

ENTRE EL PROCESO Y LA DISCONTINUIDAD. EL TIEMPO
HISTÓRICO Y LAS RELACIONES TEMPORALES EN LA
HISTORIOGRAFÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 abril de 1981



“ENTRE EL PROCESO Y LA DISCONTINUIDAD. EL TIEMPO
HISTÓRICO Y LAS RELACIONES TEMPORALES EN LA
HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XX”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA

Presenta:

REGINA ZORRILLA GARZA

Director: Dr. Ricardo Nava Murcia
Lectores: Dr. Fernando Betancourt Martínez
Dr. Alfonso Mendiola Mejía

México, D.F.

2014

Entre el proceso y la discontinuidad. El tiempo histórico y las relaciones temporales en la historiografía del siglo XX

INTRODUCCIÓN	3
<i>Tiempo e historia: por qué hablar del tiempo</i>	3
<i>Tiempo y teoría: cómo se ha hablado del tiempo</i>	5
<i>Sobre este trabajo</i>	10
1. PROBLEMAS DEL NUEVO TIEMPO HISTÓRICO	13
<i>El concepto moderno de historia</i>	13
<i>La historia y su proceso</i>	21
<i>Historia y progreso</i>	29
<i>Historia intensiva: la solución a la diversidad</i>	36
2. PROFUNDIZACIÓN, PLURALIZACIÓN Y TIEMPO HISTÓRICO	42
<i>¿Por qué hablar de lo que tanto se ha hablado?</i>	45
2.1 Tiempo imperioso, tiempo múltiple y la larga duración	47
<i>La violencia del tiempo</i>	51
<i>¿Dónde está la historia?</i>	53
<i>Vigencia de las metáforas biológicas</i>	57
<i>La unidad en siglos y en épocas</i>	60
<i>La ilusión de lo mismo</i>	57
2.2 ¿Por qué “estructura contra historia”?	62
<i>La profundidad y la cronología</i>	65
<i>Reciprocidad y direccionalidad. El lugar de encuentro de las transformaciones</i>	69
2.3 “¿Y qué decir del cambio?”	77
<i>¿Y cómo pensar el tiempo?</i>	79
<i>“¿De cuál historia da cuenta Foucault?”</i>	84
3. INSUBORDINACIÓN, ALTERACIÓN DE LA OBSERVACIÓN Y TIEMPO HISTÓRICO	88
3.1 La simultaneidad de lo no simultáneo y la historia desde abajo	90
<i>La simultaneidad de lo no simultáneo y la alternativa de los primitivos</i>	91
<i>El contagio y la adaptación</i>	99
<i>La perspectiva del futuro</i>	102
<i>Lo revolucionario y la revolución</i>	105
<i>Lo interesante para la historia</i>	108
3.2 Discontinuidad y desjerarquización cultural desde la microhistoria	112
<i>La extravagancia del molinero, ¿cómo explicarla?</i>	116
<i>Oralidad y circularidad</i>	120
<i>Lo remoto y las grietas</i>	125
<i>Otra aporía de la continuidad</i>	128
APUNTES FINALES	133
BIBLIOGRAFÍA	139

INTRODUCCIÓN

Tiempo e historia: por qué hablar del tiempo

Justificar la importancia de hablar del tiempo histórico apuntando a la honda relación entre tiempo e historia no es, de entrada, pertinente. La afirmación de que el tiempo es fundamental para la historia bien podría tacharse de trivial.¹ Lo significativo, en todo caso, serían las distintas formas en que aparece el tiempo de la historia, según diferentes modos de pensar y escribir historia. Pero si además se considera el tiempo histórico como un descubrimiento propiamente moderno, inseparable del concepto moderno de historia, la relación entre tiempo e historia —y no sólo las maneras en que aparece el tiempo histórico— se abre a la problematización y a la historización.

Volver al lugar común y repetir que la historia ya no se escribe con mayúscula y que es ahora plural y democrática no termina —si acaso empezó— de informar sobre sus transformaciones durante el pasado siglo. La invocación de otro lugar común, el rechazo a una temporalidad lineal, tampoco advierte de lo que la habría suplido. O bien, un lugar común más oscuro, que el futuro es amenazador y el progreso es cosa del siglo antepasado, no esclarece mucho acerca de nuestro futuro presente.² Expresiones como *multiplicidad del tiempo* o *fragmentación del tiempo*, que refieren una condición de la historia reciente, llegan a usarse con la misma irreflexividad con que siguen utilizándose las nociones de *proceso* o *cambio*. En la novela experimental, en el cine posmoderno, en la historia reciente, *el tiempo se fragmentó*. Antes de preguntar qué es eso que se dice que pasó con el tiempo y de intentar esbozar los nuevos significados que adquiere la historia, hace falta una aclaración: si puede decirse que la historia o el tiempo histórico se fragmentaron es porque existe una historia y un tiempo histórico que fragmentar, es decir, un concepto de historia y un concepto de tiempo histórico cuyos campos semánticos es posible perfilar. Esta historia es la historia moderna que surge en Europa entre los siglos XVIII y XIX y este tiempo es el tiempo histórico que emerge con ella y que sólo se explica en función de ella.

Si me pregunto por el tiempo histórico en la historiografía —y no en otros productos culturales— es porque creo, siguiendo a Reinhart Koselleck, que la ascensión de la historia a instancia última en la modernidad está directamente ligada al lugar que el tiempo toma en ella. Pese a la pluralidad de significados y a la inestabilidad del concepto moderno de historia, una experiencia nueva del tiempo y la reflexión que la acompaña, son fundamentales para situar a la historia como la instancia que explica finalmente a los hombres. Los criterios comunes a la modernidad que

¹ En el prólogo a *Futuro pasado*, Karl-Georg Faber califica la afirmación de trivial. Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, p.13.

² Uso *futuro presente* y no simplemente *futuro* porque hago referencia al futuro de nuestros discursos y no al futuro real.

describe Koselleck, como el desarrollo de un futuro abierto, la experiencia de la aceleración y de vivir una etapa de transición, el reconocimiento de la simultaneidad de lo no simultáneo y de la perspectiva del historiador,³ así como los conceptos modernos por excelencia, como progreso, revolución o crisis, están cargados de experiencias temporales y de expectativas hacia el futuro, participando de un lenguaje fecundo en actitudes en torno al tiempo, sus dimensiones y sus relaciones. Si, también a partir de Koselleck, se considera que la palabra historia, según el campo semántico que comienza a abrirse a finales del siglo XVIII, es casi un neologismo,⁴ cabe preguntarse hasta dónde la historiografía del siglo XX prolongó esos significados y cómo los transformó. Si se puede hablar de una temporalización de la historia, ¿cómo ha sido y qué formas ha tomado en la historiografía del siglo XX?

Este trabajo, enfocado en la producción historiográfica,⁵ busca explorar interrogantes que competen a la misma historiografía, sin pretender resolver los enigmas en torno al tiempo en sí, o en sus concepciones físicas, astronómicas, psicológicas o de cualquier otro tipo. El tiempo del que hablaré es aquel que es deducible de un texto historiográfico. No para deducir de ahí las experiencias, sino para hablar de la historiografía en su calidad de producción escrita. El concepto de tiempo histórico, si puede llamarse así, es sumamente elusivo, sobre todo cuando se le aproxima desde la historiografía, que, en principio, no tiene por qué dar respuestas a *qué es el tiempo* ni a *cómo es el tiempo*. De cualquier modo, el desafío de un acercamiento al tiempo histórico no puede consistir en definirlo de una vez por todas, precisamente por tratarse de una pretensión que no es propiamente histórica. En las descripciones y argumentos que dan cuenta o registran lo simultáneo y lo no simultáneo, lo que se tiene por pasado, presente o futuro, aparecen posibilidades de un concepto de tiempo histórico. La conceptualización y ordenación temporal es susceptible a ser observada en metáforas, en la distribución de los hechos en la diacronía y en la sincronía, en la oposición establecida entre el tiempo y el espacio, así como en los términos cualitativos y cuantitativos con los que se hace referencia al tiempo al interior de los textos. Finalmente, en los conceptos, criterios, categorías y elementos que operan en los textos, sentando las bases de explicaciones o descripciones, pueden leerse formas específicas de relaciones temporales.

Desde luego que puede hacerse una aproximación al tiempo histórico a partir de otros textos de cultura, como sería un memorial, cargado de actitudes de orden temporal, o incluso un anuncio publicitario, que juega con los deseos y expectativas del público al que se dirige. Por no hablar de

³ Los criterios se desarrollan brevemente en el capítulo 1.

⁴ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 27.

⁵ Por producción historiográfica entiendo libros de historia en el sentido tradicional; en menor medida se incluyen trabajos de teoría y de filosofía de la historia.

los discursos políticos que, mientras no apelen al futuro, no tienen oportunidad de éxito.⁶ Me interesa en concreto la historiografía por el lugar que llegó a ocupar en ella el tiempo histórico en la modernidad. Es decir, pues el tiempo se hizo, de algún modo, competencia de la historia, me pregunto cómo han sido sus relaciones y cómo aparece el tiempo histórico en la historiografía. Más en concreto, me pregunto cómo aparece el tiempo histórico en ciertas obras historiográficas, producidas todas en la segunda mitad del siglo XX, pero antes de los años ochenta. Para entonces, las críticas a un tiempo histórico asociado a la modernidad —progresivo, acumulativo, lineal, etc.— ya se habían hecho escuchar, y la historiografía intentaba dar nuevas respuestas a problemas viejos y nuevos. La elección de las obras a estudiar se hizo en función de las conceptualizaciones que elaboran y las metodologías que plantean. Implícitamente se incluyen las condiciones que en diferentes momentos están disponibles y que permiten que se escriba una cosa y no otra. Me gustaría, al fin, explicitar algunas posibilidades semánticas del concepto de historia y algunas maneras en que la historiografía piensa al tiempo histórico y da orden a relaciones temporales. De por medio hay una interrogación respecto a la “modernidad” de las conceptualizaciones, en el sentido de qué tanto participan de semánticas y modelos modernos y qué tanto y cómo se separan de ellos. Esto me parece una parte fundamental del trabajo pues casi en todos los casos que analizo se manifiesta un firme propósito de abandonar un modo de hacer las cosas y de hacer una historia “nueva” o “diferente”, una actitud, quizás, demasiado moderna.

Tiempo y teoría: cómo se ha hablado del tiempo histórico

Koselleck introduce *Futuro pasado*, publicado por primera vez en 1979, reconociendo que la pregunta por el tiempo histórico es de las más difíciles que puede hacerse la ciencia de la historia.⁷ El desafío radica en que las fuentes del pasado no nos informan explícitamente sobre él.⁸ Más esto no significa que no puedan ensayarse respuestas. Koselleck propone la siguiente hipótesis para deducir el tiempo histórico: en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, o entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, se puede “concebir algo así como el <<tiempo histórico>>”.⁹ Los análisis de *Futuro pasado* estudian testimonios a los que se les atribuye una elaboración de experiencias del pasado en determinada situación, así como discusiones de expectativas, esperanzas y pronósticos acerca del futuro. En cómo se coordinan unas y otras,

⁶ Koselleck dice que desde el siglo XIX es difícil ganar legitimidad política si no se es *progresivo*. Reinhart Koselleck, *Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, 2002, p. 230.

⁷ Él —o su traducción— dice “ciencia de la historia”. No me interesa entrar en la discusión acerca de si la historia es o no ciencia; dejo la expresión para indicar que la pregunta se hace desde la producción o teoría historiográfica.

⁸ Koselleck, *Futuro pasado*, *op. cit.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

experiencias del pasado y expectativas en torno al futuro, puede aparecer el tiempo histórico. Pero, en concreto, ¿qué implican las expresiones espacio de experiencia y horizonte de expectativa? La experiencia es un pasado presente: se tiene cuando los acontecimientos han sido asimilados y, por tanto, pueden recordarse. Tiene la característica de incorporar la experiencia ajena, transmitida por generaciones e instituciones. Por su parte, la expectativa es el futuro hecho presente, apunta al todavía-no que está por descubrirse. Si la experiencia es espacial es porque reúne una totalidad de presentes simultáneos que provienen de diferentes tiempos, y si a la expectativa le compete el horizonte es porque aunque vea su línea, mientras más se acerca, aquélla se aleja más. Aunque no existe una sin la otra, estas categorías no se reflejan a sí mismas ni son simétricas.¹⁰

Ahora, una vez deducido el tiempo histórico a partir de la relación entre experiencias y expectativas, ¿cómo hablar de él? Definir qué se pregunta cuando se pregunta por el tiempo es una cara del problema; lograr hablar del tiempo constituiría la otra. Muchos de los términos empleados para hablar del tiempo histórico son préstamos de otros ámbitos de conocimiento con un contenido metafórico importante, por ejemplo: *movimiento*, de la física, *decadencia*, de la biología, *revolución*, de la astronomía, entre otros. Para tematizar el tiempo histórico, dice Koselleck, la alternativa es aplicar medidas y unidades de tiempo según su concepción natural, como serían *duración*, *inflexión*, *velocidad*, *rapidez*, *retraso*, e incluso términos como *presión* o *variabilidad*.¹¹ Sin embargo, aunque se recurra a metáforas o unidades que provienen de otros campos de conocimiento, cuando se aplican estos términos a los elementos de la realidad social desde un punto de vista histórico, la combinación resultará en un tiempo propiamente histórico.

Koselleck parte de que en la modernidad, conceptos como historia y progreso comienzan a llenarse de experiencias temporales que son observables en el lenguaje. Al mismo tiempo, estos conceptos, según las nuevas semánticas que van adquiriendo, condicionan las experiencias. En ese sentido, incluso los acontecimientos tienen una dependencia del lenguaje: “Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística”. De modo que la coincidencia no es plena: “Las estructuras prelingüísticas de la acción y la comunicación lingüística, en virtud de la cual se instauran los acontecimientos, se entrecruzan mutuamente sin llegar a coincidir totalmente”.¹² Experiencia y lenguaje no pueden separarse una de otro. La historia conceptual se une a la historia social porque se parte del

¹⁰ *Ibid.*, pp. 332-357.

¹¹ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹² *Ibid.*, p. 287.

presupuesto de que los conceptos estudiados hablan sobre experiencias sociales, políticas e históricas que, a su vez, se alimentan de los mismos conceptos.

Rolf Reichardt, discípulo de Koselleck, le criticó a *historia/Historia* estar demasiado cargada hacia una élite cultural: los análisis semánticos se enfocan en pensadores, sin conseguir un balance en el uso de las fuentes.¹³ Existe un problema que ciertamente no fue ignorado por Koselleck: los espacios de experiencia y los horizontes de expectativas no son compartidos por diferentes niveles o grupos sociales. Entre culturas pasa lo mismo. Inclusive los países modernos por excelencia tuvieron desarrollos diferentes entre sí y sus historias dan cuenta de experiencias y expectativas diversas. Aún si los trabajos de Koselleck se concentran en pensadores europeos, la ventaja de trabajar con las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativa es que pueden acoplarse a textos diversos sin necesariamente extrapolar los resultados que puedan deducirse en un nivel o grupo cultural. Por otra parte, conviene interrogar la capacidad de las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativa para interpretar fuentes historiográficas que no sean precisamente de historiografía moderna. Aunque se supone que son universalizables, en *Futuro pasado* Koselleck trabaja sobre todo la historia premoderna del centro de Europa, en concreto del Sacro Imperio Romano Germánico, y la historia moderna de Europa central. Tal vez la pregunta sería qué tan eficaces resultarían para estudiar la historia hoy o, mejor, cómo funcionarían.

En términos muy distintos, el historiador y filósofo Krzysztof Pomian elabora sus respuestas a la pregunta por el tiempo de la historia. En 1984 publicó un libro calificado por él mismo de enciclopédico y titulado *El orden del tiempo*. Si bien su prioridad es el “tiempo mismo”,¹⁴ dedica poco más de la mitad de la obra a problemas de orden historiográfico, ocupándose en gran medida de obras de historia y de filosofía de la historia. Al final del libro, Pomian esboza una serie de criterios que hacen pensable al tiempo, es decir, a través de los cuales se da una “explicitación de la idea del tiempo”. El tiempo de la historia es uno más de los que pueden deducirse de estos criterios comunes —pues también sirven para los tiempos de otros campos de conocimiento—, pero ciertamente es el que el autor más problematiza. Expongo brevemente los criterios. Primero: la realidad del tiempo está fundada en el cambio, entendido como el movimiento aparente. Segundo: para hacer surgir el tiempo del cambio —del movimiento aparente—, ha de haber varios cambios no demasiado alejados entre sí. Tercero: el tiempo sólo emerge a partir de la multiplicidad de cambios cuando existe una instancia que coordina los cambios. Esta instancia obra sobre los

¹³ Antonio Gómez Ramos, Introducción a Koselleck, *historia/Historia*. *op. cit.* p. 19.

¹⁴ Krzysztof Pomian, *El orden del tiempo*, Madrid, Ediciones Júcar, 1990, p. 20.

cambios operando representaciones e integrándolos en lo que llamaríamos relaciones temporales. Las instancias serían las ciencias o los ámbitos de la sociedad que organizan los cambios. Cuarto: la coordinación de cambios requiere la emisión de señales por parte de la instancia coordinadora. La escritura sería una portadora de signos que manifiesta la organización de los cambios. Y por último: las señales emitidas por la instancia coordinadora pueden establecer relaciones temporales entre los cambios, que conforman una multiplicidad, o entre sus representaciones, y esto porque la instancia coordinadora funciona de acuerdo a un programa, a un “conjunto de instrucciones inscritas en un soporte material bajo forma de secuencia lineal de señales-signos”.¹⁵ En resumen:

El objeto que designa, pues, la palabra <<tiempo>> es una coordinación de varios cambios reales (y, entonces, no demasiado alejados unos de otros) o representados, realizada por una instancia que produce, a tal efecto, señales o signos, conforme a un programa dado por adelantado.¹⁶

Si el tiempo de la historia se hace pensable a partir de esta coordinación de cambios, operada por una instancia que produce una escritura, que en este caso sería la historiografía, queda pendiente definir cómo sería la instancia coordinadora y de acuerdo qué “programa” se coordinarían los cambios. Pomian plantea el problema de la instancia coordinadora en la historia del siguiente modo:

¿Qué pasa, entonces, con el tiempo de la historia? ¿Existe una instancia que coordina su pasado, su presente y su futuro conforme a un programa establecido de antemano, y que sea, por relación a la historia, lo que un director de orquesta con su partitura lo es por relación a la obra que se ejecuta bajo su dirección?¹⁷

La respuesta de Pomian es que sí existió una instancia que coordinaba los cambios de acuerdo a un programa, pero que no existe más. Hasta antes de que las ciencias sociales desplazaran a la historia y a sus filosofías de la historia, se creía que había efectivamente una instancia coordinadora de la historia, así como un tiempo global que abarcaba el pasado, presente y futuro. Esta instancia reconstruiría el programa establecido de antemano, determinando el lugar del presente en el conjunto de la trayectoria del género humano.¹⁸ Según Pomian, ahora es sólo el historiador quien coordina los cambios, sin ayuda de ningún programa.

El tiempo, como coordinación de cambios, sería una relación o, más exactamente, una “clase de relaciones cualitativas y cuantitativas”.¹⁹ Por sí mismo, entonces, el tiempo no es observable. Lo que se vería, en todo caso, son los cambios que hacen surgir el tiempo, la instancia que coordina esos cambios y la escritura producida por la instancia coordinadora donde se da cuenta de esos

¹⁵ *Ibid.*, pp. 385-386.

¹⁶ *Ibid.*, p. 387.

¹⁷ *Ibid.*, p. 389.

¹⁸ *Ibid.*, p. 390.

¹⁹ *Ibid.*, p. 387.

cambios. Pensar el tiempo histórico como una serie de relaciones parece, de entrada, viable y productivo, pues al no comprometerlo a una definición rígida, se vuelve posible deducirlo de cualquier fuente historiográfica. Los elementos visibles mediante los cuales puede deducirse —el cambio, la instancia coordinadora y la escritura— resultan mucho más problemáticos. En la punta del iceberg de estos problemas se asoman dos preguntas: exactamente qué designa la palabra cambio y cómo pensar la realidad de estos cambios. Por otro lado, incluso si la historia no se escribe de acuerdo a un programa establecido de antemano, ciertamente, en la escritura de la historia, entran en juego reglas que no permiten depositar todo el peso de la instancia coordinadora en un historiador, como si, además, se tratara de un sujeto externo a la historia. Dejo estas y otras preguntas en suspenso, pues las retomaré en diferentes puntos del trabajo, y paso a las propuestas que da Pomian para hacer un acercamiento a los aspectos visibles del tiempo.

Cuatro categorías permiten “visualizar” el tiempo: la cronometría, la cronografía, la cronología y la cronosofía. De las primeras dos no hace falta hablar; la cronología y la cronosofía, aunque no son exclusivas del tiempo de la historia, sí le son afines. La cronología produce a la vez un tiempo cualitativo y cuantitativo. Si bien se basa en unidades temporales de un tiempo astronómico, como los días, y en ese sentido es cíclica, pues cada unidad es igual a la anterior, las divisiones más importantes de la cronología son aquellas que no provienen del tiempo astronómico sino que obedecen a una separación cualitativa. La más obvia es la fecha fundadora en una cultura, que llega a ocupar el eje del antes y después: por ejemplo, sin ir más lejos, el año cero que marca el antes y después de Cristo. Las cronologías abarcan largos períodos que suelen separarse entre sí, también por atribuciones cualitativas. Aunque uno pueda trasladarse en las cronologías y hacer cortes en diferentes puntos, toda la información que abarca se refiere al pasado, el futuro sólo queda sugerido, pero no es un problema de su competencia.

La cronosofía sí hace una interrogación acerca del futuro y busca representarlo de manera verídica. Como término genérico, la cronosofía “abarca las muy diferentes prácticas y obras que tienen que ver con sus horizontes temporales, los fines a los que apuntan y los medios utilizados para desvelar el futuro”.²⁰ Pero no sólo le interesa el futuro: todas las cronosofías quieren aprehender las trayectorias de la historia y no solamente un fragmento, ya sea pasado, presente o futuro. Aunque las cronosofías pueden basarse en hechos, éstos no les bastan. Para hablar sobre el futuro, en el caso de la historia, las cronosofías se justifican apoyándose en el conocimiento del pasado; ejemplos de cronosofías históricas son las filosofías de la historia e incluso las teorías

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

económicas que buscan planificar el desarrollo. Por lo tanto, no todas las historias son cronosóficas ni todas las cronosofías son históricas. Dado que la cronosofía se cree conocedora del desarrollo de lo que observa, intenta definir la “topología” del tiempo global de la vida individual, de la historia de los hombres o del universo partiendo de sus relaciones entre el pasado, el presente y el futuro.

La “topología” de una cronosofía, de acuerdo a Pomian, puede definirse como cíclica, lineal o estacionaria o como una combinación de las tres. Restaría definir su dirección o determinación: puede ser ascendente o descendente; los cambios pueden aparecer como positivos o negativos; se pueden pensar en términos de crecimiento o descenso, progresión o regresión, auge o decadencia, entre otros. Y al definir estas variables, escribe Pomian, se está haciendo un juicio de valor sobre el tiempo en cuestión y tomando una actitud en torno al pasado y al futuro.²¹ Esto cuando se trata de cronosofías cíclicas o lineales, pues el tiempo estacionario es aquel que aparece sin dirección o determinación.

Según el diagnóstico que hace Pomian sobre su actualidad, la historia rechaza las nociones de continuidad y dirección. Lo que acompaña a este rechazo, añade, es el retorno de un tiempo estacionario-reversible.²² De alguna manera, este tiempo estacionario-reversible coincide con lo que François Hartog ha llamado presentismo. En el 2003 Hartog publicó *Regímenes de historicidad*, en donde desarrolla una herramienta heurística, el régimen de historicidad, —presentada por primera vez en 1983—, y plantea una hipótesis: vivimos en un régimen presentista, esto es, dominado por la categoría del presente.²³ En otras palabras, de acuerdo a su diagnóstico, la manera en que se articulaban el pasado, el presente y el futuro en el régimen moderno de historicidad ha perdido evidencia. El objetivo del régimen de historicidad es interrogar las experiencias del tiempo, especialmente ahí donde el pasado, el presente y el futuro entran en conflicto. El uso del régimen no tiene porqué limitarse a la historia moderna y, de hecho, según Hartog, está equipado para volver inteligibles experiencias del tiempo dentro y fuera del mundo europeo u occidental. Además, la interrogación que hace el régimen puede dirigirse a diversos textos culturales: a lo microhistórico o lo macrohistórico, a una biografía, a un clásico de la literatura, a la arquitectura de un centro urbano, entre otros objetos. De la construcción de un régimen, pues es producto de la observación de un historiador, puede derivarse un orden de tiempo específico, bajo el cual ciertos comportamientos, acciones y formas de historiografía son factibles, mientras otras lo son menos.

Sobre este trabajo

²¹ *Ibid.*, p. 16.

²² *Ibid.*, p. 21.

²³ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

Esquemáticamente, un rechazo a la continuidad y a la dirección del tiempo de la historia habla de la crisis del régimen de historicidad moderno, pues era precisamente éste el que se servía de estas nociones, entre otras, para articular las relaciones entre pasado, presente y futuro. Es decir, Pomian y Hartog, cada cual según sus términos, dan cuenta de que ciertas formas de temporalidad propiamente modernas han sido rechazadas, como dice Pomian, o bien, han perdido su evidencia, según lo expresa Hartog. Es legítimo preguntarse, entonces, qué tipo de relaciones temporales toman el lugar de lo que ha sido rechazado y puesto en tela de juicio. Hartog responde justamente con la hipótesis del régimen presentista. Por su parte, Pomian hace un análisis pormenorizado de diferentes modos en que se coordina el tiempo en la historiografía del siglo XX, mostrando qué tipo de relaciones temporales toman el lugar de lo que ha sido puesto en duda. El primero se remite sobre todo al ámbito de la experiencia del tiempo —si bien ésta se deduce de textos escritos u otro tipo de textos culturales— y el segundo a los elementos de la misma escritura de la historia. De alguna manera, los análisis de este trabajo coinciden con los análisis que lleva a cabo Pomian en su ambicioso libro. Sin embargo, el punto de partida, si bien no necesariamente incompatible con el de Pomian, no puede ser el mismo. Mientras que Pomian parte de que los diferentes tiempos —histórico, físico, psicológico, etc.— son reales e irreductibles y no es aceptable privilegiar uno sobre otro, este trabajo parte precisamente de que el tiempo histórico fue, sin lugar a dudas, privilegiado en la modernidad. Siguiendo las tesis de Koselleck, puede afirmarse que el tiempo histórico adquirió un grado de abstracción tal que la realidad humana llegó a pensarse como histórica.

En un artículo publicado a fines de los años cincuenta, Fernand Braudel reflexionaba en torno a lo ineludible del tiempo histórico; decía, “El historiador no sale nunca del tiempo de la historia, este tiempo va adherido a su pensamiento, como la tierra a la azada del jardinero. Sueña, desde luego, con evadirse”.²⁴ A nosotros quizás nos parezca razonable decir que nada escapa a la historia y que su tiempo abarca toda la realidad humana. Al afirmar esto, esta misma conciencia histórica aguda nos impediría ignorar que nuestro enunciado también es histórico y ¿eso no lo abriría a una posible pérdida de vigencia? En otras palabras, si es posible que el tiempo histórico ineludible que se prendía a Braudel ha dado lugar a otras maneras de experimentar y pensar el tiempo y la realidad, ¿cómo han sido?

En el primer capítulo de este trabajo expongo las tesis de Koselleck a las que he hecho alusión. En general, se trata de una reflexión acerca del concepto de historia que surge en la modernidad y del tiempo histórico que lo acompaña. Por tratarse de conceptos nuevos, los

²⁴ Fernand Braudel, “Historia y sociología”, *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica, 2002. p. 172.

problemas que se le presentaron a la historia entonces fueron igualmente nuevos. Subrayando el peso del tiempo histórico en la historia moderna, ahondo en algunos de estos problemas y en soluciones que se les han dado. Aquí también se ve cómo las relaciones temporales que se establecen en la filosofía de la historia y en la historiografía moderna implican órdenes y jerarquías específicas en cuánto a qué y cómo es lo histórico. Aunque toda la realidad humana, pasada, presente y futura encuentra su lugar en la historia en su dimensión abstracta, las atribuciones de carácter temporal que se le dan a algunos objetos, grupos o individuos los hacen más o menos históricos.

Una vez expuesta la amplitud semántica del concepto de historia en la modernidad, así como los criterios en los que se apoya y de los que se nutre, paso al análisis de algunas obras que, de manera directa o indirecta, de modo explícito o implícito, problematizan el tiempo histórico según se pensó en la modernidad. El segundo capítulo contiene el análisis de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Fernand Braudel, publicado por primera vez en 1949,²⁵ de *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de Georges Duby de 1978,²⁶ y se cierra con la lectura de *La arqueología del saber* de Michel Foucault de 1969.²⁷ Las primeras dos obras, con la puesta en marcha de las categorías de *larga duración* y de *estructura*, llevan a cabo una profundización y pluralización del tiempo histórico. El que, como obras, sean también acontecimientos, es parte de lo que hace pertinente estudiarlas, pues han sido retomadas una y otra vez en la historiografía, sobre todo *El Mediterráneo* de Braudel. Y no sólo eso: su lectura no siempre se ha detenido en algunos problemas aquí considerados, ligados a la *continuidad*, al concepto de *cambio* y a la noción de *movimiento* en la historia. *La arqueología del saber* tiene dos funciones en el trabajo: como una propuesta de relaciones temporales alternativas para la historia y como crítica a modos de conceptualizar el tiempo de la historia. En el tercer capítulo se analiza *Rebeldes primitivos* de Eric Hobsbawm de 1968²⁸ y *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg de 1978.²⁹ Un abismo separa a estas dos obras y, sin embargo, en ambas se opera una especie de ampliación del tiempo histórico para incluir a los sujetos subalternos de la historia. Los problemas que se tratan aquí tienen que ver sobre todo con las jerarquías que estableció el tiempo histórico moderno.

