual el lenguaje poético sería autónomo, estaría separado del lenguaje práctico, totalmente abstraído de todo condicionamiento histórico. Al contrario, Todorov le restituye a la literatura su función de comunicación y, por tanto, el hecho de que pueda constituir uno de los soportes privilegiados para hacer compartir valores, visiones del mundo. La dimensión genética puesta de manifiesto por quienes, como Lucien Goldmann, se negaban a abandonar la perspectiva histórica, terminó imponiéndose tardíamente en el transcurso de los años 80, desembocando en la creación en 1982 del ITEM,³ que reúne un equipo completo y cada vez más numeroso de especialistas de la literatura y que se dedica a una crítica denominada genética, interna y externa, de los textos literarios.

² G. Genette: *Pallimpsestes*, Ed. Le Seuil, 1982, p. 7.

³ ITEM: Instituto de los Textos y Manuscritos Modernos.

Este Instituto del CNRS funciona entonces como un cohete de varios pisos. Porque la genética textual se da como objetivo restituir una “tercera dimensión” del texto impreso, la de su proceso de elaboración y de la dinámica propia de la escritura; implica el estudio de los textos y antetextos, borradores, referencias, en su materialidad, una clasificación a partir de indicios. Louis Hay publica en 1979 una obra programática, *Ensayos de crítica genética*,⁴ en la cual hace converger alrededor del mismo objeto, el manuscrito, toda una serie de especialistas: estudiosos de la poética, psicoanalistas, sociocríticos. Las investigaciones sobrepasaron el ámbito de los estudios literarios y se abrieron a interrogantes acerca de la misma escritura, dirigidas al neurólogo, al neuropsicólogo, al epistemólogo, al paleógrafo... Es un segundo aspecto de la afiliación de estos grupos de investigaciones con el período estructuralista, con esa voluntad de desenclavar la crítica literaria, de hacerla comunicar con otras disciplinas, a menudo imprevisas. Esta nueva crítica, genética, permite renovar la lectura de los textos, restituyendo los procesos con los cuales se elaboraron. Por ende, participa en ese cambio mayor que provocó la ruptura estructuralista en su esfuerzo por restituir otras lógicas obrantes en un texto aparte de la linealidad.

LA ASIMILACIÓN DEL PROGRAMA

Si bien el estructuralismo no deja de alejarse del horizonte teórico desde 1975, no convendría, por ende, diagnosticar su coma profundo. Por cierto, cambios mayores transformaron el paradigma estructural o lo quebrantaron fuertemente. Las ambiciones desmedidas ya no sirven y se impone la modestia; también importa historizarla para determinar qué depende del orden de lo circunstancial, de una respuesta con vocación científica a un período preciso, sobrepasado, y, por otra parte, los avances que no pueden obviarse y que se realizaron gracias a la eferescencia teoricista de ese período estructuralista. La historia de un paradigma conquistador sigue el curso de una temporalidad que lo lleva hacia las cumbres, luego conoce la hora de los rendimientos decrecientes, para volver a encontrar después el cauce más tranquilo de una historia lenta y silenciosa. Por ende, no convendría pensar que toda esa agitación fue vana, que el fuego artificial ofrecido sólo resultó un señuelo.

De ello queda una época particularmente rica, fructífera, y enseñanzas que cambiaron, de manera duradera, nuestra visión del mundo y nuestro prisma de lectura. Esta dimensión no pertenece por definición al orden del sensacionalismo, sino que remite a las funciones digestivas, asimiladoras en el contexto del desarrollo de las ciencias sociales. La vuelta al estructuralismo debe, desde este punto de vista, evitar lo que preconizaba Althusser, siguiendo el consejo de Lenin, cuando decía que había que pensar en los extremos.

⁴ L. Hay: *Essais de critique génétique*, Ed. Flammarion, 1979.

Muy al contrario, esta alternancia de golpes torcidos hacia un lado (las estructuras solas), luego hacia otro (el individuo solo), tiene como efectos nefastos el no entender lo esencial: la interacción entre ambos, y el no reconocer los avances del período anterior, zona borrosa, opacada, voluntariamente desconocida para mejor echar arriba de ella la capa de plomo del olvido y de esta manera salir más libremente hacia una dirección opuesta; por supuesto, con el mismo terrorismo intelectual que prevalecía en el período anterior.