²⁵ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

²⁶ Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Ediciones Petrel, 1980.

²⁷ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2011.

²⁸ Eric J. Hobsbawm. *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, 1971.

²⁹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Ediciones Península, 2010.

1. PROBLEMAS DEL NUEVO TIEMPO HISTÓRICO

Las problemáticas historiográficas de las que hablo en este trabajo están atadas —ya se verá cómo y en qué medida— a problemas derivados de un concepto moderno de historia. Hace poco más de doscientos años comenzaron a perfilarse las posibilidades semánticas de un nuevo concepto de historia cuya vigencia en la actualidad no está decidida. Ciertamente el concepto se ha repensado y su muerte ha sido anunciada en más de una ocasión, pero la puerta que se abrió con este concepto es demasiado ancha y los problemas que invitó no dejan de asomarse. Koselleck dice que pese a su ambigüedad, o justamente debido a ella, nadie renuncia en serio al concepto de historia.³⁰ La dispersión de sus sentidos, desde la Ilustración hasta ahora, no habla en contra de la resistencia del concepto, sino a favor de la amplitud que lo ha caracterizado. Que pueda usarse el término historia para referirse a tantas cosas y desde situaciones tan diversas, es gracias a que adquiere un carácter abstracto y una capacidad semántica plural. Sin embargo, aun cuando algunas de las posibilidades y los problemas del concepto moderno de historia, según se formuló entre los siglos XVIII y XIX, no han desaparecido, la historia de hoy no juega en el mismo campo semántico que la de ayer. Ante esta aparente obviedad, cabría plantear cuándo y cómo mudó la historia de cancha y de reglas. En este trabajo, tomaré otra vía. Partiendo de que el tiempo histórico, como una nueva experiencia moderna y como un concepto en cierta medida observable, es constitutivo del concepto moderno de historia, me pregunto qué formas toma y qué lugar ocupa en ciertas obras-acontecimientos historiográficos de la segunda mitad del siglo XX. Antes de explorar esta pregunta en los siguientes dos capítulos, me interesa exponer en este capítulo cómo son los nuevos conceptos de historia y de tiempo histórico que surgen en el periodo de 1750 a 1850, según los estudia Koselleck, para señalar las posibilidades, condiciones y problemas específicos a los que dan entrada. El tiempo histórico es, siguiendo las tesis de Koselleck, un descubrimiento de la modernidad que va de la mano al surgimiento del concepto moderno de historia, nutriéndose de él y nutriéndolo. Los problemas de la historia moderna se despliegan en el suelo de un tiempo histórico recién descubierto, que, a su vez, encuentra nuevas formulaciones y plantea nuevos problemas para la historiografía.

El concepto moderno de historia

Para empezar, referirse al término historia como concepto se debe a que los conceptos no remiten a algo permanente o unívoco que podría sugerir, por ejemplo, una idea, pues participan de la misma historicidad de los discursos que los conforman. Por esta razón, no viven aislados en sus

³⁰ Koselleck, *historia/Historia*, *op.cit.*, p. 152.

formulaciones lingüísticas, sino que se modifican según sus interacciones en ámbitos no lingüísticos. Los conceptos guardan tanto elementos sincrónicos como elementos diacrónicos, resultando en una necesaria asincronía semántica:³¹ “En definitiva, en un concepto se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación diversas, los que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos (esto es, vuelve sincrónico lo diacrónico)”.³² José Elías Palti, en la introducción a *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, señala que la característica distintiva de todo concepto es que trasciende su contexto original y se proyecta en el tiempo.³³ Si bien esto podría decirse de la escritura en general, el énfasis aquí está puesto en que los conceptos, como articuladores de diferentes dimensiones temporales, permiten observar sus variaciones, apuntando siempre a los puntos de fuga por los que su campo semántico puede extenderse. El concepto de historia, desde luego, no es la excepción. El pequeño libro *historia/Historia* puede considerarse —entre otras cosas, pues es también teórico— una historia del concepto moderno de historia. Apareció originalmente como un texto introductorio al diccionario *Conceptos históricos fundamentales*, editado por Koselleck, Otto Brunner y Werner Conze. Aquí, Koselleck expone las múltiples dimensiones que se le van abriendo al campo semántico de historia desde la segunda mitad del siglo XVIII. En resumidas cuentas y sin que esto atente contra la amplitud del concepto, puede decirse que entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, la historia, haciendo de su competencia el pasado, el presente y el futuro, se volvió un concepto capaz de regular y orientar la acción humana, remitiéndola siempre a un proceso abarcador, que es el de la misma historia, pensada como proceso. Historia llegó a ser lo que sucedió en el pasado, más cómo se expone lo sucedido, más lo que es deseable que ocurra en el futuro. La conexión entre las tres dimensiones temporales, pero también la posibilidad de distinguirlas, se convirtió en un problema a resolver por parte de un observador que, a su vez, sorteaba las dificultades de reconocerse como partícipe del proceso temporal al que pretendía darle verdad y sentido.

En lengua alemana, el término historia pasó por dos circunstancias que informan sobre la transformación de su campo semántico. Primero, el colectivo singular (*Geschichte*) reemplazó el uso plural (*die Gescichte*), indicando la inclusión de varias historias en una. Y segundo, se da una fusión entre la historia (*Geschichte*), como lo que acontece, y la Historia (*Historie* del latín, usado

³¹ José Palti Elías, introducción a Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, p. 15.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

en lengua alemana), como su indagación o relato.³⁴ En la segunda mitad del siglo XVIII, la historia como colectivo singular (*Geschichte*), habiendo absorbido a la Historia (*Historie*), adquiría la función de “aglutinar una serie de eventos en un todo coherente”.³⁵ Desde entonces, el término *historia* reunió, por un lado, una variedad de historias y, por otro, lo sucedido y lo que se dice de lo sucedido. No sólo se trataba de sumar partes, sino que la historia había de hacer un esfuerzo por aprehender la realidad —construyéndola— en un todo abstracto que recoge y guía la experiencia de los hombres. De tal modo que la historia adquiere cierto grado de autonomía, como si actuara por sí sola. De ello da cuenta que la historia se volviera sujeto de sí misma. Es decir, hasta entonces la palabra historia solía ir acompañada del sujeto cuya historia refería, por ejemplo, un país o un personaje. La historia, pues abarcaba todas las historias, comprendía también el mundo que los hombres viven y experimentan: la realidad efectiva que la historia intenta conectar incluye también a la realidad histórica de la que los hombres participan. Y al lado de la experiencia humana, de la vida en la historia, estaba la reflexión sobre el nuevo concepto, mediante la cual se aprendía a comprender esa nueva realidad.³⁶ Así, historia “se convirtió en el concepto englobador, supracientífico, que obligaba a llevar la experiencia moderna de una historia que actúa por sí misma a la reflexión de los hombres que la ejecutan o la padecen”.³⁷ Una consecuencia de la nueva autonomía de la historia, nutrida tanto de la experiencia y de la reflexión sobre la misma realidad histórica, es que el tiempo que comienza a vivirse y pensarse era ahora un tiempo propiamente histórico.

El nacimiento de la expresión filosofía de la historia habla de la nueva vocación reflexiva de la historia y de su nueva independencia científica. Esta entrada en lo filosófico no era de ninguna manera obvia, dice Koselleck. Habiendo tratado con lo individual y lo contingente, estando siempre enmarcada por la retórica y la filosofía moral, y dependiendo de la teología y la jurisprudencia, fue sólo gracias a la filosofía de la Ilustración que la historia pudo hacerse de un “dominio específico de sus objetos”.³⁸ La formación de la filosofía de la historia da cuenta y fundamenta el nuevo estatuto de la historia. Apoyándose en la reflexión filosófica, la historia pudo aspirar a una verdad superior que hasta entonces no tenía garantizada. Para lograr esto, no podía limitarse a exponer hechos según una cronología, sino que había de encontrar el orden y unidad interna de los sucesos, que, al mismo tiempo, tenía que coincidir con la realidad efectiva. En su tarea de establecer el sentido de la

³⁴ Koselleck, *historia/Historia*, op. cit., p. 27.

³⁵ *Ibid.*, p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁸ *Ibid.*, p. 47.

historia mediante su exposición, las filosofías de la historia, en concreto las filosofías idealistas, promovieron la unidad de la historia basándose en dos elementos: su extensión en el tiempo y el modo de su movimiento.³⁹ Pues la historia abarcaba todas las acciones humanas en sus tres dimensiones temporales, la filosofía de la historia había de darle unidad y sentido a esa nueva realidad, reflexiva y efectiva. Esto se tradujo en un tiempo nuevo propiamente histórico al que se le atribuyeron formas y movimientos específicos, propios del orden y la unidad a los que debía aspirar la historia.

Koselleck señala tres criterios indicativos de cómo se liberaba un nuevo tiempo histórico que, junto a la reflexión histórico-filosófica, llevaron al nuevo concepto de historia. El primero de ellos es la introducción, por parte de la filosofía de la historia, del axioma de la unicidad. De éste depende el progreso y es mediante el cual las historias individuales se integran en una historia única. Los filósofos de la historia buscaban una unidad que superara el nexo causal de los acontecimientos: eso que era común a los acontecimientos y que no era solamente su nexo causal era el nuevo tiempo histórico.⁴⁰ El segundo criterio es la disolución del potencial de pronóstico de las historias. La función de ser maestra de vida pierde fuerza cuando las situaciones que se presentan no comparten semejanzas con las situaciones del pasado y, por tanto, no se pueden aplicar conclusiones similares a las del pasado en situaciones del presente. Si el pasado deja de ser guía en el presente, el futuro también se piensa como un campo abierto a la novedad, a lo no conocido y a lo no experimentado. Al futuro se le atribuyó la responsabilidad de dictar comportamientos más que al pasado. Es decir, las conductas comienzan a modificarse partiendo del inminente juicio que ejecutará un futuro probablemente mejorado gracias al progreso. El concepto de historia, así, amplía su semántica incorporando una invitación a la acción de cara al futuro. Si la historia ya no permite realizar pronósticos a partir de analogías con el pasado, el rango del pasado también se ve alterado. Y en esto consiste el tercer criterio: el pasado deja de ser algo paradigmático pues está envuelto en el mismo proceso temporal de la historia y avanza y se transforma con ella.⁴¹

La formación del concepto moderno de historia va de la mano a una reconfiguración de los estatutos del pasado, el presente y el futuro. El debilitamiento de la relación paradigmática que existía del pasado al presente, donde el pasado funcionaba como dispensador de ejemplos, es una muestra de las modificaciones que sufren estas relaciones. Podría decirse que el nuevo paradigma se describe a partir de lo que Koselleck llama el crecimiento del abismo entre el espacio de experiencia

³⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁴¹ *Ibid.*, p. 79.

y el horizonte de expectativa. El presente pasado —la experiencia— y el presente futuro —la expectativa— dejan de corresponderse y de producir situaciones consideradas análogas. La historia pensada como un desarrollo abarca lo pasado de las experiencias y lo futuro de las expectativas en una unidad que, sin embargo, es enfática de la diferencia entre el pasado, el presente y el futuro. Una tarea en manos de los filósofos de la historia era precisamente conciliar la unicidad de la historia con la posibilidad de distinguir el pasado del futuro, de marcar la ruptura entre uno y otro. Para resolver este problema, la historia se estudiaba como una totalidad con un curso determinado y una dirección que va del pasado al futuro.

Desde el punto de vista del futuro, el concepto de historia funcionaba en el presente como una guía para la acción y comprensión del mundo. Como concepto que invitaba a la reflexión y como instancia última a partir de la cual pueden juzgarse todas las acciones humanas, la historia aparece como una herramienta útil e imprescindible en el campo político. La vida cotidiana de la política y la opinión pública no quedó excluida de la discusión y la formación del concepto moderno de historia. Así como se llevaba a cabo en el espacio lingüístico de las ciencias, también en el espacio lingüístico político-social se reflexionaba en torno a este concepto en formación.⁴² Obedeciendo a la promoción a concepto central en la interpretación del mundo, la historia había de ser invocada para comprender el presente y para exhortar acciones en torno al futuro. La historia no era sólo el pasado: era actual y capaz de provocar acciones y actitudes. Historia, convertida en un concepto efectivo para la provocación política y social, se hizo susceptible a utilizarse ideológicamente prácticamente desde cualquier ideología. La amplitud de su campo semántico lo hizo posible: “Así, pues, la pluralidad de significados del concepto moderno de historia, por la que éste puede columpiarse entre la factibilidad y su poder superior, abre la entrada a su utilización ideológica”.⁴³ La apelación a la historia no hablaba solamente en una dirección o desde un punto de vista, sino que se expandía de acuerdo a intereses políticos y lugares de enunciación diversos y hasta contradictorios. La dispersión universal de su uso trajo consigo el riesgo de no expresar nada.⁴⁴ Koselleck señala precisamente esta aplicabilidad universal de historia e histórico como el motivo de su propensión ideológica. Como base a esta utilización política del concepto, está el Idealismo alemán que bosquejó la historia “como proceso de autorrealización humana”. De ser algo que acontecía, la historia fue entonces campo de acción, factible y producible.⁴⁵

La unicidad en la que insistía la reflexión histórico-filosófica tenía un correlato: el

⁴² *Ibid.*, p. 106.

⁴³ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 146.

reconocimiento de la multiplicidad temporal y la asimetría de lo simultáneo en la experiencia moderna. Koselleck cita la fórmula de Herder que refiere una experiencia fundamental de la modernidad:

Propiamente, cada cosa sometida al cambio lleva en sí la medida de su tiempo; y esta sigue existiendo, aunque no hubiera otra cosa; no hay dos cosas que lleven la misma medida de tiempo... Así, pues, (puede decirse con todo atrevimiento) hay en el universo innumerables tiempos a un tiempo.⁴⁶

Igual que con los conceptos fundamentales de la modernidad —historia, progreso, revolución, etc.—, que cada vez tienden más a lo singular, el tiempo que los condiciona y los nutre va tomando formas singulares. Esto no implica, sin embargo, que no se reconocieran las dificultades de pensar la historia en singular y con un tiempo único. Modernidad y temporalidad llegaron así a entrelazarse a partir de ciertos conceptos y problemas específicos. Para darle sentido a las múltiples dimensiones temporales y a la experiencia ambigua de la modernidad, fue fundamental que se abriera la posibilidad de un tiempo propiamente histórico.

Koselleck señala que desde fines del siglo XVIII el horizonte de expectativa incluye un coeficiente de modificación que progresa con el tiempo.⁴⁷ La historia se temporaliza pues produce un tiempo que es suyo; aunque recurra a medidas que le son externas, como el día o el mes, cuenta con un tiempo histórico cualitativo que actúa en la misma historia. Esta temporalización de la historia también se alimenta del hecho de que se reconoce toda historia como historia contemporánea. Es decir, se relativiza el punto de vista del observador y se admite que con cada nuevo futuro emergen diferentes pasados. La producción de historiografía entra en la misma historia y siempre puede ser vista desde una perspectiva temporal y no fija. En otras palabras, el movimiento histórico no excluye al historiador. Esta temporalización de la historia, como la llama Koselleck, compuesta tanto por el reconocimiento de la relativización temporal del punto de vista, como por la producción de un tiempo exclusivamente histórico, puede aprehenderse esquemáticamente a partir de cinco criterios.

Primero: los siglos adquieren un significado histórico propio. Más que solamente fechas cuantitativas, los siglos representan unidades coherentes y cargadas de sentido. Por esta razón puede hablarse con expresiones como el “espíritu del siglo”. Segundo: el reconocimiento del teorema de la simultaneidad de lo no simultáneo. Este teorema surge de la experiencia y la observación de la circunstancia de que pueblos, Estados, ámbitos o clases sociales se percibieran como adelantadas o

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ Koselleck, *Futuro pasado. op. cit.*, p. 346.

atrasadas entre sí. La expansión del mundo a través de colonias e imperios, así como la aceleración evidente en algunos lugares del globo, acentuaban las diferencias en los desarrollos. Esta manera de formular la diferencia, en términos de adelanto y retraso, funciona precisamente como legitimación de la superioridad cultural europea. Por otro lado, también invitó a considerar dos perspectivas en la historia mundial: la geográfica y la temporal. En la primera se insiste en los desarrollos simultáneos pero diferentes, y en la segunda se trata de integrar en un curso los desarrollos temporales. Como ya puede deducirse, esta última perspectiva tuvo más fuerza en imponer su visión temporal y única de la historia.

Tercero: la teoría de la perspectiva histórica subjetiva se solidificó en el canon teórico del conocimiento histórico. Los historiadores alemanes, al menos, reconocían que las representaciones históricas no estaban desvinculadas de los intereses del autor, que maniobra entre límites sociales, religiosos o políticos.⁴⁸ Aparte de estos límites que podríamos llamar espaciales, también entra aquí la perspectiva temporal. La conclusión que resulta de introducir la perspectiva temporal es que la verdad de una historia cambia con la misma historia. Así, “El tiempo histórico se incrementó con una cualidad creadora de experiencias que, por efecto retroactivo enseñaba a conocer de nuevo el pasado”.⁴⁹ Las historias pasadas comienzan a ser reveladoras desde su presente correspondiente. De acuerdo a Koselleck, es la unión de la reflexión histórica con la conciencia del movimiento del progreso la condición que permitió que el periodo moderno destacara respecto a los tiempos precedentes.⁵⁰ Cuarto: el propio tiempo es experimentado como transitorio. Dos determinaciones temporales caracterizan la experiencia de la transición: por un lado, la expectativa de un futuro diferente y, por otro, las modificaciones en los ritmos temporales de la experiencia, es decir, la incorporación de la aceleración en la experiencia cotidiana.⁵¹

Quinto: la historiografía tradicional del presente comienza a chocar cada vez más con dificultades hasta ser en parte desacreditada entre los historiadores profesionales. Es decir, se exigía mayor abstracción de parte de los historiadores para, dice Koselleck, compensar la falta de experiencia de la inmediatez, debida al criterio anterior, la experiencia del propio tiempo como transitorio. La teoría y la filosofía de la historia surgen de este criterio. Este conjunto de criterios, expuestos en *Futuro pasado*, aparece en otros libros de Koselleck como *Conceptual History*.⁵² En

⁴⁸ El reconocimiento de la subjetividad del historiador hoy día ha llegado mucho más lejos, incluyendo instituciones, tecnologías y métodos como condicionamientos de su producción. Es importante tener en cuenta que, aunque el positivismo e historicismo intentaron excluir al observador de la observación, el reconocimiento de la perspectiva del historiador no es algo propio del siglo XX.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 313.

⁵¹ *Ibid.*, p. 314.

⁵² Koselleck, *The practice of conceptual history*, *op. cit.*

éste, además de los cinco mencionados, se suman otros dos criterios ampliamente significativos que son presentados como “comunes a la modernidad”. El primero de estos es la aceleración: el tiempo se vuelve dinámico metafóricamente y se convierte en una fuerza de la historia en sí misma al condensar cada vez más transformaciones en unidades temporales anteriormente más despejadas. Y el segundo criterio es el desarrollo de un futuro abierto.⁵³ Esto significa que como el futuro no tiene que responder al pasado y no presenta un juicio final inmanente, está abierto a posibilidades inesperadas que pueden desarrollarse por un tiempo indefinido o, quizás, infinito.

Koselleck advierte contra un uso descuidado de la expresión temporalización, pues todas las historias tienen que ver con el tiempo, independientemente del momento de su producción. Hablar de temporalización como término científico refiriéndose a la modernidad se justifica porque la experiencia moderna de la historia “conduce a conceptos temporales enriquecidos teóricamente que exigen que se explique toda la historia según una estructura temporal”.⁵⁴ El tiempo, que por un lado es ruptura y, por tanto, constante novedad, es, asimismo, una transición permanente de pasado a futuro. La unicidad que se le atribuye a la historia obliga a pensar los acontecimientos como únicos y el tiempo propio como nuevo. Esto proyecta una historia acumulativa, irreversible y lineal, la cual, sin embargo, admite diferencias de ritmos y movimientos, así como subjetividad por parte del historiador.

La experiencia fundamental del movimiento, del cambio hacia un futuro abierto, era compartida por todos; sólo reinaba la disputa respecto al ritmo y a la dirección que había de seguir. Esta disputa, al principio sólo de los políticos con poder de decisión, se amplió como consecuencia de las subversiones sociales y, finalmente, exigió que cada uno tomase una decisión en virtud de la formación de partidos. El tiempo histórico ejercía desde entonces una coerción de la que nadie podía escapar.⁵⁵

Puede parecer redundante insistir en la importancia adquirida por la categoría del tiempo en la modernidad, por dos razones. Primero, porque al participar hoy —siendo discutible a qué grado— de un régimen de historicidad moderna, asumimos, quizá, que la historia tiene que ver con el tiempo más que con cualquier otra cosa y que siempre ha sido y será así. Y segundo, cuando comparamos espacio y tiempo —categorías formales también propiamente modernas—, el tiempo resulta privilegiado por el mismo régimen moderno de historia. Ahora, teniendo en cuenta que el concepto de historia es histórico, cualquier categoría asociada a él también tiene su historia. Lo histórico de la categoría del tiempo, es cómo se experimenta y se piensa, cómo aparece en la

⁵³ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁴ Koselleck, *Futuro pasado*, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 323.

historiografía y qué relación guarda con el concepto de historia. El tiempo histórico como lo he expuesto aquí, siguiendo a Koselleck, es un concepto propiamente histórico que no podría trasladarse tal cual para hablar de experiencias o discursos que no sean los modernos. Si bien hay tiempo, hay historia, hay experiencias y expectativas en otros tiempos y lugares, el concepto de tiempo histórico y todas sus consecuencias, según fue expuesto aquí, es un descubrimiento moderno.

En *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Koselleck sostiene que ante la alternativa formal entre espacio y tiempo, la gran mayoría de los historiadores ha optado por la preponderancia del tiempo, sin que la elección esté suficientemente fundamentada.⁵⁶ La preferencia, dice Koselleck, es plausible puesto que el historiador busca las novedades y el cambio, y se interroga acerca de cómo eran las cosas antes y cómo llegaron a ser como son.

A esto se añade un motivo especial: la experiencia única que se ha impuesto en Europa desde aproximadamente 1770 sobre el horizonte del progreso técnico-industrial y su vehemente presión de cambio. Dado que desde entonces no sólo los acontecimientos se superan entre sí, lo que siempre había ocurrido, sino que también se están modificando las formaciones sociales –es decir, las condiciones estructurales de los acontecimientos–, toda la historia puede ser tratada como una secuencia única bajo el primado de la cronología.⁵⁷

Este fragmento hace alusión al aspecto tecnológico-industrial de los cambios que sugieren fuertemente una temporalidad acumulativa, progresiva e irreversible, donde todo puede pensarse en función de una secuencia temporal en ascenso. El concepto de historia absorbe esta presión de cambio que también se manifiesta en la política y, sobre todo, en la misma reflexión histórico-filosófica.

La historia y su proceso

No es raro que en la historiografía moderna y actual se recurra irreflexivamente a la noción de proceso para establecer relaciones entre diversos elementos y ofrecer explicaciones. Según Hannah Arendt las implicaciones de la noción de proceso para la historia no han de minimizarse; ella afirma que esta noción, más profundamente que ninguna otra idea por sí sola, separa la época moderna de su pasado.⁵⁸ Argumenta que, para su presente, es difícil comprender que las hazañas de las que es capaz un mortal, que llegan a ser tema de las narraciones históricas, no sean situadas

⁵⁶ Koselleck, *Los estratos del tiempo*, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁸ Hanna Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, México, Ediciones Península, 1996, p. 72.

como como las partes de un todo o de un proceso.⁵⁹ Quizás sea más fácil comprender la omnipresencia de los procesos si comparamos, como lo hace Arendt, la historia antigua con la moderna. De acuerdo a su distinción, mientras en la modernidad el concepto de proceso es central para la historia, en la antigüedad el criterio principal de la historia era el concepto de la inmortalidad, en el sentido de que la historia buscaba salvar de la mortalidad a aquellos individuos sobresalientes cuya vida se percibía como lineal y mortal dentro de la circularidad inmortal de la naturaleza.

Arendt argumenta que ya es común afirmar que la ciencia moderna surgida en los siglos XVI y XVII resultó del desplazamiento de la atención del “qué” de la investigación a su “cómo”:

Este desplazamiento del énfasis es casi rutinario, si se asume que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace, en la medida en que asumir esto a su vez implique que yo <<conozco>> algo cuando comprendo cómo ha llegado a ser. Por el mismo motivo, y por las mismas razones, el énfasis se desplazó del interés de las cosas al interés en los procesos, de los que las cosas pronto se convertirán en subproductos accidentales.⁶⁰

Este desplazamiento obedece en parte a la aplicación de un método científico, donde la hipótesis de trabajo cambia usualmente de acuerdo a los resultados que produce el experimento y, por tanto, es válida por la forma en la que opera, más que por lo que revela.⁶¹ Esta forma de acercarse a la naturaleza implica una sospecha de la posibilidad de conocerla verdaderamente. El reconocimiento de la imposibilidad de conocer el “qué” del mundo físico, vuelve los ojos de los científicos al “cómo”. La historia, que emergía como un proceso realizado por el hombre, aparecía, por tanto, como un ámbito de conocimiento posible. Es decir, si la naturaleza había sido creada por Dios, y la historia por el hombre, de ésta podían llegar a conocerse los procesos emprendidos por sus creadores.⁶² Ya no se trató de una historia de hazañas y penas narradas para garantizar la inmortalidad de ciertos individuos. Pasó a ser un proceso realizado por el hombre, y al mismo tiempo y por la misma razón, accesible a su conocimiento. Pero no sólo eso: como ya se ha visto, los historiadores y filósofos eran responsables de darle sentido a ese proceso en el que participaban, tenían que hacer de mediadores entre el pasado y el presente, entre la objetividad de la historia y la subjetividad de su elaboración. Entonces, dice Koselleck: “[...] el <<proceso histórico externo>> se revela como un <<proceso espiritual>> en el que el hombre llega al conocimiento de su esencia. Pues para saber lo que es, tiene que saber <<cómo ha llegado a ser>>”.⁶³ Puesto que la historia se

⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶² *Ibid.*, p. 65.

⁶³ Koselleck, *historia/Historia*, *op. cit.*, p. 82.

piensa como un proceso y la pregunta para conocerlo es el “cómo”, su estudio implica el privilegio de una secuencia temporal en la cual se desenvuelva ése “cómo”. El “qué” puede existir metafísicamente, pero el “cómo” también aparece en su temporalidad y en la realidad efectiva de los hombres. La secuencia temporal adquiere así una importancia y dignidad que no había tenido antes.⁶⁴

En la filosofía de la historia se encuentra la expresión paradigmática de la historia como proceso y, en Hegel, el paradigma de ese paradigma. Para el pensamiento hegeliano, la filosofía de la historia es una observación pensante de la historia. La filosofía aporta a la historia el pensamiento de la razón: “que la razón domina al mundo y que, por lo mismo, en la historia universal se introdujo sistemáticamente”.⁶⁵ Esta sistematización de la razón es el principio por el cual la historia puede pensarse como un proceso, pues la razón, en su aplicación concreta, requiere del transcurso del tiempo para llevar a cabo su instalación en la historia. Para que esta introducción de la razón represente verdaderamente un avance, el tiempo ha de ser acumulativo e irreversible, con un sentido progresivo. Este proceso de la razón que obra en la historia universal se orienta por una ruta razonada que responde al espíritu universal, y si bien éste tiene una naturaleza invariable, sólo se explica a través de su existencia universal, histórica.⁶⁶ El gobierno de la razón permite ser comprobado empíricamente: la reflexión sobre la historia demuestra que en su desarrollo se ha manifestado la acción de la razón. Así, la historia universal expresaría el progreso de la conciencia de la libertad. Pues la libertad solamente puede lograrse gracias a una infinita disciplina del saber y de la voluntad, su adquisición es más bien una conquista.⁶⁷ La historia, como el ámbito en que se desarrolla la conquista, es también la que produce los relatos fundamentales de la existencia del hombre, en los cuales puede comprobarse el progreso de la libertad.

Odo Marquard argumenta que la filosofía de la historia de Hegel se dedica a poner a prueba a la realidad, como en un proceso, ahora, en el sentido judicial de la palabra:

[...] esa filosofía comprende la realidad como una realidad que no se acepta a sí misma en tanto una cosa dada, sino que entabla permanentemente un “proceso” contra sí misma, se ve obligada continuamente a dictar sentencia y se absuelve y al mismo tiempo se legitima únicamente sobre la base de su capacidad de mediación, de su contribución a la realización de fines normativos.⁶⁸

⁶⁴ Arendt, *Entre el pasado y el pasado. op. cit.*, p. 74.

⁶⁵ Georg W. Friedrich Hegel, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2008, p. 16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁸ Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 49.

La historia fue afianzando su posición como fundamento para cualquier explicación acerca de los hombres, tanto que llegó a convertirse en la instancia última para juzgar sus acciones. Lo que la tradición cristiana había promovido por siglos como instrumento de cohesión política y espiritual, el monopolio sobre los discursos del Juicio Final, comienza a debilitarse a favor de un futuro donde el juicio no es ejercido por Dios, sino por la misma historia.⁶⁹ Con esta bien conocida tesis, Koselleck argumenta que el Juicio Final deja de aparecer como el final inmanente para la cultura europea, abriendo paso a un futuro abierto donde no se espera que una instancia externa juzgue las acciones de los hombres, sino que la historia misma, con el tiempo, logre dar un veredicto, dependiendo de los resultados de las acciones emprendidas por los hombres. En este sentido, a la dimensión temporal del proceso se le suma una dimensión judicial, que también tiene una carga temporal. La diferencia entre una historia que va a terminarse con un juicio y una historia que enjuicia también está en el tiempo: mientras en el primer caso, en la tradición escatológica cristiana, se piensa que el juicio tendrá lugar y hora, un momento preciso que ponga fin a la historia, en el segundo, en la historia moderna a partir de fines del siglo XVIII, no hay un día del juicio, sino una historia que en su reelaboración y reescritura irá mostrando sus valoraciones. Para que estos juicios se realicen no hace falta la intervención de una instancia externa, solo es preciso contar con el tiempo en el que tendrán lugar los procesos, en sus sentidos temporal y judicial.

De acuerdo a Koselleck, en el siglo XVIII, la posteridad fue elevada al foro de la justicia, reemplazando al Juicio Final.⁷⁰ La posteridad, a diferencia del Juicio Final, no se presentaría como el evento que pondría fin a la historia terrenal, sino como la historia misma en su dimensión porvenir. El tiempo histórico es la sede de esta posteridad y, por ello, se carga de expectativas y de responsabilidad porque se espera que a través de él se haga justicia. La historia, antes vuelta hacia las lecciones que podría extraer del pasado, mira hacia su futuro como el lugar donde se promoverá la justicia. La ejemplaridad de la historia, paradigmática en un régimen de historia maestra de vida, significaba que había un mayor peso sobre el pasado y lo que de él se puede aprender. Mientras se piense que el futuro se parecerá al pasado, la historia sigue sirviendo como dispensadora de ejemplos aplicables a situaciones futuras. En cambio, un futuro presente que no indique semejanza con el pasado presente no tiene demasiado que aprenderle. La mirada se vuelve hacia el futuro, pues la historia le da autoridad de juzgar.

El desarrollo de un futuro abierto también sugiere la posibilidad de un futuro mejor. Si bien es cierto que desde la Ilustración hubo actitudes dispares respecto al futuro, desde las más

⁶⁹ Koselleck, *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp., 21-40.

⁷⁰ Koselleck, *historia/Historia*, *op. cit.*, p. 61.

optimistas hasta las más desesperanzadas y otras tantas ambivalentes, empiezan a percibirse signos que para muchos indican un perfeccionamiento innegable. Guillermo Zermeño, reflexionando en torno a las teorías de Jauss, plantea esta nueva actitud ilustrada de la siguiente manera:

A partir de los años 1760, la pregunta insistente gira en torno a “si los hechos de la actualidad podrían resistir las perspicaces miradas de una humanidad progresista”. Con la inclusión de un futuro abierto en constante perfeccionamiento, contrapuesto a la imagen de un pasado ejemplar, la modernidad ilustrada se aparta radicalmente de las modernidades anteriores.⁷¹

Incluso si se pensaba el progreso solamente en términos tecnológicos, pues había corrientes ilustradas que sostenían una inminente decadencia moral, los cambios esperados para el futuro comienzan a tener tintes de irreversibilidad. La historia, como un proceso progresivo establece así relaciones con su pasado y su futuro muy diferentes a las que había sostenido hasta entonces.

Zermeño plantea otro aspecto importante acerca de la modalidad procesual de la historia: argumenta que el movimiento de la Ilustración trastoca las relaciones de autoridad tradicionales obligando a la producción de un nuevo lenguaje sociológico e histórico. El reconocimiento de la validez de la opinión pública en las ciudades burguesas exige herramientas para organizarla. Así, a través de la crítica, producto de la Ilustración, la historia fue también filosofía de la historia: “una especie de tribunal supremo orientado a dirimir la guerra de opiniones, que ahora frente a la ley eran todas, en principio, igualmente válidas”.⁷² Según Zermeño, la impartición de justicia sobre los acontecimientos deja paulatinamente de fundarse en el derecho natural y divino. El historiador, que reconoce su subjetividad en la escritura de la historia, se plantea si ha de ser él quien juzgue o si es preferible transferirle la autoridad a la historia misma. Según Koselleck, pues la historia se experimentaba como un tribunal, el historiador eventualmente pudo librarse de la subjetividad que necesariamente involucraba su juicio.⁷³

En adelante, ni Dios ni el hombre cargan el peso del juicio. La expulsión de Dios, que podría juzgarse como una agresión, es, de acuerdo a la tesis de Marquard, la declaración de su inocencia. Esta tesis se apoya en el pensamiento procesual de la filosofía del Idealismo alemán. Como indicio de éste está la predilección de la filosofía de la historia por las metáforas del derecho. La filosofía idealista habla de litigios ante el tribunal de la razón, se propone deducir, en el sentido judicial, o redactar actas de un proceso.⁷⁴

⁷¹ Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2010, p. 50.

⁷² *Ibid.*, p. 34.

⁷³ Koselleck, *historia/Historia*, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁴ Marquard, *op. cit.* p. 67.

Y esa y otras metáforas centrales del derecho muestran que para Kant, Fichte y Schelling la filosofía es un procedimiento judicial; los hechos fundamentales del mundo son “deducidos”, es decir, sometidos a una prueba judicial: son condenados cuando conducen a antinomias, son absueltos cuando conducen a la disolución de antinomias; es decir: son condenados cuando el mundo es malo, son absueltos cuando pueden mejorar el mundo; o: son condenados cuando están “en contra” del yo, son absueltos cuando están “a su favor”; en definitiva: son condenados cuando violan los derechos humanos, son absueltos cuando los realizan. Se trata claramente de un “litigio”.⁷⁵

Si bien se mantienen las figuras de los procesos judiciales, ahora Dios no es ni juez ni procesado, porque el mal del mundo le impediría salir bien librado. De modo que, la insatisfacción con el mundo, anteriormente dirigida a lo trascendente, ahora toma un sentido inmanente, intrahistórico.⁷⁶ La filosofía de la historia, que ahora sólo tiene al hombre como procesado y juez, como protagonista y antagonista, se ve obligada a crear frentes. La historia, como proceso en el que futuro y pasado entran en juego, y en el que hay tanto cosas hechas como cosas por hacer, ofrece la posibilidad de conflicto y del establecimiento de frentes.⁷⁷ En la historia misma, y no fuera de ella, han de encontrarse los actores que están a favor o en contra, de acuerdo a los fines universales perseguidos. Pero es la misma historia la que procesa, no como instancia externa, sino como instancia que los mismos hombres producen y dirigen.

De modo que los juicios siempre están postergados y sólo tienen cabida en la historia misma. El proceso judicial del que habla Koselleck se identifica con la historia misma, con el tiempo histórico proyectado hacia el futuro que resulta indispensable para que se realice el juicio. Estos juicios no necesariamente tienen un término, pues se pueden extender cuanto se piense que se extiende el futuro. Una condición de posibilidad de un proceso es una secuencia temporal donde pueda desenvolverse. El proceso de la historia, que va de la mano de la filosofía de la historia, se proyecta hacia el futuro, exigiendo una secuencia temporal en la cual tener lugar. La historia moderna no se hace de respuestas al “qué”, pues estas bien podrían ser universales y atemporales. Aunque tampoco es exacto afirmar que la historia estrictamente procesual sea excluyente en la modernidad. Por ejemplo, si atendemos a las explicaciones por argumentación formal planteadas por Hayden White acerca de la historiografía del siglo XIX, veremos que las historias que apelan a teorías organicistas y mecanicistas son más compatibles con la historia procesual, mientras las contextualistas y las formistas obedecen más a categorías estáticas. Aun así, en el plano de la narración, que se distingue de la explicación, todas intentan proporcionar un modelo verbal “por el

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

cual explicar el *proceso de desarrollo* que lleva de una situación a alguna otra”.⁷⁸

En la teoría de Koselleck, abocada a la historia moderna alemana y europea, la transformación de una historia que sirve para dar ejemplos a otra que participa de un futuro abierto aparece como una evidencia. Una historia cuyo futuro no sería deducible a partir de las experiencias pasadas, no tiene que preocuparse por ejercer ejemplaridad. Una transformación tal implicaría, a grandes rasgos, un desplazamiento de la mirada: de un pasado que permite comprender y mejorar el presente, a un futuro que ilumina al presente y lo espera para juzgarlo. En cada caso, existe un énfasis en una dimensión del tiempo: el pasado o el futuro. Koselleck insiste en cómo la historia moderna se carga al futuro rechazando que sea posible aprender cualquier cosa del pasado. Pero pueden existir situaciones intermedias donde la función moralizadora de la historia maestra de vida comparta elementos de una historia moderna con un futuro abierto. En México, donde sigue siendo un debate si hubo o no Ilustración, no podríamos afirmar que la relación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas tenga las mismas características que en los países ilustrados por excelencia. Refiriéndose a la historiografía moderna mexicana, cuyo nacimiento sitúa a mediados del siglo XIX, Zermeño señala que existe una continuidad entre una historia que es responsable de extraer ejemplos del pasado y una que se atribuye la obligación de juzgar en el futuro:

La historiografía moderna da continuidad, en ese sentido, a la función tradicional de tomar del pasado *exempla* que instruyan al presente, pero al mismo tiempo utiliza el estudio del pasado como un Tribunal que en sus mismos procedimientos ha de contener los elementos para enseñar a razonar e instruir el carácter de una nueva ciudadanía.⁷⁹

Estos dos elementos —el pasado ejemplar y la historia como tribunal— que en Koselleck pueden aparecer como propios de dos regímenes diferentes de historia, tienen una forma particular de convivir en la historiografía moderna mexicana. El pasado sigue sirviendo de ejemplo, mientras que la práctica de la historia ya tiene una dimensión procesual que sugiere un futuro que juzga. Los dos aspectos de la práctica historiográfica, tanto el ser modelo ejemplar, como el ser proceso judicial, apuntan a la instrucción de una ciudadanía apenas formándose en el México independiente. Por ejemplo, en un historiador como Lucas Alamán, situado precisamente a mediados del siglo XIX, cuando comienza a formarse lo que podría llamarse una historiografía moderna —más no profesional— en México, puede observarse esta posición ambivalente, donde el mayor peso de las

⁷⁸ Hayden White, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa de siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 22-31.

⁷⁹ Zermeño, *op. cit.*, p. 158.

reflexiones sigue estando del lado de las experiencias, más que de las expectativas.⁸⁰ Y sin embargo, es posible que participe, aunque sea en una medida limitada, de la visión de un futuro abierto. En su historia se observa el reconocimiento de la relevancia de la acción humana para transformar la historia y sacar adelante al país. Alamán, si bien conservador y defensor de la tradición católica, no se inserta en una historia sacra. En este sentido, Alamán no buscaba circunscribir el dominio eclesiástico al ámbito espiritual, pero su historia tiene la propiedad de ubicarse en el tiempo de la historia, y no en el tiempo de la salvación o de la historia sacra. El futuro que él imagina no es el futuro inmanente del Juicio Final, sino el futuro abierto de la modernidad. Imagina que el futuro de México será, eventualmente, y si se empeña en lograrlo, un futuro brillante. Mientras llegue ese momento no se terminará el mundo y el juicio no lo hará una instancia externa, Dios, sino la misma historia juzgará si las acciones de los hombres tomaron el rumbo correcto. Y, al mismo tiempo, su historia está plagada de lecciones pues confía que las situaciones del pasado pueden repetirse en el presente y en el futuro. Ambos elementos, los ejemplos y los juicios, participan de una misma historia con el fin de lograr un futuro mejor.

Lo que une estos dos elementos pertenecientes a regímenes de historia aparentemente incompatibles es el llamado a la acción que comienzan a incorporar las historias modernas. Aun cuando la historia de Alamán cuenta con destellos providencialistas, no deja de considerar necesaria la participación de los hombres para enderezar el rumbo de la historia. Luego de enlistar los males que acechan a su país, Alamán declara: “Muy lejos, pues, de persuadirme por estas razones que no hay remedio; que la posición es desesperada; me atrevo a pensar todo lo contrario y a creer que el remedio deseado es fácil, con tal que se aplique oportunamente y atendiendo a la naturaleza del mal”.⁸¹ Desde luego su historia es también un programa político. Considera que los hombres pueden intervenir por medio de la acción y aliviar los males. Estas exhortaciones a la acción tienen cabida luego de una larga exposición de la historia de México, es decir, la historia debiera servir para guiar y motivar las acciones sugeridas hacia el final del libro. En ese sentido, Koselleck sostiene que “La elaboración del pasado se convirtió en un proceso de formación que avanzaba con la historia y repercutía sobre la vida”.⁸² La diferencia entre todas las historias habidas hasta entonces y la historia moderna que trata sobre el futuro es que ésta última “quedó temporalizada en un proceso en

⁸⁰ Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Tomo V, México, Editorial Jus, 1969.

⁸¹ *Ibid.*, p. 580.

⁸² Koselleck, *historia/Historia*, *op. cit.* p. 80.

⁸³ *Ibid.*, p. 79.

el que se consideraba un deber humano intervenir por medio de la acción”.⁸³ La elaboración del pasado y la preocupación por el futuro se encuentran en un punto común: la necesidad de actuar.

Historia y progreso

La historia como proceso comienza a tomar una forma temporal específica en la historiografía y la filosofía de la historia a partir de la Ilustración y hasta entrado el siglo XX: el progreso. Decir que la fe en el progreso no era unánime no termina de hacerle justicia a la amplitud del concepto de progreso y a las experiencias y expectativas que lo nutrían. Al igual que el concepto de historia, el de progreso absorbe significados variables, en el tiempo y en el espacio. Y también como con el concepto de historia, progreso se hace de un nuevo significado a partir de mediados del siglo XVIII. Este nuevo progreso, que desde su formulación en singular ha levantado suspicacias, es un concepto propiamente moderno. Anteriormente, se contaba con progresos en plural, perfeccionamientos usualmente remitidos a un ámbito específico de la técnica, de alguna ciencia o del arte. En una revisión superficial, el progreso en singular suele asociarse a un tiempo que sucede en línea recta, es acumulativo e irreversible. En principio, sí suele expresarse así, aunque la línea no siempre aparezca recta o se trate de varias líneas de desarrollo y no de una sola. Su carácter acumulativo también puede entenderse de diversas formas, pues, por ejemplo, filósofos como Humboldt defendían un progreso de cara al futuro sin admitir que la historia, hasta su presente, hubiera sido progresiva. El aspecto irreversible del tiempo nuevo que se experimentaba fue, quizás, el menos cuestionado: las evidentes transformaciones en la población mundial, la tecnología y del entorno natural difícilmente permitían visualizar un tiempo reversible. La expectativa de un futuro abierto posibilitaba muchas opciones, entre las que la reversibilidad resultaba de las menos viables.

La carga temporal y el excedente de expectativa que absorbe el concepto de progreso se da sólo a partir del campo semántico que se le abre en la modernidad.⁸⁴ Si el término progreso significaba dar pasos o avanzar a través del espacio, con la modernidad fue deshaciéndose de ese significado. La disolución del sentido metafórico y espacial de progreso para privilegiar un significado abarcador de agente histórico marca su nacimiento como concepto moderno.⁸⁵ En la creciente diferenciación de pasado y futuro, en su separación cualitativa que se descubre un tiempo propiamente histórico, es que el término progreso aparece para conceptualizar tal diferenciación.

Que el concepto de progreso según se formuló en la modernidad haya sido revisado y rechazado en varios discursos del siglo XX, no quita que desde sus inicios como concepto singular

⁸⁴ Koselleck, *Conceptual history*, *op.cit.*, p. 219.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 221.

regulador provocaba serias problemáticas. El concepto de progreso se interrogaba en términos empíricos —es decir, si era comprobable que operara en la historia—, en lo deseable o no que podría resultar o en lo que significaba progresar. Diderot y Voltaire no estaban convencidos de un progreso linear, ni si quiera de uno discontinuo. Rousseau, por su parte, fue quien enfatizó las aporías del progreso: de un lado, avances en las ciencias y las artes, y, de otro, decadencia moral; por una parte, progreso de las civilizaciones y, por otra, incremento en la desigualdad política; en otras palabras, el inevitable progreso parecía acompañarse de la inevitable pérdida de integridad.⁸⁶

La filosofía de la historia fue en parte responsable de fundamentar y difundir una filosofía del progreso, ya no como avances plurales en diferentes ámbitos sociales, sino como un perfeccionamiento general que tiene lugar en la historia de modo cada vez más veloz. La filosofía de la historia hegeliana que ha sido, por un lado, la más paradigmática y, por otro, la más discutida, plantea la progresividad de la historia como un hecho comprobable empíricamente. Las divisiones de la historia de acuerdo a la autoconciencia de la libertad —lejano oriente, Grecia, Roma y el mundo germánico— reflejan el progreso de la historia, pues en cada época e incluso dentro de las mismas épocas hay un mejoramiento respecto al reconocimiento de la libertad de los hombres. La analogía que invoca la vida del individuo para referirse a los cambios en la historia viene a ilustrar su progresividad. Este recurso retórico, que tiene una tradición en el pensamiento occidental, es relacionado por Hegel de la siguiente manera: el periodo infantil corresponde al extremo oriente; la adolescencia al medio oriente, la juventud a Grecia, la edad adulta a Roma, y a la vejez le corresponde el mundo germánico. Mientras que en el hombre vejez implica un estado de debilidad, en el espíritu la vejez representa la madurez.⁸⁷

Para Pomian, esta periodización hegeliana es

[...] un artificio didáctico destinado a hacer comprender a los oyentes la unilinealidad de la historia universal. Por lo demás, es un artificio significativo en la medida en que, para que podamos servirnos de él, hemos de considerar intensiva la universalidad de la historia, admitir la realidad de un tiempo global que tuviera una única dirección, conceder la primacía a lo uno sobre lo múltiple, al todo sobre las partes.⁸⁸

Por otra parte, el énfasis en que vejez equivale a madurez y no a debilidad se entiende si tomamos en cuenta que las metáforas que asemejan a la historia con la vida biológica inevitablemente sugieren la decadencia y la muerte, y no el futuro abierto de la modernidad. Koselleck argumenta que poco a poco se fueron desechando estas metáforas de crecimiento natural precisamente por

⁸⁶ Citado por Koselleck, *Ibid.*, pp. 231-233.

⁸⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 87.

⁸⁸ Pomian, *op. cit.*, p. 156.

apuntar hacia una inminente decadencia.⁸⁹ Aparecen entonces otros recursos de la mano de estas metáforas cada vez más en desuso: metáforas espaciales que sugieren un movimiento con una dirección determinada, poniendo énfasis en la temporalidad. La figura de la escalera, por ejemplo, permite visualizar el movimiento ascendente y acumulativo de la historia. Según Hegel, cada escalón contiene un principio específico, el espíritu específico del pueblo. Es ahí que el espíritu aparece como realidad. Cada escalón es distinto pues expresa la realidad de un pueblo distinto. La situación de cada uno respecto a los demás no es de equivalencia, pues en una escalera, cada peldaño se sitúa arriba —o abajo— del anterior. Al cambiar de un escalón a otro superior, opera una acumulación y un progreso. Los principios de los espíritus del pueblo dentro de un “necesario” escalonamiento representan los momentos del único principio universal “que se eleva en la historia a la condición de una *totalidad*, que se abarca y cierra a sí misma”.⁹⁰ La metáfora de la escalera es provisional en el sentido de que sólo ilustra los momentos de un único principio, cuya forma no es representada por una escalera. Esto porque el espíritu es inmortal, es esencialmente, es actual y abarca todos los peldaños.

A diferencia de las modificaciones en la naturaleza que se repiten invariablemente, de los cambios abstractos de la historia se puede deducir que contienen una vía hacia algo mejor y más perfecto.⁹¹ Este progreso histórico queda fuera de duda en la filosofía hegeliana. Puesto que en la historia se dan pruebas empíricas de mejoramiento, es digno de historia lo que muestra una temporalidad progresiva. Lo cíclico que se repite no demuestra el camino hacia la autoconciencia de la idea de la libertad y por eso no participa de la historia universal. Pues sólo en las variantes del terreno espiritual se producen cosas nuevas, los hombres tienen un destino distinto al de las cosas naturales.⁹² Así, puesto que algunos pueblos no están a la altura de la proyección histórica, sus hombres no comparten el destino de los hombres históricos. La progresividad en esta filosofía de la historia no es solamente un atributo que puede o no dársele a la historia: la misma historia es progresiva o no es historia. De acuerdo a Hegel, a la filosofía sólo le interesa la historia en el punto en donde la racionalidad ingresa en el mundo, ahí donde actúa con conciencia y voluntad.⁹³ Antes o al margen de la introducción de la racionalidad en el mundo no hay historia. Y una vez introducida la racionalidad, puesto que se hace gradualmente, implica necesariamente un progreso.

Esta progresividad de la historia que en Hegel aparece como comprobable y comprobada,

⁸⁹ Koselleck, *op. cit.*, p. 226.

⁹⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 66.

⁹¹ *Ibid.*, p. 48.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibid.*, p. 51.

adquiere otras formas en otras filosofías de la historia. En el primer capítulo de su ensayo *El siglo XVIII*, Humboldt aborda directamente el tema del progreso.⁹⁴ Humboldt sí admite que su siglo participa de una acumulación de medios inventados para promover la formación superior del ser humano, y que conoce muchas maneras para asegurar esos medios. Pero esto no termina de resolver el problema del progreso: no está decidido si a mayor cantidad de medios, en concreto los que ha producido su siglo, corresponden una perfección y felicidad humana proporcionales.⁹⁵ Aun a falta de pruebas, los hombres han de dirigir sus esfuerzos en sentido progresivo. Si la historia no indica la existencia de un orden progresivo, los hombres de cualquier modo deben esforzarse por aniquilar la contingencia:

Además, aquí la razón no tiene por qué consultar a la experiencia. Donde la razón expone principios para nuestras acciones, no depende de nadie más que de sí misma. Puede que no consigamos encontrar el más mínimo nexo en los acontecimientos de los seis mil años de los que tenemos noticia; tal vez fueron en vano sólo los esfuerzos de las generaciones anteriores, tal vez sólo nosotros estamos destinados a producir por medio de una colaboración más regular un orden más visible (pues es indudable que ya había un orden oculto, dirigido por intenciones superiores).⁹⁶

Que un observador no encuentre un hilo conductor entre el tejido enredado de los acontecimientos humanos no debe disuadirlo de la necesidad de actuar conforme a un plan: el de lograr elevar la moral y, por tanto, eliminar la contingencia. Pues el ser humano es esencialmente libre, sostiene Humboldt, y sus circunstancias son tan diversas y complejas, que es casi imposible demostrar, por medio de la experiencia, que la humanidad progresa uniformemente hacia un fin supremo y último.⁹⁷ En otras palabras: aunque el hombre no logre determinar un orden progresivo en la observación de la historia, no debe dejar de actuar a favor de la unidad y el progreso de la humanidad en función de las exigencias de su propia época y de las circunstancias de su vida individual. El tiempo, que pudo ser caótico hasta su presente, comienza a perfilarse como una sucesión ordenada, con dirección y sentido.

En otro ensayo, *Consideraciones sobre la historia mundial*, Humboldt comienza haciendo una crítica a la filosofía de la historia por dedicarse exclusivamente a reunir bajo un punto de vista todos los acontecimientos mundiales cayendo en el error de considerar todo el entretejimiento de acontecimientos desde la perspectiva intelectual, considerando solamente su perfeccionamiento

⁹⁴ Wilhem von Humboldt, *Escritos de filosofía de la historia*. Madrid, Editorial Tecnos, 1997.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

gradual. No se opone a la búsqueda de unidad ni del progreso, siempre y cuando no se ignore a los individuos y a la singularidad de las naciones.

Así pues, lo que cabe esperar no es un perfeccionamiento siempre en progreso en el trozo de tiempo, espacio y existencia que abarcamos con la vista, no el alabado y prometido perfeccionamiento de la civilización (a la que apenas se puede denominar así, y que siempre cava su propia tumba en su exceso de formación), un perfeccionamiento que hasta cierto punto sólo depende de nuestra diligencia; sino que sólo cabe confiar en que la fuerza de la naturaleza y de las idas permanezca inagotable, en que en ningún lugar se pueda generar algo nuevo sin que pase a nuestro ser (estrechamente unido con el todo) y a nuestro disfrute, y en que en el presente y en el pasado llegado a nosotros se encuentre un inagotable material de fecunda elaboración incluso para la vida más alargada.⁹⁸

Aquí, el progreso se enfrenta ante el problema de la diversidad de épocas y culturas que no pueden simplemente alinearse para indicar el camino del futuro. Se invoca una fuente inagotable que surge en el encuentro entre pasado y presente y la acción necesaria de los hombres para seguir produciendo recursos. La figura adecuada para su punto de vista de la historia es el hilo, no un hilo tenso y recto que dibuja la dirección del progreso, sino “una maraña de hilos en ocasiones interrumpidos”, que el historiador debe desenredar.⁹⁹

La unilinealidad del progreso expresada por la vida de un individuo o, mejor, por una escalera, adquiere cierta pluralidad cuando se la piensa como una maraña de hilos. La multiplicidad de épocas y de culturas pone una traba al desarrollo unilineal, ascendente y acumulativo de la historia. En lo que podría parecer el reverso de la filosofía de la historia, el historicismo quiso plantear un programa en el que ninguna época tuviera que estar al servicio de otra. La intensa búsqueda y recolección del pasado que tuvo lugar en el siglo XIX, se manifiesta en el historicismo en la ruptura entre presente y pasado y la sistematización de éste. De alguna manera, al separar tajantemente el presente del pasado, convertir el pasado en cosa y otorgarle a cada época el mismo valor, se buscaba sustraer el carácter cualitativo del tiempo y convertir la historia en una secuencia continua visible para el historiador. El progreso, que ciertamente otorga un carácter cualitativo al tiempo, no le hacía justicia a Dios ni a la dignidad del hombre y no podía constituir el fundamento del tiempo histórico. Un tiempo homogéneo, continuo y vacío, en cambio, permitía ordenar los hechos objetivamente.

Ranke dedica una conferencia al concepto de progreso y a cómo debe entenderse.¹⁰⁰ Que la

⁹⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁰ Leopold von Ranke, “Sobre las épocas en la historia”, *Pueblos y estados en la Historia Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

historia sea progresiva no es para Ranke ni evidente ni acorde con la divina providencia. No le parece demostrable que la humanidad haya tenido un desarrollo hacia una meta positiva, sea esto debido a la guía de una voluntad general o de una naturaleza espiritual orientadora.¹⁰¹ Una historia necesariamente progresiva implicaría ya sea la supresión de la libertad humana y la consecuente reducción de su dignidad o la elevación de los hombres a categorías de dioses, y ambas posibilidades son inadmisibles.¹⁰² La ofensa a la divinidad consiste en que se le negaría toda importancia a aquéllas generaciones cuya existencia es una mera preparación para las siguientes, como medios para algo mejor. Estas generaciones de hombres serían incapaces de establecer una relación directa con la divinidad.¹⁰³ Ranke subraya el valor propio y sustantivo que le corresponde a cada época señalando que si para Dios todas las generaciones humanas tienen idéntico valor, no habría de ser diferente para el historiador.¹⁰⁴

Cuando Ranke habla de la igualdad entre las generaciones está haciendo énfasis en la sucesión temporal de la historia, en lo que Pomian llama la historia intensiva. Insiste en que no hay una época mejor que otra, pero queda la pregunta acerca de quiénes, geográficamente, forman parte de una época y quiénes no. Intensivamente se reconoce la igualdad entre épocas, mientras que las diferencias en un plano extensivo, geográfico, entre pueblos simultáneos con variados desarrollos, no son destacadas. Pues Ranke se enfoca en resaltar la unidad entre los mundos latino y germánico, son las épocas dentro de esta trayectoria coherente y continua cuya igualdad busca subrayar. Los desarrollos que se dan fuera de este mundo no resultan tan significativos para la historia. Ranke afirma que la mayor parte de la humanidad aún no ha salido de su estado primitivo, “del punto de partida”¹⁰⁵, insinuando, quizá, que al existir un punto de partida, pueda haber también un punto de llegada, cosa que no admite. El que los pueblos primitivos no resulten interesantes para la historia, no contradice su postura sobre la igualdad entre épocas, pues su concepto de historia dicta buscar ahí donde se manifieste la unidad y el recorrido de los acontecimientos. Además del ya clásico cometido de exponer los hechos tal como ocurrieron, los historiadores tienen por ley, dice Ranke, “el desarrollo de la unidad y de la trayectoria de los acontecimientos”. Por ello es que Ranke insiste en detectar la unidad y coherencia en la trayectoria de estos pueblos y los privilegia sobre los demás precisamente por la continuidad que identifica en su desarrollo. De modo que sí se reconoce continuidad y, en sentido limitado, progreso, entre los romanos y las naciones germánicas. Este

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 57.

sistema de pueblos, pues constituye una unidad, sí participa del movimiento histórico general del que el resto de la humanidad queda excluido. Para estos pueblos sí puede decirse que se manifiesta un poder espiritual que se desarrolla en cada etapa.

Más aún —argumenta Ranke— no puede negarse que a través de toda la historia actúa una especie de poder histórico ejercido por el espíritu humano; es un movimiento que arranca ya de los tiempos primitivos y que puede seguirse a lo largo de toda la historia con ciertas características de continuidad.¹⁰⁶

Pero lo que puede decirse de ellos no puede decirse de los demás.

Ya situado en esta unidad constituida por las naciones germánicas y latinas, Ranke agrega otros matices acerca del desempeño del progreso: primero, que el camino de progreso que recorren no es constante y, segundo, que el progreso no abarca simultáneamente todas las ramas del saber humano.¹⁰⁷ Las tendencias espirituales dominantes en algún punto de la historia se superan entre sí y se mezclan, de modo que una determinada tendencia sobresale mientras las demás quedan en segundo plano.¹⁰⁸ La historia enseña que no existe un destino inapelable ni otro tipo de “fantasmagorías” más que la virtud, la inteligencia y la sabiduría de los hombres que buscan realizar los propósitos propios de su época.¹⁰⁹ Existe aparte un ámbito en el que el progreso es innegable: el ámbito material. A diferencia de la moral, en el plano material se da la acumulación y por eso puede distinguirse una curva ascendente. Igualmente, los ámbitos del conocimiento y dominio de la naturaleza, así como la aplicación de las ciencias exactas, revelan un progreso innegable. La vida política, por su parte, dispone de un mayor acopio de experiencias. En lo moral, en cambio, sólo puede distinguirse un antes y un después marcado por la aparición del cristianismo y con él de la verdadera moral y religión.¹¹⁰

Otro historiador que no cedió, aunque por otras razones, ante la seducción del progreso abstracto fue Jacob Burckhardt. Como historiador cultural de la Edad Media y el Renacimiento, le atribuía a esta última época la mayor gloria de la humanidad, dejando a su propio tiempo como un resultado decadente de la modernidad en la que desembocó el Renacimiento. Su postura puede resultar ambivalente: en ocasiones, los italianos aparecen como superiores precisamente por ser los primeros modernos y, en otros casos, la modernidad aparece como productora de ficciones dañinas, como el Estado. Es decir, la modernidad es primero vista como un resultado positivo y luego son subrayados sus efectos negativos. Mientras Burckhardt declaraba la supremacía del Renacimiento y

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 571.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

de la antigüedad, reconocía la ventaja de su propia época para realizar estudios históricos; y si una de las razones por las que los italianos renacentistas superaron a otras naciones y otros tiempos fue porque fueron los primeros modernos, es decir, quienes dieron nacimiento a su propia época. De nuevo, la modernidad es ambivalente.