Por eso es de esperar, con Marc Guillaume, que podamos entrar “en la era geológica de las ciencias sociales a la que están acostumbradas las ciencias exactas”.⁵ Las ciencias sociales habrían conocido entonces con el estructuralismo la primera capa acumulada desde la de Auguste Comte; lo cual ya sería algo, y si se escudriña la actividad estructuralista en los años 80 por debajo de los efectos de la moda, se nota en efecto que sigue activamente e inspira todavía numerosos trabajos en todas las disciplinas: “es un fenómeno de escalas”, según Marcel Gauchet.

UN ESTADO DE ÁNIMO DURADERO

Hay que diferenciar, en fin, el fenómeno estructuralista como fascinación por un programa que promete unificar el campo de las ciencias humanas y las metodologías peculiares que han relevado esta esperanza en cada disciplina, según su objeto propio y su posición particular en el campo global de la universidad y de la investigación, con fenómenos de competencias disciplinarias, batallas por una posición de liderazgo, hegemonismos temporales, posiciones pilotos, alianzas tácticas que han abrasado el campo universitario alrededor del combate entre Humanidades y Ciencias Sociales, Modernidad y Tradición. Desde este punto de vista, el estructuralismo se ha identificado por el combate que encarnaba contra el conjunto de la historia intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XX: “Hay un espíritu estructuralista que me parece una enseñanza duradera que se confunde para mí con la enseñanza del siglo. No tiene nada que ver con el fracaso local o el agotamiento de los modelos estructuralistas tal y como funcionaron en las disciplinas particulares”.⁶

De una forma difusa pero profunda, una preocupación por el rigor, una voluntad de abarcar conjuntos significativos, animan el trabajo intelectual contemporáneo, y es la prueba tangible de la asimilación incontestable de una exigencia estructural, hasta por quienes sienten la necesidad de rechazar ese período y de proclamar su muerte definitiva.

Edgar Morin, quien combatió desde el principio el éxito estructuralista que calificó de señuelo en su pretensión insensata de disolver al hombre en

⁵ Marc Guillaume: Entrevista con el autor.

⁶ Marcel Gauchet: Entrevista con el autor.

categorías que se querían científicas, le reconoce méritos en cierto nivel al paradigma estructural-epistemológico. Admite tres aportes que remiten a esa corriente de pensamiento: el acento puesto en la idea de estructura, la crítica radical del “logos” occidental y, por último, la instauración de lo simbólico como instancia capital.⁷ Así, las modas, objeto de estudio privilegiado de los estructuralistas, pasan, mientras el estructuralismo se mantiene como un horizonte teórico mayor para muchos.

La diversidad de las aplicaciones del método estructural por disciplinas con objetos de estudio muy variados y por investigadores que se sitúan en extremos totalmente opuestos en el plano ideológico, como Jean-Marie Benoist en su vertiente liberal y Maurice Godelier en su vertiente marxista, muestra hasta qué punto el entierro con bombo y platillo del estructuralismo no debe hacer olvidar la fecundidad subterránea que subsiste de una revolución ya cumplida en lo esencial y que, después de sedimentar el campo de las ciencias humanas, se convirtió en una enseñanza de la cual ya no se habla después de realizada la asimilación.

(Tomado de *Debates Americanos*, no. 1, La Habana, enero-junio de 1995, pp. 80-84.)

⁷ E. Morin: “Ce qui a Changé deans la vie intellectuelle francaise”, en revista *Le Dèbat*, mayo de 1986, pp. 72-84.

De los autores

PHILIPPE ARIÈS. 1914-1984. Realizó investigaciones de historia al margen de una carrera no universitaria. Surgido de la historia demográfica (historia de las poblaciones francesas y de sus actitudes ante la vida, 1948), se interesó en los fenómenos intermedios entre lo biológico y lo mental (familia, muerte) y en sus consecuencias culturales (educación, tiempo histórico, religión popular). En 1978 fue elegido director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.

GUY BOIS. Nació en 1934. Graduado del Instituto de Estudios Políticos de París. Profesor de Historia Medieval en la Universidad del Franco Condado. Autor de diversos artículos y de un libro consagrado a los mecanismos de la economía feudal.

ANDRÉ BURGUIÈRE. Nació en 1938. Director de Estudios en la EHESS. Miembro del Comité de Dirección de los *Annales E. S. C.* Especialista en historia de la familia, ha codirigido una *Histoire de la famille* (2 vols., A. Colin, París, 1986). Especialista igualmente en historia de las ciencias sociales, ha publicado un *Dictionnaire des Sciences Historiques* (PUF, París, 1986); también numerosos artículos en diversas revistas francesas y extranjeras.