Hayden White en su *Metahistoria* sitúa a Burckhardt como un exponente representativo de la estrategia explicativa contextualista. Sin entrar a detalles, esta estrategia tiende a las representaciones sincrónicas y a realizar cortes perpendiculares que responden a una hipótesis del mundo y a una manera de pensar los cambios. La búsqueda de principios teleológicos o leyes universales queda excluida de una historia tal.¹¹¹ Esta observación de los cambios, que se enfoca en ciertos segmentos de un proceso, tiende a destacarlos y a otorgarles mayor sentido: “El “fluir” del tiempo histórico es visto por el contextualista como un movimiento similar al de las olas (esto lo indica explícitamente Burckhardt), en que algunas fases o culminaciones son consideradas como intrínsecamente más significativas que otras”.¹¹²

Para explicar la decadencia del Renacimiento, Burckhardt propone soluciones muy concretas: los motivos exteriores de índole política y eclesiástica, es decir, la contrarreforma y la dominación española. O, alternativamente, puede suponerse que el ciclo creador del Renacimiento completó su rotación. Según la visión de Burckhardt, los progresos del Renacimiento no tenían por qué extenderse en el tiempo indefinidamente, pues implicaría la existencia de un progreso lineal que abarcaría toda la historia y, consecuentemente, convertiría a los periodos anteriores en periodos inferiores. El rechazo a un progreso ascendente parecería contradecirse con la existencia de una evolución del pensamiento. Pero esta evolución apunta hacia el contenido del pensamiento —lo que para Burckhardt es valioso, universal y atemporal en el hombre—, mientras que un progreso lineal implicaría un movimiento significativo y general de la historia, que impediría, por otro lado, la superioridad del Renacimiento —debidamente precisamente a su expresión superior de lo universal en el hombre—. Para que el Renacimiento sea y siga siendo ese gran momento de revelación del hombre, de la individualidad y del mundo, donde surgió el hombre universal —pero italiano—, tuvo que seguirle, si no inmediatamente, en algún momento posterior, un descenso. Según Burckhardt, no está haciendo un elogio ni una censura, sino el reconocimiento de un espíritu de época y de sus particularidades destacables, mismas que son valiosas en cualquier momento y lugar.

Historia intensiva: la solución a la diversidad

¹¹¹ White, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹¹² *Ibid.*, p. 29.

Referirse al descubrimiento de la simultaneidad de lo no simultáneo es una manera de formular lo que para los historiadores europeos, y sobre todo para los filósofos de la historia, significó un problema a resolver en la práctica historiográfica: cómo otorgar coherencia, cuando menos, a desarrollos que, siendo contemporáneos, no coinciden entre sí. Hablar del descubrimiento de la simultaneidad de lo no simultáneo apunta ya a un ojo que descubre y juzga, y que dispone de criterios para pensar las culturas en términos de avances. De modo esquemático, el reto presentaba dos salidas: la primera consistía en asumir una visión espacial de conjunto que permitiera la coexistencia de desarrollos diversos y la segunda determinaba una vía de desarrollo en cuyo extremo más avanzado se encontraba Europa y el resto de las culturas se ordenaba según el estadio de desarrollo en que se encontraran en relación con el europeo. Pomian llamaría a la primera historia extensiva y a la segunda, historia intensiva.

La tendencia a elaborar una historia intensiva en la modernidad está auspiciada por la filosofía del progreso. O, como lo plantea Koselleck, es la experiencia de lo anacrónico simultáneo y su reconocimiento en la historia lo que da pie a las experiencias de aceleración y progreso:

De la circunstancia de que pueblos particulares, o Estados, continentes, ciencias, estamentos o clases estaban adelantados respecto a los demás, se extrajo un impulso continuo para la comparación progresiva, de manera que finalmente —desde el siglo XVIII— pudo formularse el postulado de la aceleración o —por parte de los rezagados— del alcance o adelantamiento. Esta experiencia fundamental del progreso, como se concibió singularmente alrededor de 1800, está arraigada en el conocimiento de lo anacrónico que sucede en un tiempo cronológicamente igual.¹¹³

El progreso implica un movimiento a algo mejor, mientras que la aceleración indica la velocidad cada vez más rápida en que esto sucede. Que además estos conceptos se apliquen a la historia del mundo sugiere que ésta tiene un tiempo global, pese al reconocimiento de los diversos tiempos locales o, más bien, gracias a ellos.

Para quienes problematizaban el concepto de progreso, la diversidad simultánea, así como la diversidad a través del tiempo, podían ser las pruebas del progreso, o su contrario. En todo caso, la diversidad geográfica y temporal representaba para los filósofos de la historia un problema a resolver. La analogía de la historia con la vida del individuo sirvió a más de un filósofo e historiador para conjugar la diversidad histórica. En Schiller aparece de la siguiente manera:

Pues estos descubrimientos presentan en torno a nosotros diversas tribus o pueblos, los cuales han sido clasificados según los más variados grados de civilización: tales tribus vienen a ser como

¹¹³ Koselleck, *Futuro pasado*, *op. cit.*, p. 310.

niños de distintas edades que estuvieran alrededor de un adulto, el cual recordase a la vista de ellos lo que él mismo había sido antes y, por consiguiente, lo que había efectivamente realizado y llegado a ser. Parece como si una sabia mano nos hubiera reservado estas bárbaras tribus, para que pudiéramos contemplarlas a partir del momento en que nuestra propia cultura había avanzado y madurado lo suficiente, de suerte que pudiéramos extraer un provechoso empleo para nosotros mismos y pudiésemos asimismo restablecer nuevamente, gracias a estos ejemplos, el perdido origen de nuestra sociedad.¹¹⁴

Esta visualización de la historia universal desde una óptica intensiva hace corresponder las culturas avanzadas con la edad adulta y las poco avanzadas con la infancia. Y no sólo eso: es precisamente la infancia de las tribus lo que demuestra a las culturas adultas su propio recorrido histórico, su proceso de maduración. Aun cuando esos niños se reúnen en torno al adulto en un mismo tiempo presente, es decir, conviven simultáneamente sin tener las mismas edades, la historia puede situarlos en diferentes momentos de una misma sucesión temporal, como si se refiriera solamente a una vida individual. Por medio de la analogía se pasa a un plano temporal lo que aparece simultáneamente en el espacio.

Pues la unidad y la conexión en la historia no siempre aparecen como cosas evidentes, el historiador con mente filosófica ha de buscar que el enlace de los acontecimientos haga visible el proceso de la historia. En la célebre conferencia citada antes, la de Schiller ante sus alumnos de la universidad de Jena en 1789, hace una distinción entre los historiadores gana-pan y aquellos que cultivan una mente filosófica. Lo que me interesa de esta diferenciación no es tanto la crítica a la primera clase de historiadores, como la tarea que se le asigna a los segundos: encadenar los fragmentos compuestos por acontecimientos mediante artificiosos eslabones, enaltecendo la suma a una totalidad racional y coherente.¹¹⁵

Quien, según Pomian, resuelve de manera paradigmática el problema de la diversidad frente al progreso, privilegiando una historia universal intensiva, no es otro que Hegel.

El problema de Hegel consiste en poner de acuerdo dos puntos de vista difícilmente compatibles, pero ninguno de los cuales quiere abandonar. El primero le lleva a privilegiar la geografía, la presencia simultánea de varios Estados, pueblos, naciones, y, dado que sus evoluciones no son obligatoriamente convergentes, a no aceptar sino tiempos locales. El segundo, por el contrario, le lleva a privilegiar la cronología, a insistir en la sucesión unilineal de diferentes formaciones que corresponden a otros tantos estadios, y a admitir un tiempo global. En un caso, el género humano aparece en su diversidad antropológica y espacial; en el otro, lo que se descubre es su unidad espiritual y temporal.¹¹⁶

¹¹⁴ Federico Schiller, “¿A qué se le llama y con qué fin se estudia la historia universal?”, *Filosofía de la historia*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1956, pp. 37-38.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁶ Pomian, *op. cit.*, p. 158.

Reconocer solamente el primer punto de vista conllevaría el riesgo de una diversidad irreductible. Mientras que rechazar el segundo, afirma Pomian, significaría renunciar a la única aportación de la filosofía: el pensamiento de que la razón gobierna al mundo y, por tanto, el curso de la historia es racional. Rechazar la presencia simultánea de varios Estados, pueblos y naciones, para sólo reconocer un tiempo global cronológico, implicaría ignorar el empirismo histórico en el que Hegel se apoya. Admite, entonces, la primacía del tiempo global y unilineal, a la vez que reconoce la multiplicidad de pueblos, Estados y naciones con sus respectivos ritmos y direcciones:

Para solucionar este problema, plantea que, en cada grado de su desarrollo, el espíritu se incorpore y encarne en el espacio, conservando toda su universalidad, y que, de esta forma, en cada momento dado de la historia, se manifieste por medio de un pueblo y uno solo. Este pueblo recibe el estatuto de pueblo universal-histórico.

Los demás pueblos, aunque en su momento fueran dominantes, pierden su derecho a figurar en la historia universal cuando no encarnan al pueblo universal-histórico. Así, ningún pueblo perdura siendo el dominante y los demás quedan, digamos, abandonados, desde la perspectiva de la historia universal. A diferencia de lo que sería el pueblo elegido por la mano de Dios, un pueblo es portador de lo universal cuando en un momento determinado expresa la razón inmanente al proceso histórico.¹¹⁷

En el contexto de la Ilustración francesa, la filosofía de Voltaire es un caso donde los límites puestos al progreso debido a la regresión que representa la Edad Media, favorecen el desarrollo de una historia extensiva. Pomian argumenta que la historia universal de Voltaire es extensiva porque toma en consideración a todos los pueblos y actividades que merecen ser conocidas desde la ilustración de su siglo. Los cuatro siglos que importan en la periodización volteriana —los dos primeros pertenecientes a la antigüedad, circunscritos en Grecia y Roma respectivamente, y los dos segundos modernos, en las fronteras de la Italia del Renacimiento y, luego, en la Francia de Luis XIV— adquieren, dice Pomian, un sentido muy preciso, pues separados por la Edad Media, cada bloque —antigüedad y modernidad— participa de un tipo de movimiento específico. Es decir, mientras que los progresos de la antigüedad pudieron desembocar en una época de regresión, la Edad Media, resulta improbable, si no es que imposible, que en la modernidad opere un retroceso semejante.¹¹⁸ Aun así, cuando Voltaire habla de progresos en la modernidad, lo sigue haciendo en forma plural, sin pretender extender los logros de Europa a todo el género humano. Lo reciente de los progresos y su circunscripción a Europa ponen límites en la consideración de un tiempo global

¹¹⁷ *Idem.*, p. 159.

¹¹⁸ *Idem.*, p. 148.

del progreso. Su solución a la diversidad, por tanto, no está en una historia intensiva.

El *Cuadro histórico del progreso humano* de Condorcet coincide al menos en un punto con la historia universal de Voltaire: la marcha de la historia ya no será retrógrada. Pero, si Voltaire se limitaba a hablar de Europa, veamos a quien toma en consideración Condorcet. Sin recurrir directamente a la analogía de la vida individual, Condorcet encadena a todos los pueblos, desde los más salvajes hasta los más civilizados en un solo cuerpo:

Entre este grado de civilización y el que tienen aún los pueblos salvajes, se han encontrado todos los pueblos cuya historia se ha conservado hasta nuestros días, y que tan pronto haciendo nuevos progresos como volviendo a sumergirse en la ignorancia; tan pronto perpetuándose entre estas alternativas o deteniéndose en un momento determinado; tan pronto desapareciendo de la tierra bajo la planta de los conquistadores, confundiendo con los vencidos o subsistiendo en la esclavitud; tan pronto, en fin, vertiendo cultura de un pueblo más ilustrado para transmitirla a otras naciones, forman una cadena no interrumpida entre el comienzo de los tiempos históricos y el siglo en que vivimos, entre las primeras naciones conocidas y los pueblos actuales de Europa.¹¹⁹

La figura de la cadena le permite no sólo embonar a todos los pueblos desde el comienzo de los tiempos hasta su siglo, sino que también vincula los pueblos salvajes contemporáneos a su siglo desde una perspectiva temporal, como si correspondieran al comienzo de los tiempos. Y por lo que se ve hasta ahora, reconoce que pese a la continuidad de la cadena, la historia de cada pueblo está marcada por progresos y decadencias.

Tres partes conforman el cuadro del progreso humano. La primera parte corresponde al estado de la especie humana que se manifiesta en los pueblos menos civilizados. A esta época se le conceden ciertos perfeccionamientos, pero en general no se puede establecer la conexión con la época intermedia que constituye la segunda parte del cuadro. Esta época ya se apoya en la sucesión de los hechos que la historia ha transmitido, pero, señala “es preciso escogerlos en la de los diferentes pueblos, relacionados y combinados para deducir la historia hipotética de un pueblo único y formar el cuadro de sus progresos”.¹²⁰ Esto hasta que fue posible unir ininterrumpidamente a toda la historia, desde que se desarrolló la escritura alfabética en Grecia, hasta el estado en el que se encuentra la especie humana en los países más ilustrados de Europa. A partir de esta evidencia, es suficiente reunir y ordenar los hechos para dar a conocer las verdades que surgen de su vinculación. Según esta discriminación de los pueblos que no entran en la cadena, vemos que al referirse a la especie humana, cuenta solamente a los que participan del progreso histórico. No es sino hasta la tercera época, la del futuro y la esperanza, en que la participación se amplía a nivel global. En esta

¹¹⁹ Nicolás de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Tomo 1, Madrid, Calpe, 1921, pp. 22-23.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 24.

época la participación de las luces, la libertad, la virtud y el respeto de los derechos humanos le corresponden a un mayor número de naciones, integradas en un pueblo extendido en todo el globo. “Si se hubiese operado esta unión en la clase entera de los hombres ilustrados, no se encontraría entre ellos sino amigos de la humanidad, ocupados de consuno en acelerar el perfeccionamiento y la felicidad”.¹²¹

Para resolver los problemas de la historia universal en cuanto a la vinculación de la diversidad de pueblos extendidos en el tiempo y en el espacio, los filósofos de la historia se apoyaron en el descubrimiento o elaboración de leyes, así como en la posible determinación de principios que dirijan la historia. O, mejor dicho, estos también fueron problemas inherentes al problema del progreso a los que se les dio diferentes respuestas. Una conclusión más o menos general que se puede extraer y que será importante retener para los análisis del siguiente capítulo es que para esta historia del mundo importan algunos pueblos y algunas actividades. Incluso en la historia universal de Voltaire, que Pomian juzga como extensiva, el autor es muy claro al declarar que sólo cuatro siglos son relevantes para la historia universal. En ese sentido, la universalidad de la historia universal obedece a principios específicos más que a la efectiva inclusión de todos los hombres. En cuanto al tiempo histórico, hay algunos atributos que van de la mano a estas historias intensivas, como la irreversibilidad y la acumulación. El uso de metáforas como hilo, escalera o cadena, hablan de también de la linealidad. Sin embargo estas metáforas tienen alcances limitados. Desde entonces se criticaba que el progreso se perfilara como una línea recta y perfecta. Los mismos historiadores eran recelosos a las filosofías de la historia, como se vio con Ranke o con Burckhardt. Por último, es importante destacar la responsabilidad que aquí se le atribuye al futuro. Por ejemplo, en Condorcet se puede ver cómo la historia universal intensiva se apoya en el futuro para que sea posible la integración de todos los hombres. Es desde el punto de vista del futuro que la humanidad adquiere su cohesión, porque es entonces que alcanzará las promesas del progreso.

¹²¹ *Ibid.*, p. 25.

2. PROFUNDIZACIÓN, PLURALIZACIÓN Y TIEMPO HISTÓRICO

En la abundancia y el rigor del trabajo teórico e historiográfico de Koselleck cabe una conceptualización no sólo del concepto de historia sino de aquellos conceptos que, cargados de nuevas experiencias temporales, conforman los mapas semánticos modernos. A él debemos el postulado de que la historia moderna, de una manera sin precedentes, se apoya en un tiempo histórico surgido de la tensión entre la experiencia y la expectativa. En breve, su trabajo demuestra cómo es que el tiempo se convierte en un agente de la historia sin paralelo, que nutre, como ningún otro concepto, las experiencias y semánticas modernas. Es propio de la modernidad, y no de la historia, que el tiempo sea indisoluble de la historia, como experiencia y como escritura. O, mejor: si bien el tiempo pudo haber sido problematizado en la historia premoderna, en su filosofía o teología, no se trata *del mismo tiempo* que, desde mediados del siglo XVIII, surge junto a un concepto abstracto de historia que abarca todo lo que los hombres viven y cuentan.

Los criterios comunes a la modernidad —el reconocimiento de la simultaneidad de lo no simultáneo, la apertura del futuro, la experiencia de la aceleración y de la transición, el reconocimiento de la perspectiva del historiador— que dan cuenta de la temporalización de la historia, hallaron respuestas específicas en la historiografía y filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Pero, como vimos, las respuestas no eran unánimes y las críticas a la modernidad y a sus conceptos han sido parte integral de la misma modernidad. A partir de entonces, y durante el siglo XX, se conformaron, desde diferentes frentes, críticas a la Ilustración, a las filosofías de la historia y a la historia positivista. Siendo que durante el siglo XX el campo semántico de historia fue sujeto a revisiones, así como a experiencias que lo transformaron, ¿hasta dónde podríamos decir que el concepto de historia que aparece en la historiografía del siglo XX es el mismo concepto formulado por Koselleck para los siglos XVIII y XIX? ¿Qué tiempo histórico correspondería a nuevas formulaciones del concepto de historia? En el ámbito de la experiencia suelen aludirse algunos acontecimientos que exigieron la revisión de ciertos rasgos que caracterizaban a la historia moderna, como su carácter progresista, lineal o eurocentrista. La experiencia de las dos guerras mundiales es un claro ejemplo de esto. El mundo de los historiadores era otro, antes y después, y su historia también tenía que ser otra. Lucien Febvre, en 1946, escribía: “El mundo de ayer terminó. Terminó para siempre. Si nosotros, franceses, tenemos una posibilidad de salvarnos es comprendiendo más rápido y mejor que los otros esta evidente verdad”.¹²² Sujeto además a toda la

¹²² Lucien Febvre, “De cara al viento. Manifiesto de los nuevos “Annales””, *Combates por la historia*, México, Ariel, 1983, p. 68.

variabilidad de regiones y de condiciones sociales, el tiempo histórico —en su dimensión deducible de experiencias y expectativas— es diferente en el siglo XIX, en las postrimerías de la Primera Guerra o en los años setenta. Siguiendo la tesis de Koselleck de que las experiencias y las formulaciones lingüísticas se entrecruzan y se refuerzan entre sí, podría decirse que estas nuevas experiencias participan en las transformaciones del concepto de historia y de tiempo histórico y contribuyen a la producción de nuevas formas de escribir historia.

Este trabajo se sitúa en el plano de la historiografía. Sin despreciar las experiencias como conformadoras de los lugares de enunciación, pero sino asignarles todo el peso de determinar lo que ha sido dicho, me ubico en una realidad discursiva. El entrecruzamiento entre la realidad social y la discursiva no será problematizado en este capítulo y el siguiente, no por su falta de trascendencia, claro está, sino porque mi interés en estos dos capítulos se dirige a la historiografía y a la teoría de la historia en su calidad de producciones escritas. Así, no es tanto una interpretación de la interpretación, como una lectura de productos de cultura escritos en el pasado y susceptibles a ser historizados. Pero tampoco es sólo eso. Pues me acerco a la historiografía desde la historiografía, la reflexión no deja de tener un carácter teórico. Estos ámbitos exigen por derecho propio ser observados y analizados con el fin de esbozar las nuevas posibilidades conceptuales de la historia y las formas que toma lo que podría llamarse tiempo histórico y temporalidad.

Por un lado, este trabajo no intenta continuar, si cupiera tal pretensión, el trabajo de Koselleck, pues no parte de un criterio fundamental de sus tesis que es la experiencia. Permanece en el ámbito de lo ya dicho sin ahondar en deducciones entre un ámbito discursivo y otro extradiscursivo. Por otro lado, este trabajo no fuera posible sin las tesis de Koselleck porque en ellas quedan demostradas y pormenorizadas las vías que toma el concepto de historia y la situación sin paralelo que el tiempo ocupa en relación a él. Pues no hay una teoría semejante que abarque la historiografía del siglo XX, sus teorías, categorías y, en cierta medida, sus procedimientos me resultarán necesarios para cotejar la producción historiográfica cuya relación con la modernidad estoy interrogando. Por otra parte, no asumo que porque la modernidad postuló el vínculo indisoluble entre historia y tiempo éste se mantenga con el mismo vigor, o que se mantenga en absoluto. Si trabajo a partir de esta pareja opaca es porque así se presentó en la modernidad y porque, hasta donde sé, su validez no se ha cuestionado directamente. Así, esta interrogación se suma a las tareas de este trabajo.

Por lo tanto, en este trabajo intento esbozar algunas posibilidades del concepto de historia, en su relación con lo que sería un concepto de tiempo histórico y unas formas de temporalidad según aparecen en una selección limitada de obras historiográficas de la segunda mitad del siglo

XX. La opacidad de un concepto de tiempo y de unas formas de temporalidad requiere un trabajo más o menos indirecto que no sueña con encontrar un núcleo semántico seguro y comprobable. Recurrir a un diccionario sería inútil. Incluso preguntarle a los historiadores ¿cómo piensas el tiempo histórico? probablemente probaría ser improductivo. Sin embargo, en la práctica, difícilmente alguno diría que su trabajo no involucra cierta conceptualización y ordenación del tiempo.

En las descripciones y argumentos que dan cuenta o registran lo simultáneo y lo no simultáneo, lo que se tiene por pasado, presente o futuro, aparecen posibilidades de un concepto de tiempo histórico. La conceptualización y ordenación temporal es susceptible a ser observada en metáforas, en la distribución de los hechos en la diacronía y en la sincronía, así como en los términos cualitativos y cuantitativos con los que se hace referencia al tiempo al interior de los textos. Finalmente, en los conceptos, criterios, categorías y elementos que operan en los textos, sentando las bases de explicaciones o descripciones, pueden leerse formas específicas de relaciones temporales.

Así, por ejemplo, si la cronología es un instrumento al que recurren por lo general los historiadores, sus usos pueden sugerir modos muy diferentes de tratar la temporalidad. La cronología puede usarse para intentar explicar un acontecimiento por lo que sucedió antes de él a manera de causa y efecto, para marcar un intervalo en el que las cosas no cambian en absoluto, para elegir un punto específico y hacer un relato sincrónico que ignore el resto de los puntos, para demostrar que los hechos la ignoran por completo y obedecen a otra lógica, para dividirla en niveles y asignarle diferente valor a cada uno, para establecer en un punto una irrupción sin precedentes ni consecuencias, para fijar los hitos en la historia de la humanidad, entre otras. Siguiendo con el ejemplo, la cronología podría referir un tiempo lineal, acumulativo e irreversible; uno regresivo y decadente; uno estacionario desprovisto de pasado y de futuro; un conjunto de tiempos cíclicos e independientes; o bien, cualquier otro enredo de temporalidades posibles. Un ejemplo más de cómo la aproximación al tiempo histórico puede variar a partir de un mismo concepto es la manera en que se relaciona una historiografía con un concepto de pasado. Tiempos muy diferentes se perfilan en una historia que traza tajantemente la línea que lo divide de su pasado y lo tiene por categoría ontológica y en otra que lo asume como indisociable de su propio presente.

Me es posible recurrir a estos criterios provisionales para intentar aprehender un posible concepto de tiempo histórico y sus relaciones temporales porque parto de que el tiempo tiene una categoría privilegiada al interior de la historia. Incluso cuando se habla de una *especialización* de la historia, que habría tenido lugar en las últimas décadas del siglo XX, se debe a que en la oposición

entre tiempo y espacio que tiene un lugar fundamental en la historia moderna, el tiempo había sido privilegiado. Invertida o no, esta relación merece atención por lo que dice acerca del concepto de historia y de su porvenir.

¿Por qué hablar de lo que tanto se ha hablado?

La historiografía francesa tuvo un vigor innegable desde finales de la década de los veinte en que se fundó la revista de los *Annales*. Su profusión no sólo se mide en términos de las obras producidas o historiadores reconocidos, sino en sus postulados metodológicos. Entre las innumerables aportaciones, “originales” o no, que se le atribuyen a la historiografía francesa —la integración a la historia de métodos de las ciencias sociales, la predilección por la historia social y económica, la atención a las mentalidades y a fenómenos del espíritu, el desarrollo de una historia serial, el reconocimiento de la no pasividad del historiador y más—, rescato dos categorías que por sus características se prestan al análisis que acabo de plantear. En los dos casos se trata de categorías cuya operatividad en los textos tiene implicaciones decisivas para el concepto de historia y de tiempo histórico. Cuando menos, su uso problematiza, de manera implícita o explícita, en mayor o menor grado, los conceptos de historia y de tiempo histórico. La primera es la *larga duración* y la segunda es la *estructura*. Cada una tiene condiciones de emergencia muy diferentes entre sí —la primera se vincula sobre todo a la geografía y la segunda a la antropología y la lingüística—, responde a diferentes momentos, se presenta en una jerarquía independiente de la otra y tiene implicaciones y resultados divergentes.

Elegir estas categorías no es sólo para describir cómo funcionan sino para analizar cómo es que su uso activa ciertos elementos a partir de los cuales se piensa el tiempo histórico. Su nombre es menos importante que la metodología y las conceptualizaciones que echan a andar. Para tratar la larga duración tomo en cuenta *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II* de Fernand Braudel, publicada por primera vez en 1949. La observación también contempla los ensayos metodológicos del mismo autor y la lectura de otros autores. En cuanto a la estructura, la obra analizada es *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de Georges Duby, publicada en 1978; e igualmente se considerarán otros textos de reflexión en torno a la obra. En los análisis se dejará ver la distancia entre cada trabajo; por el momento la dejo en suspenso para destacar los criterios en común que justifican su elección. Primero, lo ya mencionado: la problematización, implícita o explícita, del tiempo histórico. En segundo lugar, las obras tienen en común la explicitación de su metodología o, al menos, la inclusión de una reflexión y justificación del uso de la categoría en cuestión, postulando un modelo delineable y posiblemente reproducible. En tercer

lugar, hay un reconocimiento de la pluralidad temporal y un esfuerzo por dar cuenta de ella; una distinción entre una aproximación “superficial” y otra “profunda” y una predilección por la segunda. En cuarto lugar está que tienen carácter de acontecimientos y han contribuido a la producción de otras obras y lecturas con las que entran en diálogo. Por último, las obras comparten cierta pretensión de hacer una historia “diferente” y de renovar la práctica.

Otro criterio que hace pertinente la elección de estas obras es el lugar que ocupa en ellas la *continuidad*. Aunque la modernidad se experimenta como un tiempo de rupturas gracias a la creciente separación entre pasado y presente, la historiografía moderna, mediante los conceptos de progreso y proceso, suele elaborarse según términos de continuidad. Incluso un concepto que en la modernidad adquiere una carga temporal nueva y una importancia determinante por el futuro nuevo que abre, el de revolución, queda subsumido a la continuidad cuando ésta aparece como la garantía de la historia como memoria y como conciencia del hombre. En un análisis histórico que privilegia la continuidad, dice Foucault, el tiempo se concibe “en términos de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia”.¹²³ En la larga duración, la continuidad es enfatizada, mientras que con la estructura, la continuidad aparece acompañada de la irrupción que la establece o que la rompe. En ningún caso se trata de una continuidad tal como aparecía ligada al concepto de progreso en la modernidad, tampoco aparece necesariamente bajo una forma única englobante. Sin embargo, no es una continuidad que esté completamente divorciada de los postulados generales de la historiografía moderna. Finalmente, en ambas obras se presenta un problema cuya equivocidad es, a mi gusto, de suma importancia: la supuesta oposición entre larga duración e historia, así como entre estructura e historia. Estas oposiciones permiten ver cómo el concepto de historia puede aparecer ligado de tal modo a un criterio irreflexivo de *cambio*, que cualquier insinuación de inmovilidad o permanencia parece antihistórica.

En el primer apartado me enfocaré en la larga duración y, en el segundo, en la estructura. En cada capítulo sigo una lógica ajustada a la lectura de los textos, así que no se encontrará un modelo igual aplicado en ambos casos. La combinación entre las claves de lectura detectadas en los textos y los criterios de análisis preestablecidos resultan en un orden específico para cada apartado. No son problematizados aquí y allá exactamente los mismos conceptos ni las mismas categorías. Por último, el tercer apartado está dedicado a una lectura que poco o nada comparte con los criterios comunes a las primeras dos, pero que mucho puede decir de ellas: *La arqueología del saber*. Si bien este trabajo de Michel Foucault, publicado por primera vez en 1969, trata específicamente de los

¹²³ Foucault, *op. cit.*, p. 24.

discursos y es, de cierto modo, la aclaración teórica de los procedimientos de sus tres obras anteriores,¹²⁴ problematiza, entre otras cosas —quizás más centrales—, las categorías de continuidad y de cambio con las que nos vamos a haber topado en los primeros apartados. *La arqueología del saber*, además, postula una manera de distribuir los acontecimientos marginalizando o invirtiendo los conceptos, las categorías, las descripciones y los criterios en los que solía apoyarse la historia. De modo que *La arqueología del saber* tiene una doble función en este trabajo: primero, la de iluminación y orientación de la crítica a la historiografía prevaleciente en su momento de producción —incluidas, directa o indirectamente, las dos primeras obras analizadas aquí— y, segundo, la de un acontecimiento en sí mismo observable.

2.1 Tiempo imperioso, tiempo múltiple y la larga duración

En las conferencias que impartió Fernand Braudel en sus años de cautiverio, primero en el oflag de Mayence en 1941 y luego en el de Lübeck en 1943-1944, y que luego se publicaron a partir de las modificaciones que él mismo hizo a los apuntes de un miembro del auditorio, pronunció una especie de programa historiográfico —extensible, además, a las ciencias sociales—, entre cuyas exigencias estaba la superación del acontecimiento en la práctica historiográfica. El acontecimiento, entonces, se asociaba sobre todo a la superficie de una historia que permanecía debajo, oculta, apenas sugerida por los acontecimientos de la misma manera que una película es sugerida por su tráiler.¹²⁵ La película entera sólo se proyectaría en la *historia profunda* o en la *gran historia*. Los niveles de la historia eran clasificados según las velocidades de lo observado. Geografía, civilización, raza, estructura social, economía y política: en ese orden se encuentra primero lo lento, asimilado a la profundidad, y luego lo rápido, relacionado con la superficie. Simultáneamente, durante el cautiverio, Braudel preparaba el que llegaría a ser su libro más célebre, cuyas versiones estuvo enviando a Lucien Febvre: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. En este trabajo, como se sabe, el autor plantea una división tripartita que luego se identificó con la larga, mediana y corta duración, pero que por entonces comprendía más bien una historia casi inmóvil, una historia social o estructural y, finalmente, una historia tradicional o de los acontecimientos. Si bien muchos de sus principios ya estaban enunciados y llevados a la práctica, ni en *El Mediterráneo* ni en las conferencias había aparecido aún la expresión *larga duración*.

La historia profunda aparece en estas conferencias como una “idea” y “expresión” que Braudel toma prestada de un trío de investigadores proveniente de otras ciencias sociales: el

¹²⁴ *La historia de la locura*, de 1961, *El nacimiento de la clínica*, de 1963 y *Las palabras y las cosas*, de 1966.

¹²⁵ Braudel, “Tres definiciones: el acontecimiento, el azar, lo social”, *Las ambiciones de la historia*, *op. cit.*, p. 26.

etnógrafo Léo Frobenius, quien aconsejó “no quedarse en la superficie de los hechos”; el economista Ferdinand Fried, que por su parte recomendó “buscar el sentido profundo de los acontecimientos”; y el sociólogo François Simiand, a quien se le atribuye la fórmula “historia evenemencial”. También Jules Michelet, él sí historiador, tiene parte en la formación de esta expresión pues igualmente manifestó su preocupación, en la *Introducción a la historia de Francia*, por una historia integral que tomara en cuenta sus organismos internos y profundos. Y Braudel va todavía más lejos en el tiempo al citar a Bossuet, para quien la historia debía señalar las “secretas disposiciones” que condicionan los cambios y coyunturas.¹²⁶ Por otra parte, al margen de las expresiones que Braudel retoma, también admite, en otro artículo, que los historiadores de los siglos XVIII y XIX no eran ajenos a las aproximaciones de larga duración (aquí ya había introducido la expresión).¹²⁷ De manera que la emergencia de la historia profunda ya había tenido lugar en el discurso histórico y en sus márgenes y algunos de sus principios ya estaban implícitos en la historiografía de los siglos XVIII y XIX. Adicionalmente, la pluralidad del tiempo histórico, un criterio en el que Braudel insistirá y en el cual se basa el modelo de las duraciones, ya había sido de algún modo reconocido por historiadores y filósofos modernos, como se vio en el capítulo anterior. Pero no es sino hasta Braudel que los diferentes elementos —la asimilación de la pluralidad del tiempo, el rechazo a la historia de los acontecimientos y el peso de la larga duración o la historia profunda— se encuentran articulados en un modelo que toma forma en *El Mediterráneo*.

Es a finales de los años cincuenta, alrededor de una década después de la publicación de *El Mediterráneo*, que aparece un texto de Braudel titulado precisamente *La larga duración*, dirigido, más que a historiadores, a sus vecinos de las ciencias sociales. Ante la desorganización de las ciencias sociales, la historia ofrece una “posibilidad de lenguaje común” para disolver su confrontación: la larga duración.¹²⁸ Para entonces, la historia ya estaba bien enterada, digamos, de la multiplicidad del tiempo; de manera implícita o explícita, cada trabajo histórico, decía Braudel, “descompone el tiempo pasado, escoge entre sus realidades cronológicas” de acuerdo a la orientación de la investigación.¹²⁹ Lo que se propone el modelo de las duraciones es que las ciencias sociales asuman asimismo esta pluralidad temporal, privilegiando, desde luego, la larga duración, pues es sólo en torno a ella que se condensa todo el grosor de la historia: “Todos los niveles, todas las miles de plantas, todos los miles de estallidos del tiempo de la historia se comprenden a partir de

¹²⁶ Braudel, “La historia en busca del mundo”, *op. cit.*; y citados por Braudel, pp. 44-45.

¹²⁷ Braudel “La larga duración”, *op. cit.*, pp. 151-152.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 176.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 149.

esta profundidad, de esta semiinmovilidad; todo gravita en torno a ella”.¹³⁰ Esta historia, o esta aproximación a la historia, de “aliento sostenido”, cuya dimensión abarca siglos, le exige al historiador o al científico social una actitud distinta a aquella reclamada por una investigación de los acontecimientos. Aun así, el observador que asuma una perspectiva de larga duración no debe dejar de ser sensible a las rupturas que acompañan a la continuidad e invariabilidad de la larga duración y que, de hecho, se insertan en duraciones más breves.

Si bien en la larga duración se condensa la historia, ésta no ha de excluir otras duraciones. En lo que podría ser la justificación a la tercera parte de *El Mediterráneo*, la que cubre la corta duración, (se titula “Los acontecimientos, la política y los hombres”), Braudel argumenta que la historia tiene que conformarse por algo más que la larga duración:

Y, sin embargo, la historia tiene que ser, necesariamente, algo más que esos grandes declives del tiempo, consumidores de masas humanas y de siglos, esas realidades colectivas que tan lentamente van anudando o desanudando sus conexiones. La historia es también este polvo de los actos, de las vidas individuales enlazadas unas a las otras y, a veces, por un momento, liberadas, como si las grandes cadenas se rompiesen. La historia es la imagen de la vida bajo todas y cada una de sus formas. No es nunca selección.¹³¹

Continúa afirmando que la exclusión del plano de los acontecimientos dejaría incompleto un estudio. La historia, de acuerdo a Braudel, está obligada a cubrir todos los aspectos de la vida, todas las formas que pueda cobrar. La integración de los tres planos aparece entonces como una exigencia que hace la vida a la historia, entendida precisamente como imagen de vida. Porque la vida no puede ser selección: podemos recortarla, dice Braudel, pero la vida no deja de ser una.¹³²

Se ha señalado que esta historia casi inmóvil comprendida por la larga duración es casi una negación de la historia. François Dosse apunta en *La historia en migajas* que si Braudel integra el relato de los acontecimientos a *El Mediterráneo* es precisamente para reintroducir la historia en lo ahistórico de la historia casi inmóvil.¹³³ En el mismo libro, Dosse también indica que ante las estructuras más inmutables de los antropólogos, Braudel opone la larga duración pues, por más que raye en la inmovilidad, sigue teniendo un componente temporal. Parte de la crítica al modelo de las duraciones y, en concreto, a la larga duración, se concentra en esta disyuntiva equívoca: o la historia casi inmóvil peligra de ser ahistórica o la historia casi inmóvil salvaguarda la historicidad porque descansa en la duración y, aunque *semi*, aún es móvil. El problema se presta a equívocos porque en cualquiera de sus posibles soluciones está implicando que la negación de la historia es la

¹³⁰ Braudel. “La larga duración” p. 157.

¹³¹ Braudel, *El Mediterráneo*, v. 2, *op. cit.*, p. 127.

¹³² *Ibid.*, v.1, p. 331.

¹³³ François Dosse, *La historia en migajas*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 153.

consecuencia de la negación del movimiento; el problema implica la fórmula “historia es igual a movimiento”.

Braudel se vale de una metáfora para describir el movimiento de las civilizaciones que resulta ilustrativa de la oposición entre la movilidad e inmovilidad que suele identificarse con la larga duración. De las civilizaciones dice que son algo así como las dunas “firmemente adheridas a los accidentes ocultos del suelo: sus arenas van y vienen, vuelven y se aglomeran a merced de los vientos; pero la duna permanece siempre en su sitio como una suma inmóvil de innumerables movimientos”.¹³⁴ Al parecer, lo que se invoca es un movimiento repetitivo, pero su suma resulta en la inmovilidad. Entre ese movimiento y la falta de movimiento se sitúa el problema que asocia historia y movimiento.

En *Pensar la historia*, Jacques Le Goff hace un esbozo de seis problemáticas a las que se enfrentaba en su momento el concepto de historia, entre las cuales la quinta plantea precisamente este equívoco. Le Goff se pregunta: ¿puede existir una historia casi inmóvil? Se inclina a responder negativamente pues, según argumenta, la historia no puede ser otra cosa que *ciencia del cambio* y de *explicación del cambio*.¹³⁵ La historia inmóvil sería, así, un desafío a la historia. Pero no podemos detenernos ahí cuando el concepto de cambio y, por tanto, el de historia, no están en absoluto clarificados. ¿Cuál historia está siendo desafiada? ¿Qué concepto de historia descansa en el cambio y el movimiento que se ve amenazado por una historia casi inmóvil? ¿De qué movimiento y de qué cambio estamos hablando? Si la historia inmóvil presentó un desafío a la historia es porque bajo ese concepto de historia la metáfora del movimiento aparece como una de sus condiciones. En otras palabras, el hecho de que la casi inmovilidad se presentara como una innovación y un desafío es gracias a que la movilidad, con las categorías y conceptos con los que se relaciona, resultaba inseparable del concepto de historia desafiado.

De esta manera, mi interés aquí no puede ser un debate que quiera decidir si la larga duración favorece o no una negación de la historia. La importancia de la larga duración tampoco radica aquí en la efectividad de la pluralidad operada por el modelo tripartito ni en si es o no explicativa, aunque es cierto que estos aspectos han suscitado críticas. Éstas suelen señalar que las tres duraciones no están articuladas entre sí y que la pluralización no deja de remitirse finalmente al tiempo único y lineal de la larga duración. En palabras de Ricoeur:

¹³⁴ Braudel, *El Mediterráneo*, v.1, *op. cit.*, p.595.

¹³⁵ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991, pp. 10, 16-17.

Incluso el apilamiento de las duraciones, a la manera de Braudel, y el intento que va unido a él de articular estructura, coyuntura y acontecimiento en una tríada disimulan mal el residuo cronosófico que se oculta detrás de una fachada científica. En este sentido, no ha concluido la liberación de cualquier cronosofía, en beneficio de cierto agnosticismo metódico respecto de la dirección del tiempo.¹³⁶

Los términos en que se plantea esta observación —disimulo, ocultación, liberación— sugieren que Braudel pretendía despojar de un sentido único al tiempo y a la historia mediante una metodología científica, sin lograrlo. De acuerdo a Ricoeur, quizás es mejor que así sea, “si la historia debe seguir siendo interesante, es decir, continuar hablando a la esperanza, a la nostalgia, a la angustia”.¹³⁷ Si Braudel buscaba o no liberarse de una cronosofía, si pretendía ocultar una influencia poderosa, es algo que queda al margen de mis indagaciones. Me interesa, en cambio, cómo Braudel participaba en cierta medida de un concepto de tiempo histórico moderno, ligado a la cronosofía, así como los modos en que se separa de él, conformándolo de otras maneras.

La violencia del tiempo

La historia, dice Braudel,

[...] no siempre se ha colocado en el lugar que de verdad le corresponde, una de las medidas esenciales del mundo; y una de las más eficaces, puesto que trabaja, más que otra, sobre esta coordenada esencial, sutil y omnipresente que es el tiempo, y el tiempo bajo todas sus formas reales. El tiempo, materia, realidad de base de todos los fenómenos sociales.¹³⁸

Según esta defensa de la historia, el tiempo es una coordenada sutil y omnipresente; es algo con lo que se trabaja; se manifiesta en formas reales; es materia; y es realidad y condición de todos los fenómenos sociales. Como *coordenada* y como *condición*, el tiempo parecería adquirir un carácter metahistórico, pero siendo *materia, forma real* y algo *con lo que se trabaja*, el tiempo permanece en lo histórico. Lo rescatable en todo caso es que si la historia merece su lugar de medida esencial del mundo es por la relación de privilegio que tiene con el tiempo.

En un texto contemporáneo al de la larga duración, Braudel vuelve sobre el tiempo de la historia:

Para el historiador, todo empieza, todo acaba, con el tiempo, un tiempo matemático y demiurgo, del que sería fácil burlarse, tiempo que parece ajeno a los hombres, que los empuja, los constriñe, vence sus tiempos particulares de colores distintos: el tiempo imperioso del mundo.¹³⁹

¹³⁶ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 204. Por otra parte, estructura, coyuntura y acontecimientos no coinciden exactamente con larga, mediana y corta duración.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ Braudel, “Tres definiciones...”, *op. cit.*, p. 37.

¹³⁹ Braudel, “Historia y sociología”, *op. cit.*, p. 193.

De nuevo, entre los sentidos atribuibles a este tiempo, lo único relativamente claro es que el historiador se las ve con el tiempo de una manera particular e ineludible. El tiempo, en esta ocasión, más que el fundamento de los fenómenos sociales, más que materia, parece algo extrínseco al hombre y que, sin lugar a dudas, le supera irremediablemente. Por otra parte, aquí el tiempo está por encima de la multiplicidad que se le atribuye a los objetos observados. Ésta no deja de ser válida, pero de todos modos está superada por un tiempo más imperioso y violento.

Inclusive las duraciones, la larga, la mediana o coyuntura y el acontecimiento están remitidos a una duración, “todos se miden a la misma escala”¹⁴⁰; sin ella, claro está, no habría ninguna referencia que permitiera distinguir lo corto de lo largo, el acontecimiento del fenómeno de larga duración. Pero a diferencia de las tres duraciones modeladas por el historiador, esta escala se presenta como *real*, este tiempo al que los demás se remiten, no es, según el esquema, otra producción más de los historiadores. Si las tres duraciones artificiales se remiten a este tiempo es precisamente porque éste se les impone irremediablemente. El tiempo del mundo, el tiempo de la historia es

[...] imperioso por ser irreversible y porque corre al mismo ritmo al que la Tierra gira. En realidad, las duraciones que nosotros distinguimos son solidarias entre sí: no es la duración lo que realmente es creación de nuestra mente, sino los fraccionamientos de dicha duración. Ahora bien, esos fragmentos convergen al final de nuestro trabajo.¹⁴¹

El historiador está obligado a ordenar y diversificar esta violenta realidad que, no obstante, siempre permanecerá rebelde.¹⁴² Para fines de su investigación, este tiempo impetuoso y desordenado toma la forma de la duración que, al dividirse en tres, permite algo de su rebeldía.

El tiempo aparece asociado con la violencia, con la irreversibilidad, con el movimiento, con una fuerza que empuja al hombre y se le impone. En *El Mediterráneo* incluso se habla de “las aguas revueltas del tiempo”¹⁴³ y de “las pesadas puertas del tiempo”.¹⁴⁴ Lo que, pese a la pluralización y multiplicación de las duraciones parece seguro, es que al final nos encontramos con un tiempo que es único. Si bien no ostenta la unilinealidad ni la carga de un progreso que orienta la historia, y tampoco se ordena en segmentos regulares, sí que está asociado a la continuidad y a la irreversibilidad. En cuanto a la cronosofía, es cierto que este tiempo violento pretende abarcar, con un solo movimiento, el presente, el pasado y el futuro.

140 *Ibid.*, p. 192.

141 Braudel, “La larga duración”, *op. cit.*, p. 173.

142 *Ibid.*, p. 175.

143 Braudel, *El Mediterráneo*, v.1., *op. cit.*, p. 318.

144 *Ibid.*, v. 2, p. 62.

¿Dónde está la historia?

El trabajo del historiador aparece entonces vinculado al tiempo de un modo particular y privilegiado. Se trata, así, de un tiempo histórico en el sentido de que es competencia de la historia tratar con el tiempo. En cuanto a la historia que se ocupa de este tiempo, también tiene sentidos particulares. Ya vimos que durante los siglos XVIII y XIX, el campo semántico del concepto historia crece y se diversifica de manera que el término puede ser empleado de muchos diferentes modos. La flexibilidad del concepto, sin embargo, tiene límites ligados a una práctica. Historia puede significar muchas cosas, pero no cualquier cosa. En *El Mediterráneo* el concepto de historia retoma algunos de los sentidos que el concepto moderno de historia abre, aportando por su parte otros sentidos. ¿Cómo es que participa de un concepto de historia cuyas líneas de dispersión ya esboqué antes y cómo dibuja otras, ligadas o no a las primeras? La pregunta “¿dónde está la historia?” hace alusión, en primer lugar, a la partición de las duraciones que hace Braudel, de la cual siempre sale triunfante la larga duración o la gran historia, como si ésta tuviera, digamos, un contenido histórico más alto o, al menos, más decisivo. Como si lo que se albergara en la larga duración o lo que narrara la gran historia fuera *más histórico* que lo demás. En segundo lugar, la pregunta indica la problemática entre lo acontecido y lo escrito; formulado de otro modo: al hablar de la historia ¿cuándo se refiere a la historia como lo sucedido y cuándo como su relato?

En tercer lugar, puesto que la obra subraya el valor determinante del medio geográfico, su lectura da pauta para preguntarse dónde, físicamente, está la historia. En *El Mediterráneo* no todos los espacios físicos tienen un mismo valor histórico. Por lo general, el valor histórico de algo aparece condicionado por el lugar que ocupa dentro de la gran historia. Las montañas son un ejemplo de hechos geográficos que no participan cabalmente de la historia. Su historia consiste en permanecer marginadas de las “grandes corrientes civilizadoras”:

Capaces de extenderse ampliamente en sentido horizontal, estas corrientes parecen impotentes para ascender en sentido vertical y se detienen ante un obstáculo de varios centenares de metros de altura. Para estos mundos colgados, ignorados por las ciudades, ni la misma Roma, a pesar de la pasmosa duración de su poderío, significó gran cosa [...].¹⁴⁵

Las montañas carecen de historia porque las “corrientes civilizatorias” las ignoran, sin importar que pueda narrarse una historia de la vida de los montañeses y las montañas, por decir algo. La historia aquí es llevada por corrientes, que pueden ser entendidas en su acepción de movimiento del agua o del aire o de corriente eléctrica, pero que sugieren, al fin y al cabo, un flujo, una traslación, un

¹⁴⁵ *Ibid.*, v.1, p. 11.

movimiento con cierta continuidad. Las montañas quedan fuera del alcance de este movimiento, y así, quedan excluidas casi por completo de la historia.

En cambio, hay otros mundos físicos que, sin quedar marginados de la historia, obedecen a una historia particular. De los *narrow-seas* se dice: “Cada uno de estos mundos particulares tiene [...] sus propias leyes históricas; y, por regla general, los más angostos son los más ricos en significación y en valor histórico [...]”.¹⁴⁶ ¿En qué consiste el valor histórico? Los archipiélagos parecen gozar también del valor histórico, pues del archipiélago de las Baleares se dice que “todo un sector del mar gira en torno a sus activas islas”.¹⁴⁷ ¿Es, entonces, la actividad, la que otorga un valor histórico? Y si sí, ¿cuál actividad? De las islas se dice que forman “un medio humano e histórico coherente” simplemente porque su insularidad la sitúa en una posición de ventaja y de retraso respecto a la “historia general del mar”.¹⁴⁸ Las islas como “medios” coherentes e históricos se colocan, de cualquier modo, al margen de la historia general, pues se describen en términos de interioridades que se relacionan con el mundo exterior. Aunque también, al estrechar relaciones cercanas con ese mundo exterior, pueden aspirar a concentrar la historia general. Sobre la isla de Cerdeña, por ejemplo: “Tanto llegó a engarzarse con el mundo exterior, que a veces podemos descubrir desde ella, como desde una atalaya, la historia general del mar”.¹⁴⁹

Detengámonos en esta relación que guardan las islas con la historia general. Las islas son descritas como mundos pobres y miserables que, sin embargo, tienen lugares decisivos en la historia:

Vida precaria, estrecha, constantemente amenazada: tal es la suerte de las islas; su vida íntima, si se quiere. Pero su vida exterior, el papel que desempeñan en el primer plano de la escena de la historia es de una amplitud que no se esperaría de mundos tan miserables.¹⁵⁰

Tomando prestada la metáfora de las corrientes civilizatorias que Braudel usó para decir que no alcanzaban a las montañas, podríamos decir que a las islas sí llegan. Como si la historia estuviera en otro lado, en un movimiento ajeno a las cosas, y éstas pudieran participar de ella en la medida en que tengan intercambios con los focos más activos y atractivos de las corrientes civilizatorias. Lo acontecido en la isla no es el tema de la historia, sino que la historia “pasa frecuentemente por las islas” o “se sirve de ellas”.¹⁵¹ Las islas aparecen en esta historia como actores invitados cuyas actuaciones en ocasiones son decisivas, pero jamás protagónicas. Como si la acción se realizara a

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵¹ *Idem.*

pesar de ellas y sólo las involucrara cuando se las lleva de encuentro.

De la historia se habla en términos de corrientes y también de vientos. Cataluña, por ejemplo, se ha orientado siempre “según soplasen los grandes vientos de la historia, ora hacia Francia [...] ora hacia el Mediterráneo [...]”.¹⁵² La historia igualada a corrientes y vientos es, en principio, movimiento, y no cualquier movimiento, sino un movimiento en cierta medida continuado. La historia también se define aquí en términos de flujo y de marea:

Los que nos interesa señalar son los flujos y reflujos de la civilización, estas inexorables mareas, poco ostensibles y que, sin embargo, lo gobiernan todo o casi todo. Los desajustes que provocan, son fuerzas decisivas de la historia. Hacen brotar como por encanto la guerra o la paz, la prosperidad o la desolación. Son las corrientes energéticas de la historia del hombre.¹⁵³

De nuevo, la historia aparece como algo que tiene fuerza por sí misma, como si tuviera un guión que está obligada a seguir y, dependiendo de la escena, involucrara a diferentes actores. Mientras tanto, existen ciertos actores que se quedan al margen de la historia. Otros, por su parte, tienen de pronto roles de primera. Del Islam, por ejemplo, se dice que en 1517, de golpe, se sitúa en el plano de la más grande historia mediterránea.¹⁵⁴ Ahora, la historia hace alusión a un escenario que existe más allá de sus objetos y temas y, dependiendo de su actividad, los hace aparecer en él.

De modo que no todos los personajes tienen la misma dignidad y el mismo privilegio en el escenario de la historia. Y es en estos términos que Braudel interroga el abandono que sufre el Mediterráneo por parte de la gran historia en la historia-relato. Es decir, atribuye a la historia-relato el hundimiento en las sombras del Mediterráneo luego de 1580: “Todos los proyectores se han apagado”.¹⁵⁵ Por su parte, se pregunta, si el Mediterráneo no ha dejado de existir, ¿cómo es, entonces, su existencia? Aquí se asoma, además de la cuestión acerca de la pérdida de protagonismo del Mediterráneo en la gran historia, que algunos sitúan en la segunda mitad del siglo XVI y Braudel más bien ubica en el siglo XVII, el tema de la historia entendida como lo que aconteció y lo que se investiga y escribe al respecto, entre una realidad sin más y una realidad discursiva. En esta ocasión, los reflectores no fueron apuntados por la historia misma, sino por la historiografía que Braudel califica de historia-relato.

Bajo la luz de la gran historia, la relevancia de los acontecimientos se acentúa o se ve opacada. En la descripción de diferentes episodios se contrasta su pertinencia en relación a la gran historia. Sólo bajo esa luz es que se puede determinar la importancia de los hechos. Como ya se vio,

¹⁵² *Ibid.*, p. 142.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 645.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵⁵ *Ibid.*, v.2, p. 476.

la historia tiene escenarios principales y lugares de honor. Considerando que esta gran historia otorga un lugar privilegiado a la larga duración y que la continuidad caracteriza esta perspectiva, podría decirse que la relevancia de ciertos acontecimientos también está determinada por las consecuencias que siguieron teniendo en la posteridad. En retrospectiva puede determinarse qué hechos han provocado continuidad y cuáles pueden verse sólo como tangentes de la gran historia. De don Antonio, prior de Crato y rey de Portugal por un breve espacio de tiempo, se dice que, después de su huida de Portugal, tuvo una vida apasionante, dolorosa y pintoresca que, sin embargo, no figura en la gran historia.¹⁵⁶ Una hipótesis poco arriesgada es que la gran historia es precisamente grande porque es de la cual pueden dibujarse las continuidades con la posteridad. El contraste más radical respecto a este personaje disminuido es su rival en la contienda por la corona portuguesa: Felipe II. Él no es otra cosa que potencialidad histórica:

Es la imagen del infatigable lector sentado a su mesa de trabajo, anotando los informes con su rápida escritura, retraído de los hombres, distante, meditativo, vinculado por medio de las noticias a la historia viva que se precipita hacia él desde todos los horizontes del mundo.¹⁵⁷

Pero —y Braudel cuenta que Febvre le insistió mucho en ello— un personaje antecede en importancia a Felipe II.¹⁵⁸ El título de la obra parece perfectamente intencional, el Mediterráneo es el protagonista principal, el que supera en potencial histórico a Felipe II y al resto de personajes que aparecen en esta historia:

Nadie se sentiría tan tentado como nosotros a subrayar la importancia de este vehículo incansable, de este artífice de la historia que es el mar. [...] nosotros, que tenemos la pretensión (y pedimos perdón por ella) si no de descubrir el Mediterráneo, por lo menos de conferirle su gran dignidad de potencia de la historia.¹⁵⁹

Siguiendo la hipótesis sugerida antes, el Mediterráneo sería relevante porque permite dibujar la continuidad en la historia de Europa y, en general, de Occidente. El que el Mediterráneo se describa en términos de dignidad y de potencia insinúa lo que ya venía diciendo: en historia, no todos los temas merecen el mismo el trato y, de nuevo, si unos valen más es porque de ellos se deducen consecuencias duraderas y profundas que permiten hablar de una historia que continúa hasta el presente.

La historia como escritura, además, se convierte eventualmente en un actor de la misma historia. La temporalización de la historia, según se vio en el capítulo anterior, implica el

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 473.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 537.

¹⁵⁸ Citado por Dosse. *Op. cit.*, p. 128.

¹⁵⁹ Braudel, *El Mediterráneo*, v.1, *op. cit.*, p. 205.

reconocimiento de que la historia, con el tiempo, también se historiza o, al menos, se escriben nuevas historias de los que aparentemente son los mismos objetos y temas. Este reconocimiento de que en historia nunca está escrita la última palabra, tiene otra implicación en esta obra. En *El Mediterráneo*, Braudel reconoce que la historia es “una interrogación siempre diferente del pasado” planteada desde cada presente, pero es sólo un medio para el conocimiento del hombre.¹⁶⁰ Una historia que, inevitablemente, se reescribirá, no podría ser, en este concepto de historia, un fin en sí mismo.

Otra consecuencia de la temporalización es la posibilidad de delegar juicios a la misma historia. Bajo la pregunta de si los grandes estados se enferman a finales del siglo XVI, Braudel menciona que desde entonces hubo numerosos testimonios que lo confirmaban. Como en un proceso judicial, estos testimonios se “presentan ante el tribunal de la historia en apretadas filas”.¹⁶¹ Su veracidad no podía confirmarse en el momento en que fueron presentados, pero la historia, en su constante reescritura, puede reconsiderarlos y juzgarlos. Así, los juicios realizados en un momento específico, en este caso, acerca de los grandes estados, se sujetan, por su parte, a juicios que la historia más adelante emite. Al citar el caso de una acusación de traición relacionado a la caída de Trípoli, Braudel apunta a la posible culpabilidad de los implicados sin aportar un veredicto final y concluye que “El proceso sigue abierto”.¹⁶² Un proceso estrictamente judicial se atiene, varios siglos después, a un proceso abierto cuyo veredicto será siempre provisional.

Vigencia de las metáforas biológicas

Las metáforas biológicas son un recurso común para hablar de la historia. Han resultado productivas al ligarse al sentido de la historia y sus relatos cronosóficos que pretenden abarcar las dimensiones del pasado, el presente y el futuro, por ejemplo cuando se trata de la metáfora de la vida individual con sus respectivas etapas de crecimiento y decadencia. La encontramos en más de una ocasión en las filosofías de la historia, hasta que, como señala Koselleck, no puede ignorarse que estas metáforas inevitablemente sugieren la decadencia y la muerte y no sólo la evolución y el progreso.¹⁶³ Mientras algunos enfatizan los brillos de la madurez cultural o civilizatoria, tenemos planteamientos como el de Spengler que, con un pie todavía en la filosofía de la historia, la descalifica por no considerar la decadencia de occidente como una etapa necesaria dada su

¹⁶⁰ *Ibid.*, v.2, p. 549.

¹⁶¹ *Ibid.*, v.1, p. 590.

¹⁶² *Ibid.*, v.2, p. 149.