JEAN LACOUTURE. Nació en 1921. Licenciado en Derecho y Letras, diplomado de la Escuela de Ciencias Políticas. Gran reportero de *Le Monde*. Redactor en *Le Nouvel Observateur*. Encargado de cursos en el Instituto de Estudios Políticos de París. *Fellow* de la Universidad de Harvard. Creador de la colección "La historia inmediata" en la editorial Le Seuil. Autor de numerosas obras, entre las cuales se hallan *François Mauriac* (Le Seuil, 1979); *Pierre Mendès France* (Le Seuil, 1981); *De Gaulle* (Le Seuil, 1984, 1985, 1986) y *1962, Algérie, La guerre est finie* (Complexe, 1985).

EVELYNE PATLAGEAN. Nació en 1932. Profesora en la Universidad de París X-Nanterre. Publicó, entre otros títulos: *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV^e-VII^e siècles* (EHESS, Mouton & Co., La Haya-París, 1977); *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, VI^e-XI^e siècles* (Variorum, Londres, Reprints, 1981. Recopilación de artículos). Colaboró frecuentemente en los *Annales*. Sus investigaciones se han dedicado a la historia social, política y religiosa de Bisancio en los siglos X-XII, en una perspectiva de integración en la historia general del mundo cristiano de la época.

JEAN-MARIE PESEZ. Nació en 1929, catedrático de Historia, director de estudios en la EHESS, director adjunto del Centro de Historia y de Arqueología Medieval de Lyon II. Animó al equipo "Antropología del poblado medieval" del Museo de Artes y Tradiciones Populares. Arqueólogo, ha dirigido numerosas excavaciones de poblados y castillos medievales en Borgoña, Grecia y Sicilia, así como la publicación de las investigaciones correspondientes.

KRZYSZTOF POMIAN. Nació en 1934. Hace sus estudios, luego enseña en la Universidad de Varsovia (Polonia). Desde 1973, también en Francia. Director de investigaciones en el CNRS. Entre sus trabajos destacan: *Pologne, défi à l'impossible? De la révolte de Poznan à Solidarité* (Editions Ouvrières, 1982); *L'Ordre du Temps* (Gallimard, 1984); *Collectionneurs, connaisseurs et curieux. Paris-Venise au XVI^e-XVIII^e siècles* (Gallimard, 1987).

JEAN-CLAUDE SCHMITT. Nació en 1946. Es archivista-paleógrafo y catedrático de Historia. Director de estudios en la EHESS. Autor de numerosos artículos y obras, sus investigaciones en antropología histórica versan sobre las relaciones entre cultura popular y cultura de elite en la Edad Media, el estatuto y el culto de las imágenes y la gestualidad en la sociedad feudal.

PIERRE VILAR. Nació en 1906. Su verdadero nombre es Hérault Frontignon. Profesor del Instituto Francés de Barcelona de 1934 a 1936 y de 1945 a 1947; en 1965 fue nombrado catedrático de la Sorbona. Partiendo de las aportaciones del grupo de los *Annales* y de Labrousse, y combatiendo a la vez las corrientes del economicismo, el factualismo, el estructuralismo, llegó a su teoría de la historia total, entendida como una investigación científica del pasado, basada en la metodología marxista, capaz de enlazar dialécticamente los diversos niveles de la actividad social y de explicar los mecanismos del devenir progresivo de la humanidad. En este aspecto teórico se destacan: *Historia marxista, historia en construcción* (1975) e *Introducción al vocabulario del análisis histórico* (1980). Dedicado a la historia de España y dentro de ésta Cataluña (en especial, en el siglo XVIII), entre sus obras descuellan *Historia de España* (1947, con posteriores revisiones), *Crecimiento y desarro-*

llo (1965), *Ensayos sobre Cataluña del siglo XVIII* (1975) y, sobre todo, *Cataluña en la España Moderna* (3 vols., 1962).

MICHEL VOVELLE. Nació en 1933. Catedrático de Historia. Profesor titular de la Cátedra de Historia de la Revolución Francesa en la Sorbona (París I). Director del Instituto de la Historia de la Revolución. Especialista de historia social y de las mentalidades del siglo XVIII y de la Revolución. Ha publicado numerosos artículos y libros.