¹⁶³ Koselleck, *Conceptual history*, *op. cit.*, p. 226.

madurez, su civilización lograda.¹⁶⁴ Aquí, desde luego, se lleva la metáfora muy lejos, haciendo de ella todo una sistematización de la historia universal. No todos sus usos resultan de planteamientos tan ambiciosos, tan cronosóficos. En la historia de larga duración, que es acusada de no desprenderse de la unicidad y la continuidad, propias de las cronosofías, estas metáforas encuentran un lugar, quizás no indispensable para hacer operativo el enfoque, pero tampoco necesariamente marginal.

La vida y la muerte no son exclusivas de los seres tenidos biológicamente por vivos; procesos de nacimiento, maduración o decadencia no son ajenos a descripciones o explicaciones historiográficas. *Muere* una institución, como *florece* una cultura y *decae* una civilización. Aunque no tan pronto como muchos historiadores quisieron señalar, el Mediterráneo también tiene su decadencia. El Mediterráneo sigue “henchido de vida” y gozando de “cierta alegría de vivir” durante la segunda mitad del siglo XVI, mismo tiempo en que otros lo diagnostican en estado moribundo.¹⁶⁵ La muerte histórica del Mediterráneo, precisamente por ser histórica, resulta en un problema a resolver: ¿cuándo sucede? ¿Exactamente qué muere cuando muere el Mediterráneo?

¿Es, acaso, que hemos llegado al ocaso de la gloria y la prosperidad de los tiempos antiguos, y que los pueblos del mar agotan sus últimas reservas de riqueza? ¿O es —cansino y monótono interrogante de nuestra investigación— que el mundo entero, incluso el Mediterráneo, se precipita ahora hacia ese pasmoso reflujó de vida que habría de ser el siglo XVII?¹⁶⁶

Formulada como pregunta, la hipótesis planteada sugiere un descenso general de la vida del siglo XVII. Como si todo el siglo XVII viviera menos intensamente que el siglo que lo precedió, como si esa vivacidad lo hiciera, quizás, menos digno de historia. Los personajes —el Mediterráneo, y también el siglo—, como unidades más o menos coherentes, son asimilados a individuos que viven y mueren. A lo que se opone Braudel es a la muerte repentina que le adjudican los libros: “Los historiadores apenas echan una mirada al agonizante antes de redactar su acta de defunción”.¹⁶⁷ Donde ellos sólo ven signos de decadencia, él sigue notando muestras de vitalidad. Uno de estos “signos de juventud” sería el ascenso de la población durante el siglo XVI.¹⁶⁸

Pero en el siguiente siglo, la población decae. Signos de enfermedad se hacen entonces visibles. ¿Se puede decir —pregunta Braudel— que los grandes estados se enferman para fines del siglo XVI?¹⁶⁹ En el caso de España, es innegable que “desfallece”, sólo hay que traer a la mente la

¹⁶⁴ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

¹⁶⁵ Braudel, *El Mediterráneo*, v.2. *op. cit.*, p. 132.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁸ *Ibid.*, v.1, p. 385.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 590.

infestación de bandidos que aterraban sus rutas y reducían la población. Los “signos de fatiga” en España y en el Imperio Otomano no pueden ignorarse.¹⁷⁰ Portugal tampoco se queda fuera: afectado por la “enfermedad de decadencia, por una dolencia lenta y oculta, en este verano de 1578 sufre un síncope repentino”.¹⁷¹

De acuerdo a la pluralización que quiere atravesar todos los objetos, la vida del Mediterráneo no puede ser solo una. Este Mediterráneo, “respirando sobre la vastedad del mundo”, no puede circunscribirse a los límites que historiadores y geógrafos le dibujan.¹⁷² Este Mediterráneo no tiene fronteras precisas dentro de las cuales se ajusta el “movimiento histórico y vivo del mar” porque sus vidas son múltiples, se cuentan por centenares.¹⁷³ Por ello, su muerte también tendría que ser múltiple. Mil muertes se resumen en una. Las mil muertes de Italia, resumidas en una muerte, más las de España, más las del Imperio Otomano, todas estas muertes conforman las muertes del Mediterráneo. En las conclusiones del libro las preguntas acerca de quién muere y cómo es que muere siguen en pie: “¿Quiere decir, en los términos de mi investigación, sino que una decadencia no es nunca algo simple, sino que se inscribe en diversas líneas en la vida real de los hombres, que no es nunca obra de un día ni se resuelve en una sola crisis?”¹⁷⁴

Al mismo tiempo, las mil vidas y las mil muertes, son también de un organismo que, como tal, opera desde un centro. Volviendo sobre el problema de la delimitación geográfica del Mediterráneo, Braudel se refiere a las franjas continentales como ese “centro neurálgico” que permite hablar del Mediterráneo y no de mil cosas distintas:

Si ese espacio no es toda la historia del Mediterráneo, no deja de tener su importancia el que el organismo mediterráneo adquiera su ritmo central en ese núcleo uniforme de vida y de clima, tan particular y tan homogéneo, que constituye la zona a la que corrientemente se califica como “mediterránea”.¹⁷⁵

Las descripciones de Braudel suelen moverse entre la unicidad y la pluralidad, entre un centro rector y miles de periferias aparentemente rebeldes. Una pregunta acerca del sentido de sus descripciones buscaría descubrir cuál es la verdadera actitud, la unidad o la multiplicidad. Pero no hay porqué pensar que no puede albergar las dos. Y así, más adelante, el corazón vuelve a aparecer como metáfora para describir la actividad del Mediterráneo: el Mediterráneo, como un corazón, dilatándose y contrayéndose, atrae hacia sí lejanas circulaciones para de nuevo apartarlas de su

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 591.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 467.

¹⁷² *Ibid.*, p. 153.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷⁴ *Ibid.*, v.2, p. 544.

¹⁷⁵ *Ibid.*, v.1, p. 211.

centro.¹⁷⁶ La vida, el organismo y sus órganos permiten referir la multiplicidad irreductible del Mediterráneo a la vez que siguen representando un centro único de operaciones.

La unidad en siglos y en épocas

Entre los criterios que propone Koselleck como comunes a la modernidad está el que los siglos, como unidades coherentes, adquieren un significado histórico propio. Estas unidades cargadas de sentido permiten organizar los cambios en bloques y atribuirle a todo el bloque una identidad y cierta uniformidad. Es un concepto no muy distinto al de época en el sentido de que reúne en torno a algunos principios todo lo que sucede en un intervalo más o menos preciso indicado en una cronología. En el caso del siglo, sin embargo, la duración no es establecida por los principios sino por el comienzo y el final del siglo en esa misma cronología, sin que por ello dejen de señalarse ciertos principios como propios de un siglo. Organizar la historia por siglos usualmente implica caracterizarlo, casi como si tuviera una personalidad y esa personalidad fuera coherente. Lo mismo con las épocas, sólo que en este caso, el umbral del siglo es menos importante que la transformación de los principios que determinan su carácter. Las categorías de siglo y época, así como las expresiones con las que se relacionan, por ejemplo, *espíritu de siglo*, sirven en la historiografía moderna para organizar y proveer descripciones o explicaciones. Desde la elección de la segunda mitad del siglo XVI como tema de investigación, o sea, la “época de Felipe II”, está implicada cierta coherencia y continuidad en el intervalo seleccionado, lo que permite hacer el corte ahí y no en otro lugar.

La coherencia atribuida a un intervalo temporal puede corresponder a una unidad geográfica específica, como un país, o al mundo entero. Al describir las florecientes ciudades, Braudel concluye que la evolución urbana vista en el Mediterráneo durante el siglo XVI no es exclusiva ni específica de este mar pues “obedece a los imperativos económicos del siglo”.

Es el siglo, y no el mar de por sí, el responsable de las florecientes ciudades y de las ciudades caídas a que nos hemos referido. Lo cual prueba, si fuere menester, que el Mediterráneo se mantiene al ritmo del mundo. Pero este ritmo, ¿no va a amortiguarse por todas partes, a partir de los años del 1600?¹⁷⁷

El siglo pasa de ser una unidad que proporciona la medida para fechar a convertirse en un actor que, de hecho, asume responsabilidad de todos los acontecimientos que se albergan en él. El siglo dicta imperativos, marca el ritmo. La explicación al desarrollo de las ciudades se sitúa más allá de los

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 601.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 314.

elementos que las conforman, en una serie de reglas abstractas e indefinidas que el siglo, no obstante, obliga. Para explicar la decadencia de los grandes estados, la investigación también recurre a la responsabilidad del siglo.

La rueda de la fortuna había girado. El siglo XVI, en sus comienzos, favorece a los grandes estados, que representaban por aquel entonces una empresa política de dimensiones óptimas, como dirían los economistas. Pero, conforme avanzaba el siglo, y por razones complejas que no podemos determinar con la precisión apetecida, estos grandes organismos fueron viéndose paulatinamente traicionados por las circunstancias.¹⁷⁸

El mismo siglo que se *responsabilizó* del auge de las grandes ciudades, igualmente *favoreció* a los grandes estados que, luego, por razones indeterminadas, sucumbieron. El siglo XVII, que ya no favorece a los grandes estados, sí *ayuda*, en cambio, a estados medianos como Venecia y la Toscana, como si el nuevo siglo “naciera dispuesto a ayudar en su economía a los estados de limitado alcance”.¹⁷⁹

El Mediterráneo, entonces, obedece a reglas que cruzan sus fronteras inestables y surgen precisamente de las determinaciones oscuras e inexorables de los siglos. En el capítulo que trata sobre las sociedades y, en concreto, de la burguesía, se afirma que los grandes cambios observados en el Mediterráneo no le son particulares sino que marchan al ritmo de Europa.¹⁸⁰ Como las ciudades mediterráneas, sus burguesías obedecen una pauta más general. Sin embargo, por algo el Mediterráneo se separa como una unidad aparte, con cierta coherencia que no corresponde a toda Europa. Por ejemplo, situado ya en la corta duración y, quizás precisamente gracias a ello, Braudel dice que del Tratado de Cateau-Cambresis, en abril de 1559 al sitio de Malta en el año de 1565, “la historia del Mediterráneo forma por sí sola un todo coherente”, durante estos seis años “no va ya a remolque de los grandes acontecimientos de la Europa del oeste o del norte”.¹⁸¹ Hasta dónde el Mediterráneo obedece los imperativos de los siglos que incluyen fatalmente a Europa o a todo el mundo no puede determinarse con precisión. Las conclusiones del libro no son definitivas al respecto. La metáfora de Braudel ilustra la alternativa:

Y, sobre todo, ignoro si el Mediterráneo, al hundirse en su decadencia, se hunde él solo, como un planeta arrancado al resto del universo o si, por el contrario, como yo me inclino a pensar, sufre de un mal común al mundo entero, incluyendo a los países llamados a aplastarlo con su ascenso vigoroso: los Países Bajos, Inglaterra y Francia.¹⁸²

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 592.

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, v.2, p. 19.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁸² *Ibid.*, p. 547.

En el mismo capítulo sobre las sociedades, cuando trata de la burguesía, las expresiones utilizadas articulan esta misma unidad y coherencia de un intervalo temporal, aunque ya no referidas específicamente a un siglo, sino a un “espíritu” o “clima”. Al citar el discurso de un tratado de economía política de 1615, Braudel señala que se trata de un discurso digno de un predicador, sí, pero también del “testimonio de una época”. La tendencia entre la aristocracia a repudiar el trabajo es calificada como otro “signo de los tiempos”. Braudel describe asimismo un desprecio a la vida de los pobres por parte de la realeza y nobleza y se pregunta si no se trata de un “indicio revelador de un clima”.¹⁸³ Signos, indicios y testimonios manifiestan una coherencia subyacente determinada por siglos y épocas.

La ilusión de lo mismo

Hoy diríamos que la historia trabaja con la diferencia, con el otro, con el pasado irrecuperable. Reconocemos que lo hacemos desde el presente, maniobrando en la paradoja de traer a él lo que por principio está perdido. La aparente trivialidad de la pregunta acerca de dónde termina lo mismo y dónde comienza lo diferente puede impedir darle una solución. ¿Dónde está la diferencia? ¿Hasta cuándo podemos seguir hablando de lo mismo? Tradicionalmente, en la historia, la asimultaneidad de los puntos que se despliegan en una cronología permite la separación respecto a lo observado. Pues *El Mediterráneo* despliega tres planos con valores cronológicos diferentes — aunque se remitan a uno mismo— puede plantearse el problema de cómo se distingue el historiador de cada uno de estos planos, dónde estaría marcando su diferencia. El problema se concentra sobre todo en la larga duración, es decir, si ésta es tan larga, ¿lo incluye también a él? Este plano privilegiado quiere suprimir las diferencias para mostrar un mismo Mediterráneo, con los mismos hombres y los mismos problemas. Más que la inmovilidad, que se ha señalado como el principio que frena la historización en la historia de larga duración, está el problema de cómo el presente del historiador entra en juego con el pasado que observa.

Empecemos por *el hombre*. La historia de Braudel quiere conocer al hombre, un hombre del que usualmente es posible hablar en singular. El reconocimiento de la temporalización de la historia, en el sentido de que nunca está escrita la última palabra y de que con el tiempo se reescribirá, no impide, en este caso, que el propósito de la historia permanezca fijo: conocer al hombre. La historia, en términos de Braudel, se ofrece como un medio para el conocimiento del hombre.¹⁸⁴ En esta empresa también se unen las ciencias sociales, para las cuales, más allá de los

¹⁸³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸⁴ *Ibid.*, v.1, p. 549.

instrumentos de los que echen mano, está el interés común por el hombre: “Es el hombre, siempre el hombre, lo que se trata en última instancia de captar: el hombre, es decir, la sociedad, los Estados. Para ello, nos valemos más especialmente del tiempo o del espacio... de este Tiempo y este Espacio que no son, en realidad, más que medios para un fin”.¹⁸⁵ ¿De cuál hombre estamos hablando cuando el hombre es la sociedad, los Estados? Y, ¿cómo es que tiempo, espacio e historia están al servicio del conocimiento del hombre?

El Mediterráneo “es una colección de museos del Hombre, del hombre de antaño, pero que sigue siendo todavía, y a pesar de todo, el hombre de nuestros días”.¹⁸⁶ El mismo hombre observador es el hombre que observa. Pero no se habla de un museo que exhibe a un hombre, sino de una colección de museos, como si ésta se conformara por los espacios y tiempos que sirven de pretexto al conocimiento de un mismo hombre. Braudel refiere la búsqueda de Victor Bérard, quien pasó la vida reviviendo los viajes de la *Odisea*, y se pregunta si no descubriría que el mismo hombre de la epopeya antigua es el hombre actual: ¿no se podría descubrir al propio Ulises y no solamente los escenarios de sus viajes?¹⁸⁷ La insistencia en la continuidad en una muy larga duración permite sugerir que un hombre de la antigüedad es el hombre moderno —dejando a un lado, por supuesto, que se trata de personajes de lo que ahora llamamos literatura—.

En más de una ocasión nos encontramos con que el hombre del que se habla no es uno específico en cada circunstancia, sino el mismo hombre, en el pasado remoto y en la actualidad. En la descripción de los desafíos de las montañas alrededor del Mediterráneo se refieren las peripecias que tiene que sobrellevar el viajero, sorteando obstáculos y eligiendo siempre planicies sobre cualquier senda empinada. Este viajero, dice Braudel, siendo prisionero de las tierras llanas, no dejó de serlo sino hasta ayer.¹⁸⁸ El mismo viajero, los mismos retos, en el siglo XVI y hasta el XX. Y las continuidades se extienden a muchísimo antes: del montañés se dice que es un hombre conocido en toda la literatura del Mediterráneo, aparece incluso en la *Odisea*, donde los cretenses desconfían de él y Telémaco parece despreciarlo.¹⁸⁹ ¿Por qué sería el mismo montañés el de tiempos de Homero que el de los tiempos de Felipe II? ¿Por qué sería diferente?

La continuidad establecida permite hablar del mismo hombre como permite hablar de los mismos vientos: la mala reputación del mistral que sopla en el golfo de Lyon es confirmada por Cervantes y por un testimonio que data de 1889.¹⁹⁰ Los pequeños mares, los *narrow-seas*, siguen

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 318.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 322.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

llevando la misma vida local y pintoresca, inclusive valiéndose de la misma tecnología. (“Duda uno, viendo este espectáculo, que vivamos en los tiempos modernos”).¹⁹¹ La pobreza y desolación de las regiones esteparias es revalidada por los testimonios de un poeta árabe, de un compañero de Mahoma, Abu Horaira, y de *Las mil y una noches*.¹⁹² Justo al comienzo del libro hay una breve aclaración que podría leerse como una especie de justificación de su uso de testimonios:

Pero la necesidad de recurrir a testimonios de otras épocas se impondría aunque los textos disponibles fuesen más abundantes y más expresivos y aunque la ciencia de la geografía humana hubiera nacido a comienzos del siglo XVI y no a fines del XIX. Sólo así podremos poner de relieve la continuidad de un singular estado de cosas y subrayar las innovaciones.¹⁹³

¿Es que nos encontramos, más bien, con un problema de semántica? ¿El poeta árabe, el compañero de Mahoma y *Las mil y una noches* se refieren a las mismas estepas? O, mejor dicho, ¿son las mismas estepas las que aparecen en cada testimonio? De acuerdo al *El Mediterráneo*, la respuesta sería afirmativa. Y esta continuidad en la geografía autoriza establecer la misma continuidad en los hombres que participan de ella.

Describiendo el estado de cosas perenne, se dice del hombre continental que suele dominar tan bien el mar como el hombre de la costa. En una proporción muy alta, los pueblos y ciudades marinas terminan al servicio de los continentales. Por ejemplo, los fenicios, quienes en el “alborear mismo de la historia” estuvieron al servicio de Egipto.¹⁹⁴ Además, se establecen analogías entre Palermo y Argel a siglos de distancia; entre Castilla en el siglo XVI, el Orán francés de 1890 y la Anatolia central en la década de los veinte del siglo XX. Acerca de la primera comparación, Braudel se pregunta: “¿No tenemos, acaso, derecho a comparar una con otra estas dos experiencias, por muy alejadas que se hallen en el tiempo, por extrañas que entre sí parezcan ser si no sabemos mirarlas?”¹⁹⁵ La cuestión parece estar, entonces, en la observación. Si se elige una escala lo suficientemente amplia y se toman en cuenta objetos que obedecen a ritmos muy lentos, es posible comparar testimonios diversos. Pero, debido a que opera un aislamiento de los planos, toda la continuidad de la historia no es deducible de los aspectos geográficos. La cuestión no es tanto si puede haber o no continuidades, sino cómo se establecen y qué implicaciones tienen. Que el Mediterráneo de los biogeógrafos, esa autoridad “absolutamente científica” coincida con el espacio de la historia mediterránea, según Braudel lo comprueba,¹⁹⁶ no quita que se trate de dos historias

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹² *Ibid.*, p. 182.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 1.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 319.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

distintas, de dos Mediterráneos y no de uno solo. En el Mediterráneo de Braudel, donde apenas participan las rupturas, entre las palabras y sus referencias, así como entre el pasado y el presente, hay una unión ininterrumpida. No hay, entre el pasado y el presente, la misma “ruptura brutal” que sí hay, en cambio, al norte de Europa: “El Mediterráneo es un país sin cesuras [...]”.¹⁹⁷

Nada más comenzando la segunda parte de la obra, la unidad anterior toma otras formas. Braudel arremete en contra de una sentencia trillada acerca del Mediterráneo: “el mar a la medida del hombre”:

¡Como si la medida del hombre fuese siempre y donde quiera la misma! Es indudable, de todos modos, que el Mediterráneo no se ajustaba a la medida del hombre del siglo XVI; este hombre dominaba su espacio tan a duras penas como, hasta hace poco, el hombre del siglo XX la extensión del Pacífico.¹⁹⁸

Aquí sí parece hablar de otros hombres. En este nivel de observación los desafíos impuestos a los hombres del siglo XVI por el espacio no son los mismos que en el siglo XX. Pero la variedad en los problemas no implica necesariamente que sea diferente el hombre que se enfrenta a ellos. Braudel parece encontrar entre la diversidad de problemas humanos un común origen: las profundidades biológicas.¹⁹⁹ Ahora, ¿la pertenencia a una categoría válida en el discurso biológico autoriza hablar, en historia, del mismo hombre?²⁰⁰ Como con las duraciones, el hombre es muchos y es uno. Si bien Braudel insiste en que hay un hombre con muchas caras y un solo tiempo fragmentado artificialmente, en *El Mediterráneo* siguen apareciendo más de un hombre y más de un tiempo.

2.2 ¿Por qué “estructura contra historia”?

Incluso si la larga duración aparece como la duración privilegiada o si la mediana y la corta se ajustan mejor a los tiempos de los hombres, la coexistencia de las tres, con sus propios ritmos y cronologías, no permite reducirlas a una de ellas.²⁰¹ Lo que pasa en una duración se remite a las demás, pero no se integra en una de ellas. Si acaso, el “tiempo imperioso” del mundo las absorbe, pero ese tiempo es externo a la historia escrita. Conviven, así, un tiempo histórico externo y una

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 331.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 549.

²⁰⁰ Desde el campo de batalla en el que Dosse insiste que se desarrolla la larga duración, enfrentada siempre al estructuralismo, se plantea el problema acerca del lugar del hombre en la historia. Desde este enfoque, el humanismo de la historia se opone al descentramiento del hombre que opera el estructuralismo. Dosse cita el prefacio a *El Mediterráneo* donde Braudel admite que gracias a la pluralidad temporal el hombre se descompone en un cortejo de personajes. Pero, argumenta Dosse, pues la larga duración se sitúa fuera del dominio del hombre, funciona como el punto de referencia que impide su descentralización. Así, la retórica braudeliana no deja de ser humanista, siguiendo el legado antropocéntrico de Febvre y Bloch. Dosse, *op. cit.*, p. 116.

²⁰¹ En *Tiempo y narración I*, Ricoeur dice que la trama principal de *El Mediterráneo* es una trama virtual; el didactismo de las tres duraciones las mantiene separadas. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, México, Siglo XXI, 2009, p. 351.

efectiva pluralidad histórica. Con la estructura, según la plantea Duby, también existe la separación de niveles temporales e igualmente aparece un nivel cuya supuesta inmovilidad levanta sospechas. Si con Braudel se trataba de duraciones que acogen los ritmos variables de la geografía, la economía y la política, acá la relación se da entre lo imaginario y lo concreto. El tema no es tanto lo que se desenvuelve en la duración, según su propia velocidad, como lo que queda fijado en las estructuras cuando entran en contacto lo imaginario y lo concreto.

En *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, —escrito a principios de los años setenta y publicado en francés en 1978— Georges Duby invita a sus compañeros medievalistas a interrogarse acerca de las relaciones entre lo imaginario y lo concreto en la Europa medieval. Entre las preguntas formuladas, lanza la siguiente: “¿No estamos nosotros mismos sometidos a esta ideología que tengo la presunción de querer desmitificar?”²⁰² Se trata de la ideología fundada en la figura trifuncional que dividía a los hombres en clérigos, guerreros y campesinos y que, a partir del siglo XIII en el norte de Francia, representó el orden social perfecto. La pregunta, quizás retórica, es indicativa del peso y la duración de una *representación mental*. Precisamente su supervivencia generación tras generación —por treinta o cuarenta generaciones— permite que se identifique como una *estructura*.²⁰³ De nuevo, aparece la pregunta de cómo entra en juego el presente del historiador con el pasado que observa, cuando es posible que ambos estén sometidos a la misma ideología.

El libro da inicio haciendo referencia a una fuente de la segunda década del siglo XI, a otra de las primeras décadas del siglo XVII y a una más de mediados del siglo XX. La coincidencia de las tres fuentes, evidentemente, no es cronológica. No se encuentran en la sincronía e incluso parecerían demasiado alejadas para un análisis diacrónico. Pero en las tres fuentes Duby identifica la figura trifuncional del orden social del antiguo régimen. Esta figura triple, que no coincide en todos los trazos según se dibuja en cada texto, sigue permitiendo señalar —y justificar ideológicamente— el mismo orden. Como imitación de la distribución celestial o como legitimación de la servidumbre de los súbditos respecto a su monarca, la trifuncionalidad prevalece al servicio de un orden y, por tanto, de un poder. La investigación de Duby no habla de los interminables siglos en que la figura trifuncional tuvo vigencia; se aboca, en cambio, a cómo, entre los siglos XII y XIII, entre múltiples desfases y transformaciones, se instaló en la sociedad francesa. Desde un punto de vista sincrónico, adentrándose en las fuentes escritas y las condiciones de su enunciación, y desde un punto de vista diacrónico, estudiando la relación cronológica entre ellas, la

²⁰² Duby, *op. cit.*, p. 18.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 12-13.

investigación explica el paso de lo mental a lo concreto. Y una vez concretizada, la figura tiene otra historia.

Estoy persuadido que en 1214 culmina la historia primitiva de la figura trifuncional y que, desde entonces, cristalizada, proyectada a todo el reino de Francia, se dispone a abandonar lo imaginario y a encarnarse en una institución. Bouvines es algo más que un hito simbólico.²⁰⁴

La estructura, que desde la década de los cincuenta fue utilizada en las investigaciones de antropólogos y lingüistas, fue juzgada como antihistórica por promover los *equilibrios estables* por encima del *cambio* y el *movimiento*, considerados propios o, casi diríamos, inherentes a la historia. De acuerdo a Dosse, Duby reconcilia los fenómenos estructurales con la diacronía.²⁰⁵ En otras palabras, le devuelve la historicidad a la aproximación estructural, introduciéndose en lo “efectivo de una estructura simbólica”: “Duby muestra a la vez cómo no se puede pensar una sociedad a partir de una simple mecánica de reflejo, y al mismo tiempo que una estructura simbólica debe ser estudiada en su proceso de historización”. Así, “resituada en la conflictividad cuya emergencia percibe” la estructura deja de ser “una arma contra la historia”. Para Dosse, el antagonismo entre historia y estructura se disuelve gracias a la historización de la emergencia de la estructura.²⁰⁶

Se asoma la pregunta que antes surgió a propósito de la larga duración: ¿por qué la estructura, asociada a la permanencia, presenta un desafío a la historia? Antes argumenté que se percibía dicho antagonismo, entre larga duración e historia, porque se partía de un concepto de historia que no puede dissociarse del cambio y del movimiento. Ya sea como lo acontecido, como la investigación de lo acontecido, como su relato, o los tres, la historia, temporalizada y procesualizada, acelerada y orientada al futuro, se describe y explica mediante criterios de cambio y movimiento. Una aproximación que promueve lo permanente y estacionario aparece, con toda razón, como contraria a la historia, a *esta* historia. Así, un enfoque que reintroduce la pregunta del *cómo*, que ubica en la simultaneidad y en la no simultaneidad el *proceso* de establecimiento de una estructura, le abriría de nuevo las puertas a la historia. Es decir, según Dosse, el enfoque de Duby, al introducir el proceso de emergencia de la estructura, se reconciliaría con la historia.

En *Los tres órdenes* también se asoma esta formulación que opone estructura a historia. De la figura trifuncional, Duby dice que es una representación mental, una estructura, que “ha sabido resistir todas las presiones de la historia”.²⁰⁷ De un lado tenemos la estructura, estable y equilibrada

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 449.

²⁰⁵ François Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo 2. El canto del cisne 1967 a nuestros días*, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 262.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 265.

²⁰⁷ Duby, *op. cit.*, p. 13.

y, de otro, aparece la historia, pujante. No se trata solamente de que la estructura funcione según otras jerarquías que la historia, sino que ésta quiere ejercer su fuerza contra aquélla, provocando su rechazo. Podría decirse que sólo es una retórica para subrayar la permanencia de la estructura, pero no deja de ser una retórica que sitúa como opuestos a la historia y a la estructura precisamente porque la primera se asocia al movimiento y la segunda a la estabilidad. Porque la historia, como fuerza, no quiere permitir que nada se le sustraiga.

Duby admite que el esquema trifuncional no es construido, sino que, como Dubisson afirma, actualizado.²⁰⁸ Aun cuando en su carácter de estructura latente escapa a la historia, dice Duby, está inserto en sistemas que, sin lugar a duda, pertenecen a la historia.²⁰⁹ ¿Por qué los sistemas con los que se cruza la estructura son históricos mientras ella se mantiene al margen? ¿Por qué la estructura, en este caso la figura trifuncional, no sería una forma estable entre la inestabilidad de la historia?

De esa manera, la estructura, sin ser histórica, tiene su momento histórico por pertenecer a otros sistemas históricos y por tener un proceso de institucionalización. Pero al concluir este proceso, la historia de la estructura llega a su punto final. Cuando en el primer cuarto del siglo XIII se concreta la figura trifuncional en un orden social y material específico, cuando deja la ambigüedad de lo imaginario y toma una forma institucional, entonces la historia de la figura imaginaria se cierra.²¹⁰ Después de Bouvines, dice Duby, “otra historia se inaugura”.²¹¹ Puesto que la estructura ya encajó definitivamente en el orden social para permanecer estable por varios siglos más, ha dejado de comportar cambios y de haber historia que contar. La historia que se inaugura después es la del Estado monárquico. Éste depende de la figura, pero ésta ya salió del terreno histórico para instalarse en la atemporalidad de su propia estructura.

En *La historia continúa*, una especie de autobiografía intelectual publicada a principios de los años noventa, Duby admite que durante los años sesenta las estructuras no terminaban de convencerle:

Yo seguía siendo reticente al abuso del determinismo y no aceptaba ver las corrientes de la historia encerradas en una nueva carcasa, atenazadas en la rigidez de las <<estructuras>>. Sin embargo, Althusser me apasionaba porque consideraba la ideología como una ilusión ineludible en el seno de toda formación social.²¹²

Una vez más, la rigidez de las estructura aparece como contraria a una historia que funciona por medio de corrientes. Pero aquí, no son las estructuras las que se resisten a la historia y logran

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 460.

²¹¹ *Idem.*

²¹² Georges Duby, *La historia continúa*, Madrid, Ediciones Debate, 1992, p. 88.

evadirla, sino que ahora ésta queda atrapada en las estructuras. En cualquiera de los dos casos, historia y estructura se resisten la una a la otra precisamente porque una se define en términos de movimiento y la otra en términos de rigidez. Siguiendo la misma reflexión, Duby reconoce que Lévi-Strauss lanzaba un desafío a los historiadores, por las mismas razones que ya he apuntado: “la antropología social tendía a relegar al margen de sus preocupaciones lo que tienen las relaciones entre los hombres de cambiante con el paso del tiempo, y subrayaba la importancia de las estructuras”.²¹³

En cada caso en que se opone historia y estructura el énfasis está puesto en el cambio o en la ausencia de cambio que comporta cada una. Al señalar este problema no quiero afirmar que la historia no tiene nada que ver con cambios, sino que el concepto de historia al que constantemente se está remitiendo cuando se opone la historia a la estructura está ligado íntimamente al criterio del cambio y se describe en términos de movimiento, corriente, fuerza... Esto, aunque sugiere ya ciertos rasgos atribuidos al tiempo histórico, deja muchas cuestiones abiertas: si el tiempo aglutina todos los cambios en torno a solo movimiento, si las corrientes que anima se reúnen finalmente en una sola, si su fuerza empuja progresivamente hacia el futuro. En principio, en el caso de Duby y de cómo plantea la estructura, la respuesta a las tres cuestiones sería probablemente negativa. Pero, aunque parezca que estos problemas son para entonces cosa del pasado, de una historiografía ilustrada y de la filosofía de la historia, operan como problemas a solucionar en la conceptualización de la historia y su oposición a la estructura. Es decir, las formulaciones y explicaciones en torno al tiempo, al cambio y la permanencia, a la continuidad y a la discontinuidad, relacionadas a esta oposición de la historia y la estructura, participan de las tres problemáticas señaladas, aun si las rechazan o aportan soluciones nuevas y efectivas.

La profundidad y la cronología

Unos oran, otros combaten y otros más trabajan: en la segunda década del siglo XI, Adalberón, obispo de Laon, y Gerardo, obispo de Cambrai, enuncian al unísono esta proposición acerca del orden perfecto en que debía distribuirse el género humano. Un hecho parece incuestionable: antes de sus textos, en la Francia del norte no se había visto ningún texto que hiciera referencia a la figura trifuncional de la sociedad.²¹⁴ Sus dos frases latinas, dice Duby, “[...] parecen verdaderamente haber estallado en el silencio. En todo caso, con ellas comienza en esta pequeña región del mundo la historia de una representación trifuncional de la sociedad”.²¹⁵ Por qué, cómo y

²¹³ *Ibid.*, p. 91.

²¹⁴ Duby, *Los tres órdenes...*, *op. cit.*, p. 15.

²¹⁵ *Idem.*

cuándo es que del “fondo de los tiempos” surgen estas formulaciones es en gran medida el problema que Duby se propone resolver. Por qué y cómo es que en este lugar y en este momento aparece; y por qué y cómo es que se eclipsa por siglo y medio para volver a surgir, esta vez para quedarse. Los años entre el 1025 y el 1030 son la fecha en que se enuncia la figura, pero su explicación no se encuentra en el nivel de la enunciación sino en la profundidad de la estructura en la que se encaja.

En un punto preciso de estas dos obras refinadas, surge el enunciado del principio trifuncional. Es necesario, repito, no sacarlo de este marco, tener cuidado de no alterar el conjunto de palabras que lo circundan y que establecen con él una consonancia necesaria e iluminadora. Sólo la estructura de un sistema puede explicar, en efecto, que en esa época y en ese lugar, haya surgido el tema de las tres funciones.²¹⁶

Si bien estrictamente la investigación toma como punto de partida el momento en que Adalberón y Gerardo anuncian la figura trifuncional, la explicación que propone Duby no busca indicadores en antecedentes temporales, en una sucesión que pudo haber desembocado en esta enunciación, sino que se sumerge en las profundidades de los sistemas que permitieron y promovieron la enunciación. Adalberón y Gerardo no inventaron la figura pues los sistemas ideológicos, dice Duby, no se inventan:

Están allí, difusos, aflorando apenas en la conciencia de los hombres. De ninguna manera inmóviles. Trabajados desde el interior por una lenta evolución, imperceptible, pero de la cual se descubren a la distancia, los efectos, que ella ha dislocado el conjunto, que es necesario recomponerlo.²¹⁷

Aunque cambiantes, los elementos del sistema permanecen en la forma de una difusión, listos para ser reformulados en la figura de las tres funciones. Los obispos reciben una herencia y no esconden sus fuentes, pero la herencia formaba parte de una *mentalidad*, de algo que estaba de alguna manera presente ya. Al mismo tiempo, la formación social “fue conmovida en sus profundidades por poderosos movimientos” y estos movimientos “obligaron a retocar los modelos conceptuales que las generaciones anteriores habían utilizado para pensar la sociedad”.²¹⁸ Es desde un fondo mudo pero en ebullición que surge entonces el enunciado sobre la figura trifuncional.

Y es que la forma de la trifuncionalidad descansaba además en otra estructura más honda a la que apuntan los trabajos de Georges Dumézil: el sistema trifuncional que forma parte del pensamiento de los pueblos indoeuropeos.²¹⁹ El antes de la figura trifuncional no se ubica en el

²¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

tiempo sino en la profundidad. El punto de partida es una estructura profunda. De ese modo, la imagen de las tres funciones termina por imponerse; al por qué y cómo formulados por Dumézil, es decir, por qué y cómo la figura de las tres funciones fue elegida una y otra vez por encima de otras formas igual de simples y operatorias, Duby, “como historiador” agrega otras dos preguntas: dónde y cuándo.²²⁰

Comienza respondiendo al dónde: la Francia del norte, en donde fueron enunciadas las proposiciones de Adalberón y Gerardo. Y en seguida adelanta: “Queda por tratar el problema propiamente histórico, el de la cronología. En el espacio así delimitado, he intentado recoger y fechar todas las huellas de una ideología fundada sobre la trifuncionalidad social”.²²¹ Desde luego que la cronología es una herramienta en la que se apoya la historia, pero ¿cómo es que se relaciona en este caso con ella? ¿Por qué el problema deviene histórico solamente cuando se introduce una cronología? ¿Es que sólo con su incorporación se le otorga un carácter histórico al problema? Las fuentes que cita Duby al comienzo de la investigación y que pertenecen a momentos dispares y, en primera instancia, inconexos, toman a partir del primer capítulo, titulado “Revelación”, la forma de una cronología. Lo que primero se presentó yuxtapuesto, va adquiriendo ahora el orden de una cronología cuidadosamente establecida de acuerdo a los momentos de emergencia de los textos. En un primer momento, antes de mostrar las condiciones que permitieron y favorecieron la producción de cada texto, se subrayaron las coincidencias entre ellos, lo que permanece a pesar de las condiciones variables. En otras palabras: primero, la yuxtaposición de textos que no coinciden para nada en el tiempo sirvió para enfatizar la permanencia del esquema trifuncional incluido en cada texto; segundo, se recurrió a la cronología para exponer cómo —cuándo, dónde y por qué— el esquema terminó por imponerse.

Por tratarse de una cronología, sólo es posible dar cuenta de las fechas en que algo fue registrado con éxito: “no olvidemos, pues, que las escasas fechas que han sido posible establecer (a menudo muy dificultosamente), sólo sitúan emergencias, el momento en el que tal representación mental accede a los niveles más elevados de la expresión escrita [...]”.²²² Aunque la cronología es indispensable para esta investigación, no deja de insinuarse lo superficial que puede resultar trabajar con ella. Primero, porque no todo queda registrado de modo parejo, pero también porque la cronología sólo da cuenta del momento en el que una representación mental “accede a los niveles más elevados de la expresión escrita”. Elevados porque son las esferas altas de la sociedad quienes

²²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²²¹ *Ibid.*, p. 15.

²²² *Idem.*

escriben, pero también porque la representación mental se ubica en la profundidad y, bajo ciertas circunstancias, “se expresa”, se eleva y se vuelve visible.

La cronología no sirve simplemente para fechar, sino que vale como marco para el análisis diacrónico. De la construcción ideológica de Adalberón y Gerardo ya había señalado que no surge como un invento sino que parte de mentalidades preexistentes. Pero también responde a cambios que tienen lugar en el tiempo: son fruto “de aquella oleada de energía que provocó, en la época en que hablaban los prelados, un crecimiento general en la Europa occidental”.²²³ Duby recuerda un “impulso conmovedor” de las fuerzas productivas, un crecimiento agrícola sostenido, el flujo demográfico producto de la disolución de la esclavitud. Estos procesos, aunque sean simultáneos, tienen sentido solamente en la diacronía, en el tiempo que permite registrar un *impulso*, un *crecimiento* o un *flujo*. Fue en los “albores de una fase de impetuoso progreso” que surge el esquema trifuncional.²²⁴ Y el progreso en unos ámbitos, como el agrícola, demográfico y, en general, de las fuerzas productivas, se acompaña de “fases” designadas negativamente: “la coincidencia entre el hundimiento de la monarquía y la enunciación de la trifuncionalidad social es notoria”.²²⁵ Ya sea progreso o hundimiento, las transformaciones registradas son bruscas. Nada menos que una revolución feudal, un “proceso de señorialización”, funciona como el marco en que fue enunciada esta vez la figura trifuncional.

Y si bien estos *procesos* motivaron la formulación del esquema trifuncional, fue sólo por un breve espacio de tiempo que tuvo vigencia, antes de desaparecer de nuevo por siglo y medio (y luego volver a aparecer para quedarse). Pero su importancia ya estaba anunciada, su destino escrito: “Anticipaba la segunda etapa de la reforma de la Iglesia que consistiría en una restauración del episcopado. Anticipó, por último, el renacimiento del estado monárquico. El porvenir sería suyo”.²²⁶ La siguiente vez que la figura trifuncional sería anunciada, ya no sería la primera vez. Cronológicamente tenía un antecedente, tenía una condición. Que Adalberón y Gerardo la hubieran anunciado antes no explica su posterior formulación, sin embargo, sí la condiciona. La condición de la enunciación de Adalberón y Gerardo estaba en la profundidad de una mentalidad, de una conciencia ambigua y difusa; en contraste, la condición de las posteriores formulaciones, una vez que el proceso se había puesto en marcha, estaba en la primera enunciación. El eclipse que veda la figura por el siguiente siglo y medio no implica un tiempo estacionario, sino tan sólo que el terreno no estaba listo para que floreciera la figura enunciada.

²²³ *Ibid.*, p. 165.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 170.

²²⁶ *Ibid.*, p. 220.

El resultado del recorrido cronológico, desde su primera enunciación hasta su institucionalización, podría resumirse así:

La tentativa, temeraria, de fechar y localizar entre los restos de una producción literaria la inserción de la figura trifuncional en la proclama de una ideología del orden social, me parece alcanzar ya algunos resultados. La imagen apareció en la región franca hacia 1025. Luego no se la volvió a formular. Vuelve a aparecer un siglo y medio más tarde y esta vez se instala con firmeza. La interrupción corresponde al hundimiento del estado monárquico, al intermedio feudal.²²⁷

Una vez instalada la figura, esta historia se detiene. Después de Bouvines, Duby pone un alto a su historia. Una década después de Bouvines, el tema de los tres órdenes era inclusive un lugar común en la producción escrita en dialecto franco. Es entonces que la formulación de los tres órdenes vuelve a sus orígenes.²²⁸ En la misma región en que siglo y medio antes había sido pronunciada por los obispos vuelve a aparecer instalándose “naturalmente” en la jerarquía existente, si bien, desde luego, con ajustes. Dos exclusiones, una nueva y otra que ya venía esbozándose, no son para nada insignificantes. Primero, la exclusión del monarca: éste permanece como un dirigente externo. Y, segundo, la plebe, la masa trabajadora, cuya realidad ni si quiera corresponde al tercer estado, sino a un cuarto, silencioso. Lo que se había enunciado en función de una imitación del orden celestial, modifica en parte su carácter; sin embargo, la figura, según lo plantea Duby, vuelve a sus orígenes que a su vez ya habían anticipado el retorno. Ahora, la consolidación del orden en una esfera institucional coincide en el plano cronológico con la batalla de Bouvines. El plano estructural y el plano cronológico coinciden al final de esta historia, en el primer cuarto del siglo XIII, cuando desde las profundidades de lo imaginario la figura surge y se aposenta en la organización concreta de la sociedad.

Reciprocidad y direccionalidad. El lugar de encuentro de las transformaciones

En el prólogo a *Los tres órdenes*, Arturo R. Firpo resume el “núcleo de la problemática teórica” de Duby —tanto del texto en cuestión como de otros artículos preparatorios— en la relación entre las estructuras mentales y las materiales. Entre ellas, las relaciones no son de determinación, sino de correlación. Los fenómenos históricos resultan, así, de la pluricausalidad y la reciprocidad de los distintos elementos.²²⁹ Y, refiriéndose a los sistemas ideológicos y de valores, añade: “Sus ritmos de cambio son relativamente autónomos de los cambios que afectan a las estructuras materiales y entre ambos ritmos se produce una dialéctica de discordancia y

²²⁷ *Ibid.*, p. 371.

²²⁸ *Ibid.*, p. 459.

²²⁹ Arturo R. Firpo, prólogo a Duby, *Los tres órdenes...*, *op. cit.*, p. iv.

correlaciones, que el historiador debe detectar”.²³⁰ Primero, el problema de la semántica: ¿los cambios se dan y el historiador los recoge detectando las coincidencias entre sí? O, ¿el historiador produce cambios según la distribución de sus hallazgos? Segundo, la cuestión de la autonomía y la irreductibilidad: ¿los puntos de encuentro entre los diversos ritmos apuntan a una dirección o tan pronto coinciden vuelven a su disparidad, a su independencia? ¿Tiene *un futuro* esta historia? Al final del prólogo, Firpo, subrayando la actualidad y pertinencia de la historia medieval, en concreto, de esta obra de Duby, concluye: “La erudición de Duby, la famosa erudición de los medievistas, está en función de una historia comprensiva, actual. Y el discurso histórico, el relato histórico, da en los distintos momentos de la diacronía su dimensión futura al mundo medieval”.²³¹ ¿Acaso el futuro sugerido por la obra justifica su pertinencia y actualidad? ¿Que sea la diacronía la que indique el futuro y la relevancia de la obra para el futuro implica una mínima cohesión de las transformaciones descritas en torno a un principio y una dirección?

En la lección inaugural que pronunció en el Colegio de Francia y que se publicó en 1972, no muy lejos de cuando preparaba *Los tres órdenes*, Duby hace una defensa de la historia social, entendida, en realidad, como toda la historia. Para ello, plantea algunos principios de método. Invita a recorrer los caminos en los que converge lo material y lo mental a fin de hacer avanzar esta historia social.²³² La vocación de la historia de las sociedades, dice, es de síntesis: “Le corresponde recoger los resultados de las investigaciones realizadas conjuntamente en esos diversos dominios y agruparlos en la unidad de una visión global”. Con miras a esta globalidad, la historia social ha de “señalar las correlaciones exactas entre las diversas fuerzas de acción”.²³³ Cada una de estas fuerzas, incluso en su interdependencia, “se ve arrastrada por un impulso que le es propio”. Cada una, relativamente autónoma en su duración, está afectada por los diferentes niveles de temporalidad: la agitan los acontecimientos, las coyunturas y los ritmos más lentos y profundos.²³⁴

Esta complejidad del tiempo social, que sólo explica imperfectamente una información siempre discontinua, incita pues a introducir en el método la exigencia de un último principio: la necesidad de disipar en cada momento que el historiador elija observar, analizando muy minuciosamente la interacción de las resistencias y de las pulsiones entrecruzadas, las aparentes rupturas que provoca y las contradicciones que aviva, la ilusión de una diacronía.²³⁵

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Ibid.*, p. x.

²³² Georges Duby, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1980. p. 253.

²³³ *Ibid.*, p. 254.

²³⁴ *Ibid.*, p. 255.

²³⁵ *Ibid.*, p. 256.

De modo que, al final, hay un reclamo de síntesis. La historia social está llamada a dar cuenta de la complejidad de las temporalidades, pero sólo porque éstas son observables en la realidad pasada. La historia social trabaja con esta complejidad buscando articularla en un todo.

Penetrar todo lo posible en este enmarañamiento de articulaciones y resonancias sería, sin duda, avanzar penosa, paciente y apasionadamente en la comprensión de ese todo cuya historia es la historia de las sociedades y tratar de captarla, persiguiendo el sueño de Michelet, <<en un poderoso movimiento que devendrá la vida misma>>. ²³⁶

Si la pluralidad temporal y la complejidad social resultan tan evidentes, ¿por qué habrían de remitirse a fin de cuentas a un solo movimiento? ¿Por qué privilegiar la unicidad de la vida y el movimiento? Este movimiento, “la vida misma”, ¿implica un futuro en común?

Elucidando su deuda con el marxismo, Duby afirma que no cree en la objetividad del historiador “ni en que se pueda distinguir <<en última instancia>> el factor determinante del que procede la evolución de las sociedades humanas”. ²³⁷ Sin tomar esta afirmación como lo que *de verdad* pensaba Duby, es posible ver, sin embargo, que contribuye a ese modo de explicación a través de la reciprocidad y mutualidad, antes que del determinismo. En *Los tres órdenes*, los modos en que coinciden las transformaciones en los diferentes niveles y ritmos de su arquitectura social no parten de una regla constante de determinación. Es decir, las explicaciones propuestas no se basan exclusivamente en el determinismo de los fenómenos económicos sobre los ideológicos, por ejemplo, o de las representaciones mentales sobre los órdenes políticos. Las diferentes circunstancias exigen diferentes modos de relacionar los niveles de las transformaciones. Así, tenemos que una ideología asimilada condiciona la percepción y acción de una sociedad y, por otra parte, encontramos que los modos de producción tienen efectos directos sobre las ideologías. Como un proyecto de acción sobre lo vivido y no como su reflejo, ²³⁸ la ideología tiene una función clave en la vinculación de lo mental y lo material. Para que esta acción ideológica sea realmente efectiva las representaciones imaginarias y la realidad de lo vivido no pueden distanciarse demasiado: “Pero a partir del momento en que el discurso ha sido comprendido se cristalizan nuevas actitudes que modifican la manera que poseen los hombres de percibir la sociedad a la que pertenecen”. ²³⁹ Lo concreto de la realidad social estaría entonces condicionado por la ideología.

El encuentro entre el discurso y la percepción de la realidad social se da a través de la *comprensión* y la *cristalización*. Y también ocurre lo contrario: la realidad social obliga la

²³⁶ *Ibid.*, p. 271.

²³⁷ Duby, *La historia continúa*, *op. cit.*, p. 90.

²³⁸ Duby, *Los tres órdenes...*, *op. cit.*, p. 17.

²³⁹ *Ibid.*, p. 17.

proyección de ideologías para incidir de vuelta en una realidad insatisfactoria. Con la revolución feudal, la realidad social es expuesta —tanto al historiador como a los hombres contemporáneos—, descubriendo las verdaderas roturas y el juego de fuerzas que tenía lugar a puertas cerradas. Los contemporáneos hubieron de admitir que las cosas no eran como antes. Y “La súbita modificación de las fórmulas les hizo tomar conciencia de un desorden que era necesario conjurar a toda prisa, con un gran número de construcciones ideológicas”.²⁴⁰ Añade luego: “Todo lo que se percibe cambiar bruscamente en el poder y en la idea que de él se tenía, procede de las transformaciones del modo de producción”.²⁴¹

En este juego de correspondencias, los puntos de encuentro son tan importantes como los de desencuentro y, sin embargo, sin los primeros, esta historia no sería posible. La dispersión y el desfase son relevantes por sí mismos, sí, pero también y sobre todo porque hay un momento perfectamente datable en el que todas las circunstancias referidas, toda la inconsistencia, se reúne en la forma de la trifuncionalidad institucionalizada. Al mismo tiempo, cuando esto sucede, cuando las transformaciones dispares coinciden y la estructura trifuncional se instala, deja de haber historia que contar; esta historia, de vuelta a su origen, tiene que cerrarse. Pero el círculo no es perfecto. La historia, que comienza con una pronunciación que “estalla en el silencio” no termina con la misma marcada discontinuidad. Si las primeras décadas del siglo XI son el principio radical de la historia de la figura trifuncional en el norte de Francia, Bouvines, donde acaba esta historia, no es donde desaparece la figura trifuncional. El comienzo de esta historia coincide con la aparición de la figura trifuncional pero su final no responde a su desaparición, sino a su cristalización. Ciertamente la figura tuvo apariciones previas y ciertamente Adalberón y Gerardo partieron de una herencia. Y aun así, su pronunciación aparece como una irrupción, como algo que sale de la nada. Mientras que, del otro lado, de cara al futuro, la ideología no ha desaparecido inclusive en el presente del autor.

2.3 “¿Y qué decir del cambio?”²⁴²

En términos esquemáticos se podría decir que si la realidad de *El Mediterráneo* se divide según criterios temporales, como la velocidad, el ritmo y la duración, la realidad de *Los tres órdenes* se separa según responda a lo imaginario o a lo concreto. El tiempo de lo imaginario sería profundo y el de lo concreto sería superficial y cronológico. Uno no puede prescindir del otro y, sin embargo, sólo se tocan en circunstancias precisas. La emergencia de la estructura se explica por estos

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 198.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

²⁴² Foucault pregunta “¿Qué decir ahora de la descripción arqueológica del cambio?”. Altero un poco la pregunta sugiriendo el problema que se tratará en el apartado. Foucault, *op. cit.*, p. 216.

encuentros entre lo imaginario y lo concreto; luego, conformada como estructura, su historia termina sin que la estructura desaparezca, o precisamente porque ésta apareció. Permaneciendo desde entonces al margen de la historia, queda en suspenso la pregunta de su futuro, de su posible disolución o transformación. Este supuesto equilibrio que habría ganado la estructura sugiere una profundidad continua, si bien ambigua e indefinida, entre el presente del historiador y el pasado que observa. En *La arqueología del saber*, Foucault distingue esta manera de hacer historia, subrayando su vínculo con la continuidad, a la que él opone la discontinuidad, y desplazando, con esta problemática, la oposición entre movilidad e inmovilidad.

Con su arqueología, Foucault introdujo un vocabulario que prescinde de la noción de cambio para historizar; entre las alternativas propuestas aparecen cortes, fisuras, brechas, mutaciones, redistribuciones repentinas y, promovidas con mayor insistencia por su potencialidad descriptiva, las transformaciones y rupturas. Estas expresiones no se incluyen en la categoría abstracta del cambio, sino que hablan de sí mismas y de las reglas de las que participan. Hablan también de la discontinuidad. La arqueología interroga al cambio y denuncia las implicaciones de su uso sistemático en la historia. Estos planteamientos se reúnen en *La arqueología del saber* como parte de la exposición de los procedimientos anteriormente empleados en *Las palabras y las cosas*, *El nacimiento de la clínica* y *La historia de la locura*. Entre las tres primeras, publicadas en 1966, 1963 y 1961, respectivamente, y *La arqueología del saber*, publicada en 1969, hay una aclaración de método y un distanciamiento, también palpable respecto al estructuralismo con el que se identificaba a Foucault. Y si bien la arqueología tiene en la mira sobre todo el valor del documento, la ley que impone el archivo y la descripción de las formaciones discursivas, el trabajo con estos conceptos involucra un reordenamiento de las categorías temporales. Por esa razón, no me detendré en la problematización de las unidades propuestas —archivo, documento, formaciones discursivas, prácticas discursivas, positividades, etc.— más que ahí donde se prestan a una reflexión en torno a criterios de temporalidad o conceptualizaciones del tiempo.

La arqueología del saber responde a preguntas generadas por el procedimiento arqueológico, pero también se formula como un diagnóstico de la historia y de lo que podría llamarse historia de las ideas. En breve, según este diagnóstico, la primera ha tendido al desgajamiento temporal en niveles que obedecen a una lógica propia, insistiendo en la continuidad y el equilibrio que prevalecen en los niveles más profundos; y la segunda, en cambio, ha privilegiado el problema del recorte y el límite, persiguiendo las rupturas y las discontinuidades. La aparente disparidad entre estas dos tendencias encuentra su problema común en el estatuto otorgado al documento y a la forma de trabajarlo: éste pasa de ser lo que se descifra para restituir el pasado, a

trabajarse desde el interior, distribuyendo las relaciones que lo conforman. Así, el privilegio de ser plenamente memoria que el documento le garantizaba a la historia, queda suspendido a favor de una historia que es “cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa”.²⁴³ La arqueología, que define metodologías a la vez que propone un modo de análisis histórico, trata al discurso según esta elaboración de los documentos, y no buscando una revelación que subyacería lista para ser interpretada. Ahí la pertinencia de hablar según el término arqueológico de monumento en lugar de documento, pues es el propio volumen del discurso, las reglas de su conformación, lo que reclama el análisis.

El tercer capítulo de *La arqueología del saber*, que lleva el título “La descripción arqueológica” incluye a su vez un apartado titulado “El cambio y las transformaciones”. Éste se inaugura preguntando: “¿Qué decir ahora de la descripción arqueológica del cambio?”²⁴⁴ A continuación, se dibuja el escenario en el que la arqueología no haría más que observar las reglas congeladas de las formaciones discursivas que eluden indiferentes al tiempo:

El discurso se arranca de la ley del devenir y se establece en una intemporalidad discontinua. Se inmoviliza por fragmentos, astillas precarias de eternidad. Pero todo en vano: varias eternidades que se suceden, un juego de imágenes fijas que se eclipsan sucesivamente, es cosa de la cual no se hace ni un movimiento, ni un tiempo, ni una historia.²⁴⁵

Esta estabilidad ilusoria, esta ausencia de cambio, obedece a que la sucesión, la cronología y la continuidad, como criterios que dan cuenta de cierta temporalidad, no aparecen en la arqueología como las formas privilegiadas de dar orden a los elementos de los discursos. Pero eso no quiere decir que este escenario inmóvil sea necesariamente el lugar en que opere la arqueología. En otras palabras, la cronología y la sucesión sí tienen su participación entre las condiciones que posibilitan ciertos discursos y su relación con los acontecimientos, sin embargo, los discursos no dependen más de ellas de lo que dependen de otros criterios que implican otras formas de temporalidad: las rupturas y las discontinuidades; además, los discursos tienen entre sus condiciones reglas y series cuya jerarquía no es de carácter temporal.

Para poder dar cuenta de la heterogeneidad de los planos en que se producen los acontecimientos, la noción de cambio resulta insuficiente. La arqueología pone en entredicho los modelos sometidos a la noción abstracta de cambio a los que usualmente recurre la historia para ligar acontecimientos. Éstos, y las modificaciones que reportan, suelen referirse a modelos teológicos de creación, a modelos de toma de conciencia o a modelos de evolución que, a su vez, se

²⁴³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 216.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

remiten indistintamente a la noción de cambio.²⁴⁶ Sin embargo, el cambio “a la vez contingente general de todos los acontecimientos y principio abstracto de su sucesión”²⁴⁷ no puede dar cuenta de todos los elementos y las relaciones que entran en juego en la historia, en concreto, de la historia de los discursos. El uso de la noción de cambio ignora los niveles que, por su parte, la noción de transformación sí puede aspirar a incluir. La arqueología propone “sustituir la referencia indiferenciada al *cambio*” a favor de un análisis de las *transformaciones*.²⁴⁸

Más que invocar la fuerza viva del cambio (como si fuera su propio principio), más también que buscar sus causas (como si no fuera jamás otra cosa que puro y simple efecto), la arqueología, trata de establecer el sistema de las transformaciones en el que consiste el “cambio”; trata de elaborar esa noción vacía y abstracta, para darle el estatuto analizable de la transformación.²⁴⁹

Cuando se piensa la historia en términos de cambio, éste resulta una entidad abstracta que, si bien debe tener causas rastreables, la explicación a que exista está en que la historia está hecha de cambios, mientras que los cambios obligan a que haya historia. El cambio es su propio principio y, al mismo tiempo, es el efecto de otros cambios. El grado de abstracción de esta noción, su autorreferencialidad y su vínculo de dependencia y determinación con una manera de hacer historia, hacen a la historia resistente a abandonar el cambio.

Se comprende que ciertos espíritus, apegados a todas esas viejas metáforas por las cuales, durante un siglo y medio, se ha imaginado la historia (movimiento, flujo, evolución) no vean en ello otra cosa que la negación de la historia y la afirmación burda de la discontinuidad; y es porque realmente no pueden admitir que se ponga al desnudo el cambio de todos esos modelos adventicios, que se les arrebate a la vez su primacía de ley universal y su estatuto de efecto general, para sustituirlo por el análisis de transformaciones diversas.²⁵⁰

La obligatoriedad del cambio que, de acuerdo a la manera en que ha operado en la historia, implica la sucesión y el movimiento, se ve relativizada a favor de otros modos de hacer análisis histórico. Y no sólo eso: el cambio también es denunciado como la ley que impone la continuidad ignorando la incidencia de otros criterios temporales. Apelar al cambio y a la continuidad aseguraría que la historia es y será memoria, que el hombre, por más que cambie, siempre podrá encontrarse a sí mismo en la historia.

¿Y cómo pensar el tiempo?

²⁴⁶ El modelo teológico y estético de la creación implica “su trascendencia, con todo el juego de sus originalidades y de sus invenciones; el modelo psicológico de la toma de conciencia incluye “sus preliminares oscuros, sus anticipaciones, sus circunstancias favorables, sus poderes de reestructuración”. *Ibid.*, p. 224.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

²⁵⁰ *Idem.*

No hay que olvidar que a la arqueología le interesan, en concreto, los discursos. Se presenta, en todo caso, como una alternativa a la historia de las ideas más que de la historia. Aun así, las interrogaciones e inversiones que despliega llegan a tocar las fibras más sensibles de la historia, obligándola a hacerles un lugar. Por otra parte, y por ser el aspecto de la arqueología que interesa a este trabajo, no está de más insistir en que la arqueología no disocia el tiempo de la historia. Lo que opera este análisis, por un lado, es la inversión de los criterios temporales en que se apoya la historia, insertando la discontinuidad y las transformaciones ahí donde cabía sobre todo el cambio y la continuidad; y, por otro lado, presenta, junto a las condiciones de carácter temporal, otras condiciones no necesariamente temporales que igualmente conforman las reglas del discurso. Así, si la arqueología insiste en que un tipo de historia está asociada a un análisis en términos de cambio, entonces el análisis de las transformaciones implicaría otro tipo de historia. El tiempo que imaginan una y otra historia tampoco podría ser el mismo. Entonces pregunto ahora, ¿cómo sería este tiempo? ¿Cómo sería esta historia?

Siempre que puede, la arqueología denuncia una manera de hacer historia de la que se separa. El trabajo negativo comienza liberándose de “todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad”²⁵¹. A éstas le opone todas las formas de discontinuidad posibles: “Tengo el propósito de no descuidar ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite”. ¿Cuáles son unas y otras? Del lado de la continuidad están una serie de nociones que, no obstante su falta de rigor conceptual, cumplen funciones específicas; así la noción de tradición, de influencias, de desarrollo, de evolución, e inclusive las de mentalidad y espíritu. La historia moderna depende de estas nociones, apelando a ellas de manera más o menos crítica. El concepto de evolución ciertamente fue elaborado pormenorizadamente en la biología y problematizado desde la filosofía de la historia, pero su uso en la historia es más amplio y, muchas veces, menos crítico. Cuántos fenómenos y discursos no se ligan por la noción de evolución o de desarrollo sin que éstas sean elaboradas rigurosamente. La noción de mentalidad, mucho más reciente, no evadió intentos de teorización, pero la revisión de sus mismos postulados llevó a que eventualmente cayera en desuso.

La indiscriminación en el uso de estas nociones está acompañada de la creencia de que estas formas de ligar los acontecimientos pueden deducirse naturalmente. La arqueología las toma antes que nada como hechos interpretativos mediante los que operan los análisis. Por su significado, por las relaciones que establecen, por sus implicaciones, estas nociones son también problemáticas:

²⁵¹ *Ibid.*, p. 33.

todas —quizás la de mentalidad con matices—, en su intento de reproducir la continuidad, trabajan a partir de un principio que, a la vez que quiere remontarse a un origen siempre inasible, apunta a un futuro nunca dado, y ambos, origen y futuro, prometen unidad. Esto, además de servir los propósitos de un tipo de historia que se promete como la memoria infalible del hombre, no da cuenta ni del trabajo interpretativo del historiador ni de otras relaciones según las cuales pueden ordenarse los acontecimientos.

Una historia cuyos vínculos fundamentales se establecen en términos de influencias, tradición, evolución, desarrollo, espíritu y, quizás en menor medida, mentalidad, tiende a ser cronosófica, en el sentido de que busca aprehender trayectorias de la historia que no sólo hablen de un pasado, sino de un tiempo que alberga a éste y lo liga al presente y al futuro. Esta historia se guiaría, más que menos, de un tiempo global como principio unificador y dotador de sentido. Sería el tiempo total de la promesa que le garantiza al hombre la recuperación de su pasado. Estas nociones que permiten hacer “de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica” forman parte de un sistema de pensamiento particular, cuyo tiempo “se concibe en él en términos de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia”.²⁵²

A la continuidad, que la historia quiere mantener casi inmaculada al fondo de las turbaciones más visibles, la arqueología le opone la discontinuidad, no como sustituto, sino como freno a la anulación de la diferencia. La descripción del archivo sitúa los discursos observados justo al margen de las prácticas discursivas del historiador, obligándolo, digamos, a trabajar a partir de sus diferencias.²⁵³ De un lado está lo dicho y de otro lado lo que las nuevas condiciones ya no permiten enunciar. Así, la descripción del archivo, “nos desune de nuestras continuidades”²⁵⁴ e impone el trabajo con la discontinuidad como el medio para validar los análisis.²⁵⁵ Ahora, si la continuidad se presentaba como un hallazgo de los historiadores, como un hecho preinterpretativo, la discontinuidad es un elemento al que recurre el historiador para realizar el análisis. La discontinuidad pasa de ser un problema a resolver —buscando revelar las continuidades subyacentes— para convertirse en un concepto operatorio.²⁵⁶ La discontinuidad funciona para

²⁵² *Ibid.*, p. 24.

²⁵³ “[...] en el espesor de las prácticas discursivas [se tienen], sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización)”. Estos sistemas son el archivo. *Ibid.*, p. 169.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 172.

²⁵⁵ Esta doble dimensión de la discontinuidad puede leerse en la lectura que Michel De Certeau hace de *Las palabras y las cosas*: “Hay por lo tanto dos niveles en el desarrollo del problema: por una parte la comprensión de un sistema que es diferente; por otra, la exigencia de una colocación recíproca de sistemas concebidos como “modos de ser diferentes del orden””. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 82.

²⁵⁶ Foucault, *op. cit.*, p. 20.

distinguir los niveles de análisis, los métodos correspondientes, la periodización conveniente; y esto sin mantener ninguna promesa que apunte a su disolución en la continuidad.²⁵⁷

Las nociones que refieren la discontinuidad —corte, ruptura, umbral, transformación, mutación—, lejos de servir un propósito abstracto, remiten al espesor irreductible y disperso en el que se dan los discursos. Estas nociones permiten desmenuzar los discursos según sus propias condiciones y evitar caer en la totalización que impondrían las nociones de la continuidad. Los objetos, conceptos, estrategias y enunciados que se ofrecen como unidades base de los discursos y sus prácticas, funcionan según unas reglas de formación específicas que vuelven, una y otra vez, a la dispersión. La dependencia, la jerarquización, la yuxtaposición, la determinación, el encabalgamiento, se presentan ahora como opciones para dar cuenta de una repartición cuyas posibles figuras evaden la de la clásica línea temporal.

Las nociones de la discontinuidad también se oponen la homogeneización de las divisiones que separan un momento de otro. La ruptura, como el corte, el umbral, la mutación o la transformación, no implica que de modo homogéneo todos los elementos de un discurso den paso a otro discurso o que una positividad se disuelva por completo dando lugar a otra. Reconociendo la diversidad de las modificaciones es que el historiador puede relacionarlas entre sí y dar cuenta de su dispersión. En la arqueología no hay tal cosa como un corte parejo.

Nada sería más falso que ver en el análisis de las formaciones discursivas una tentativa de periodización totalitaria: a partir de cierto momento y durante cierto tiempo, todo el mundo pensaría de la misma manera, a pesar de las diferencias de superficie; diría la misma cosa, a través de un vocabulario polimorfo, y produciría una especie de gran discurso que se podría recorrer indistintamente en todos los sentidos.²⁵⁸

Una ruptura comporta transformaciones sin abatir por completo todas las reglas operantes. Un corte o un umbral se sitúan en cierto nivel del análisis sin que traigan consigo la completa desaparición de un discurso. La arqueología disuelve la coincidencia sincrónica y desenfatisa la lógica de la diacronía. Si bien es cierto que la arqueología quiere establecer cierto plano de homogeneidad en cuanto a las reglas de formación y los enunciados posibles, cada elemento arqueológico se distingue y se relaciona entre sí de una manera que no necesariamente se lleve de encuentro a los demás.

En *Historia y psicoanálisis*, Michel De Certeau hace una lectura de *Las palabras y las cosas*

²⁵⁷ De Certeau ve como problemático que no quede elucidada la interferencia entre el método y los resultados. También refiriéndose a *Las palabras y las cosas* —cuyos postulados coinciden, aunque no completamente, con *La arqueología del saber*, y por tanto sólo tomo a manera de indicación de una problemática—, dice: “Hay reciprocidad entre la técnica de análisis y, por otro lado, el tipo de ordenación de los hechos que es proporcionado a los instrumentos que utiliza un sistema de interpretación. Por esto las rupturas de la historia se plantean ahí donde se detiene la explicación estructuralista del historiador”. *Op. cit.*, p. 83.

²⁵⁸ Foucault, *op. cit.*, p. 193.

que rescata una noción de continuidad como equívoca, no obstante, operante en los análisis arqueológicos.²⁵⁹ Suspendiendo provisionalmente la distancia entre *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* y tomando a la primera como ejemplo de aplicación de las metodologías y teorías de la arqueología, me detengo brevemente en la lectura de De Certeau. En *Las palabras y las cosas*, pues se trata de “una arqueología de las ciencias humanas”, se anuncia “un movimiento” que “condujo” al pensamiento occidental de la época clásica a la contemporaneidad de las heterologías, según un modelo triple.²⁶⁰ En la biología, la economía y la filología, propias del siglo XIX, están las “raíces” de la psicología, la sociología y la lingüística, que, a su vez, “llevan” a la contestación por parte de la historia, la etnología y el psicoanálisis.²⁶¹ ¿Es que Foucault recurre a los modelos abstractos de “cambio” que denuncia? Lo cierto es que su análisis, dice De Certeau, es “demasiado agudo para no captar una continuidad a través de las metamorfosis y las reestructuraciones”.²⁶² Pero la continuidad que capta no es unívoca, no vale para la arqueología lo que vale para la historia.

La permanencia, dice De Certeau, se invierte: “Los mismos objetos mentales “funcionan” de otra manera”.²⁶³ Dicho de otra forma: las palabras, si algo designan, no designan la misma cosa.

Contraria a las intenciones que dirigieron la elaboración de una fórmula, olvidada por los que la retoman de modo diferente, la continuidad está gobernada por el equívoco. Es real, pero vivida bajo el modo de los contrasentidos [...]. No se trata en ese desarrollo de una relación que va de la ilusión a la verdad (como le gustaría hacerlo creer a la mitología del progreso), pues la impostura es recíproca. Es una relación de lo distinto a lo distinto. El equívoco común a los intercambios entre culturas o a su sucesión no anula la realidad de una comunicación, pero ésta designa la naturaleza de este intercambio. La ambigüedad de la comunicación nos devuelve a una “inquietud” que anuda la continuidad de la historia y la discontinuidad de sus sistemas: la diferencia.²⁶⁴

No se trata solamente de que la discontinuidad conviva a final de cuentas con la continuidad. Ésta, como la rescata De Certeau, toma un rumbo equívoco y se vuelve parte de la diferencia. La continuidad conjurada por Foucault es así reestablecida bajo su signo contrario.

Entre lo distinto y lo distinto median las positivities. Fijar una positividad, es decir, describir un conjunto de enunciados, tomados con todo y sus lagunas y recortes, considerando su dispersión y buscando formas específicas de acumulación es parte del trabajo arqueológico. Las positivities de nuestro propio discurso se nos escapan porque participamos de ellas. Las

²⁵⁹ De Certeau, *op. cit.*

²⁶⁰ Los términos son de De Certeau; el énfasis es mío.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 85.

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.

positividades de otros discursos, en cambio, pueden ser definidas. ¿Cómo se despliegan espacial y temporalmente las positividades? ¿Cómo se relacionan a la historia? La unidad de la positividad de un discurso se caracteriza, efectivamente, “a través del tiempo” y, a la vez, define un espacio delimitado.²⁶⁵ Su unidad a través del tiempo, sin embargo, no es aquella que rastrearíamos en una ciencia cuyos orígenes se remontan en la lejanía de la historia y hasta hoy serían deducibles. En otro sentido, la positividad es más amplia porque rebasa las relaciones típicas entre los autores y épocas que rigen la historia de lo dicho. En términos esquemáticos y provisionales —cuya insuficiencia va a ser importante señalar más adelante— la unidad temporal tiene menos alcance que la espacial. En su insuficiencia, la distinción puede resultar útil para señalar que la positividad, y la arqueología en general, hacen énfasis en la dispersión espacial. Una y otra vez, la sucesión, tan cara a la historia, resulta incompleta y se exhibe como la promotora del triunfo de la historia como continuidad y memoria.

Lo que entra en juego en las positividades es más diverso y no puede reducirse a criterios de sucesión y de simultaneidad. El *a priori histórico* que desempeña la positividad, es decir, la función que tiene de reglamentar las condiciones de realidad de los enunciados, sugiere el espacio de esa dispersión (y no un antes en una cadena temporal):

La razón de utilizar este término un poco bárbaro es que este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su remplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno.²⁶⁶

El discurso no se *inserta* en la historia, no *resiste* a la historia, ni es *afectado* por la historia, como si ésta fuera externa. El discurso es en sí histórico. Ciertamente, entre sus relaciones también tienen cabida acontecimientos y prácticas, pero siempre como parte de la misma dispersión, de su misma historia. En resumidas cuentas, el *a priori* histórico desempeñado por las positividades es en sí un conjunto que se transforma y no solamente la propia dispersión temporal.²⁶⁷

“¿De cuál historia da cuenta Foucault?”²⁶⁸

²⁶⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 166.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 167.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 168.

²⁶⁸ De Certeau, *op. cit.*, p. 90. La pregunta se formula en otro contexto. Plantea el problema del lugar desde el que habla Foucault, de los límites de su historia.

Saco de contexto la pregunta que hace De Certeau en relación al límite desde el que trabaja la arqueología, a sus condiciones no declaradas pero ciertamente operantes. Me pregunto, más que por el *a priori* de Foucault, por un posible concepto de historia que elabora la arqueología, sobre todo ahí donde se entrecruza con un posible concepto de tiempo. Tenemos que lo temporal de esta historia no es solamente lo que se sucede y cambia; y lo histórico no se reduce a lo que tiene que ver con este tiempo. El esquematismo de oponer espacio a tiempo resulta insuficiente para pensar los conceptos de tiempo e historia según la arqueología porque asume acríticamente un concepto de tiempo donde todo es devenir en una o varias sucesiones rastreables. Pensar la historia exclusivamente en su relación con este concepto de tiempo lleva a deducir oposiciones, como la que ya traté, entre historia y estructura, cuya impertinencia ya había señalado Foucault.²⁶⁹

En la arqueología, los discursos no se sitúan en la historia como si ésta fuera una contingencia extrínseca que incide sobre ellos. El tiempo del que participan los discursos tampoco aparece como algo externo que los obliga a cambiar. No hay una fuerza a la cual resistirse. No hay tampoco, como en la historia global, un principio de cohesión que suponga que “una misma y única forma de historicidad arrastra las estructuras económicas, las estabilidades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete a todos al mismo tipo de transformación [...]”²⁷⁰. A estas hipótesis de la historia global, Foucault opone la historia general. Ésta “problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación”²⁷¹; y, en su generalidad, no se remite a un centro único sino al espacio de una dispersión. Ofrecer historias plurales, yuxtapuestas o independientes, sin embargo, no es suficiente para esta historia general, es menester describir la conformación de sus series, sus juegos de correlaciones, los conjuntos que presenta.

Hacia el final del primer capítulo, donde se extraen las consecuencias de la teorización de las regularidades discursivas, se establece que el “sistema de formación no es ajeno al tiempo”.²⁷² Pero tampoco se vincula a él en el sentido de que está *expuesto* al tiempo. En la elucidación de la temporalidad de las formaciones discursivas, la temporalidad aparece como algo que le es propio a los discursos y, sin embargo, guarda la suficiente autonomía para poder referirse a ella como algo de lo que los discursos participan. Es decir, puede formularse que “el sistema de formación no es ajeno al tiempo”, como si el tiempo fuera algo de lo que se puede o no participar, mientras que no hay

²⁶⁹ Foucault, *op. cit.*, p. 22.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

²⁷¹ *Idem.*

²⁷² *Ibid.*, p. 99.

nada explícitamente temporal que caracterice aquello de lo que se participa cuando se participa del tiempo.

Una formación discursiva no desempeña, pues, el papel de una figura que detiene el tiempo y lo congela por décadas o siglos; determina una regularidad que les es propia a unos procesos temporales, plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos, de transformaciones, de mutaciones y de procesos. No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales.²⁷³

Después de todo, el tiempo sí podría *detenerse*. A mi gusto, si algo muestra esta contradictoria insinuación de un tiempo que, por *detenerse*, tiene también que *moverse*, y que por congelarse, puede quizás comportar un *flujo*, es la insistencia con la que la historia ha delimitado su campo a partir de estas metáforas. Es, de la misma manera, la temporalización de la historia cuyo nivel de abstracción adquirido en la modernidad se sirve de un concepto sin rival aún más abstracto e inasible: el tiempo.

En el siguiente capítulo, definiendo los discursos (como “un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva”²⁷⁴), se afirma de nuevo su plena temporalidad, ¿o su pertenencia “al tiempo”?:

El discurso entendido así no es una forma ideal e intemporal que tuviese además una historia; el problema no consiste, pues, en preguntarse cómo y por qué ha podido emerger y tomar cuerpo en este punto del tiempo; es, de parte a parte, histórico: fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad, más que de su surgir repentino en medio de las complicidades del tiempo.²⁷⁵

Se dibuja la imagen de un tiempo en el que puede ubicarse un punto —como en una cronología— y al que puede atribírsele la autoría de una complicidad, para rechazarse al momento a favor de un tiempo que, digamos, habita cada elemento del discurso. No deja de insinuarse, sin embargo, la oposición entre lo intemporal y lo histórico, mostrando el reverso de lo que asimila la abstracción de lo histórico con la abstracción de lo temporal.

En las conclusiones, vuelve a la defensa del carácter histórico de la arqueología. En su respuesta a la simulación de una crítica formulada a la arqueología, Foucault retoma el problema equívoco que declara su ahistoricidad:

[...] no he negado la historia, he tenido en suspenso la categoría general y vacía del cambio para hacer aparecer unas transformaciones de niveles diferentes; rechazo un modelo uniforme de

²⁷³ *Ibid.*, p. 100.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 153.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 153-154.

temporalización, para describir, a propósito de cada práctica discursiva, sus reglas de acumulación, de exclusión, de reactivación, sus formas propias de derivación y sus modos específicos de embrague sobre sucesiones diversas.²⁷⁶

La categoría del cambio queda provisionalmente sancionada y, sin embargo, la arqueología no deja de ser histórica. En otras palabras, estamos ante un concepto de histórico que no se define en última instancia como lo que comporta cambios o habla del cambio. Puede decirse, entonces, que hay historia sin cambios, cuando la categoría de cambio permanece como el principio vacío de la historia, incapaz de dar cuenta de la heterogeneidad de las transformaciones. En cuanto al concepto de tiempo, éste aparece porque los discursos son temporales, pero no como algo abstracto que ofrece sentido o sentidos a la historia.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 259.

3. INSUBORDINACIÓN, ALTERACIÓN DE LA OBSERVACIÓN Y TIEMPO HISTÓRICO

Las problemáticas estudiadas en este tercer capítulo se desprenden de las siguientes preguntas: ¿cómo aparecen los subalternos en la historia? ¿Qué formas toma el tiempo cuando se busca hablar de individuos marginales? ¿Cómo es el concepto de historia que cuenta su historia? En el capítulo anterior, las preguntas se dirigen al uso de las categorías de larga duración y de estructura y a las implicaciones de carácter temporal que presentan a la historia. Ahí la pregunta es cómo aparecen los posibles sentidos de tiempo histórico y de historia en función de la operación de estas categorías al interior de obras específicas. *La arqueología del saber* sirvió para agudizar la observación de las obras, para darle nombre a los problemas —a saber, el cambio y la continuidad como recursos indiscriminados— y para ampliar la problemática más allá de las mismas obras; además de presentar las posibilidades teóricas y metodológicas para hacer *otro* tipo de historia. Las preguntas recurrentes en este tercer capítulo coinciden en más de una ocasión con las preguntas y los temas del capítulo anterior, pero el suelo que exploran ya no es el mismo. Si, dicho esquemáticamente, las obras del capítulo anterior plantearon la *profundización* y *pluralización* de las unidades temporales en las que se ordena la historia, las obras a estudiar en este capítulo propusieron la *inclusión* o *ampliación* (aquí se trata más bien de una alternativa) de los sujetos de quienes se escribe historia. También, si en el capítulo anterior tomo en cuenta categorías que funcionan al interior de los textos, ordenando su escritura, acá atiendo más bien enfoques generales que determinan lo que se observa y cómo se observa.

Hoy no es raro que se haga historia de la basura, pero hubo un tiempo en que sólo algunos temas y objetos merecían ser parte de la historia. En la jerarquía de la historia, algunas cosas eran relevantes y otras no merecían la pena. En parte, la historia moderna, al querer dar cuenta de un sentido de la historia, progresivo o decadente, comprobable o deseable, reconocía como histórico lo que participaba de ese sentido. Si bien el concepto moderno de historia implicaba que la experiencia moderna era primordialmente histórica, también establecía jerarquías que ordenaban los elementos culturales según su contribución a esa experiencia histórica única. Y, desde luego, también está la cuestión de las fuentes: por una parte, su vínculo al poder que las produce deja a un lado otros modos de cultura que no necesariamente quedan registrados por escrito y, por otra, la relación que los historiadores han establecido con ellas ha influido en determinar los temas de los que se puede y debe hablar. Los individuos candidatos a figurar en la historia también han sido privilegiados o discriminados por estas y otras condiciones; de tal modo podría decirse que la historia moderna no habló de muchos hombres.

En la segunda mitad del siglo XX, la historia *desde abajo* y la *microhistoria*, según la han hecho los italianos, dieron respuestas a este problema, si bien de forma distinta. En las obras consideradas aquí, no sólo se trató de hacer la historia de quienes no la tenían, sino de hacer la historia de sujetos que formaron parte de la cultura popular de su tiempo, que fueron subalternos, vivieron en pobreza, desafiaron el orden dominante y, en ocasiones, como se verá, murieron de mano de sus opresores. A primera vista, *Rebeldes primitivos* de Eric Hobsbawm, publicada por primera vez en 1959, y *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg, publicada en 1976, no parecen la pareja más compatible. A diferencia de las obras del capítulo anterior, todas francesas, estas pertenecen a tradiciones e idiomas distintos —la primera se escribió en inglés y la segunda en italiano—. Hobsbawm habla de movimientos sociales, en plural, que tuvieron lugar en la Europa moderna y Ginzburg de un molinero hereje, en singular, de la Europa preindustrial. Sus justificaciones, sus modos de investigar y de escribir, los conceptos en los que se apoyan, sus posibles conceptos de tiempo y de historia, los problemas que plantean y las respuestas que dan... en fin, no han de minimizarse sus diferencias. Pero todo esto se verá en los análisis que hago a continuación.

Por ahora no hablaré de sus divergencias, trascendentales, diría yo, para referir los criterios comunes por los que justifico su inclusión en este capítulo y, en general, en mi trabajo. Como las obras antes analizadas, *Rebeldes primitivos* y *El queso y los gusanos* son acontecimientos historiográficos. En retrospectiva, las dos han llegado a ocupar un lugar inaugural en las corrientes en las que suelen insertarse, la historia desde abajo y la microhistoria, respectivamente. Aunque *Rebeldes primitivos* no puede ser considerada microhistoria, *El queso y los gusanos* sí ha sido identificada con la historia desde abajo, y ambas obras encajan en una tradición más amplia que estudia a la cultura popular y a los sujetos subalternos. En definitiva, estas dos obras comienzan a abrir todo un mundo social y cultural que hasta entonces no había recibido atención de la historia. En el plano metodológico, contribuyeron a desarrollar herramientas alternativas para tratar las fuentes. En el plano ideológico, alimentaron la historia de las corrientes revolucionarias, de las clases subalternas y, en general, la de los hombres comunes. Apoyándose en la antropología, expandieron, además, el concepto de cultura. En palabras de Jim Sharpe: “La historia desde abajo nos ayuda a quienes no hemos nacido con una cuchara de plata en la boca a convencernos de que tenemos un pasado, de que venimos de alguna parte”.²⁷⁷ Así, la historiografía posterior siguió explorando los caminos abiertos y revisitando los hallazgos de estos autores. Además, al operar un

²⁷⁷ Jim Sharpe, “Historia desde abajo”, *Formas de hacer historia*, Comp. Peter Burke, Madrid, Alianza, 1999. p. 58.

desplazamiento en el enfoque de la historia, tuvieron que responder a cuestiones vinculadas a las jerarquías de la historia, como ¿quién es importante para la historia y por qué? Y también, ¿cómo establecer continuidades y rupturas con sujetos cuyas culturas muchas veces perecieron o tomaron formas no localizables a primera vista?

Aquí no se trata tanto de categorías que operan al interior de un texto historiográfico, como de enfoques que plantean relaciones específicas con el concepto de historia. Los análisis de estas obras parecen más indirectos, pues en las obras no se encuentran categorías específicas que impliquen órdenes temporales, como sería la larga duración, que forma parte de la propuesta de un modelo, observable y reproducible, de pluralización del tiempo. Sin embargo, al llevar a cabo un desplazamiento del enfoque tradicional, las descripciones y los argumentos que ofrecen tienen que formular unas relaciones temporales específicas que responden a las exigencias propias de su enfoque.

3.1 La simultaneidad de lo no simultáneo y la historia desde abajo

El mapa de los *movimientos sociales arcaicos* está tan inexplorado —decía Hobsbawm en su introducción a *Rebeldes primitivos*— como lo estaba el mundo antes de que hubiera una cartografía adecuada.²⁷⁸ Su trabajo se ocupa, entonces, de las formas de agitación social que describe como *arcaicas* o *primitivas* y que, salvo escasas excepciones, no habían sido observadas históricamente. Los bandidos, a la Robin Hood, los mafiosos, los milenaristas, el *mob* y algunas sectas y rituales de los siglos XIX y XX, cobran forma en el mapa histórico dibujado por Hobsbawm. Estos movimientos sociales guardan algún parentesco entre sí, pero su filiación decisiva es con los *movimientos sociales modernos*. Es más, si estos movimientos arcaicos y primitivos llegan a aparecer en este mapa histórico es precisamente porque, de acuerdo a Hobsbawm, guardan un vínculo significativo con los movimientos sociales modernos. Podría decirse que la dignidad histórica de las agitaciones sociales arcaicas, su derecho a la historia, cuando menos a la que está aquí en cuestión, deriva de ese parentesco. La relación entre los movimientos modernos y los arcaicos planteada en *Rebeldes primitivos* está determinada por la capacidad de los movimientos arcaicos de adaptarse a los movimientos modernos. Pues estos movimientos arcaicos no son tales porque pertenezcan a tiempos remotos o a lugares distantes —de Europa—: los rebeldes primitivos habitaron la Europa posterior a la Revolución francesa, la misma Europa donde se dieron los movimientos sociales modernos. Que los movimientos arcaicos hayan permanecido inexplorados,

²⁷⁸ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 9.

fuera del mapa historiográfico, obedece, en parte, a cuestiones de cómo se hacía la historia y en qué se interesaba. La observación de estos fenómenos, marginales para la historiografía, se da en esta obra bajo ciertas condiciones específicas, y se relaciona con lo ya explorado —es decir, con la historia ya escrita y con la historia como instancia previa— de una manera particular que aquí quiero analizar. De por medio están unas relaciones complejas entre lo simultáneo y lo no simultáneo, entre el pasado y el futuro, así como unos conceptos de revolucionario y de historia según aparecen en el libro.

En retrospectiva —pues su publicación precede la difusión de la expresión y de los trabajos que se identifican con ella—, *Rebeldes primitivos* puede considerarse de las primeras obras de historia desde abajo, pues observa a la gente corriente que, para la historia a secas, había pasado desapercibida. Aunque no es exacto que *Rebeldes primitivos* se fija simplemente en la gente corriente en oposición a la gente culta y dominante. La obra se interesa por los movimientos sociales en los que efectivamente participó gente más o menos corriente; pero lo que vuelve decisiva su inclusión es su parentesco con los movimientos sociales modernos. El carácter revolucionario o reformista, aunque desorganizado y muchas veces inconsciente, que Hobsbawm identifica en estos movimientos, le permiten ligarlos a los movimientos revolucionarios modernos bajo diferentes formas, dependiendo el caso. Para la historia desde abajo posterior, el enfoque de los historiadores marxistas —de Hobsbawm, sobre todo— en los “antepasados” de los revolucionarios modernos, no debería sustituir el interés por los de abajo sin más, parientes o no de revolucionarios.²⁷⁹ Otra limitación que señala Jim Sharpe en su artículo “Historia desde abajo” es que en esta primera etapa de la historia desde abajo se consideraban sobre todo los períodos posteriores a la Revolución francesa, dejando fuera a los de abajo de antes. Estas dos limitaciones de las que habla Sharpe —sólo estudiar a los antepasados de los revolucionarios modernos y sólo después de la Revolución francesa— son, efectivamente, límites a partir de los que Hobsbawm trabaja y así serán considerados aquí.²⁸⁰ Es decir, se tomarán como condiciones fundamentales de su análisis más que como problemas con los que se enfrenta la historia desde abajo. Aquí, la historia y los problemas de la historia desde abajo son secundarios. Si menciono la expresión es, por un lado, para poner la obra en contexto y, por otro, para enfatizar que a partir de cierta mirada se pretendía que unos individuos desconocidos encontrarán de pronto su nombre en la historia.

La simultaneidad de lo no simultáneo y la alternativa de los primitivos

²⁷⁹ Sharpe, *op. cit.*, p. 44.

²⁸⁰ En la introducción a *Rebeldes primitivos* establece estos límites pero dice no defenderlos pues considera que falta un trabajo comparativo y de análisis completo de los movimientos sociales arcaicos. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 9.

Los movimientos primitivos estudiados en la obra son simultáneos a los movimientos modernos, por lo que su condición primitiva responde a otros criterios que no son su ubicación en una cronología. La Revolución francesa y la americana ya habían tenido lugar cuando los milenaristas andaluces se sublevaron y cuando el bandidaje social tuvo su auge en el sur de Italia. Las revoluciones francesa y americana fueron, probablemente, dice Hobsbawm, los primeros movimientos políticos masivos que expresaron su ideología y sus aspiraciones en términos de un racionalismo secular, en oposición a los términos de una religión tradicional.²⁸¹ Salvo las hermandades secretas, todos los movimientos contemplados en su libro no son plenamente políticos, ni completamente seculares y, mucho menos, capaces de expresar una ideología, porque no la tienen o porque sus miembros son inarticulados. Eso sí, no son necesariamente irracionales, pero su racionalidad no es una evidencia para el historiador moderno. Los hombres considerados en la obra son hombres pre-políticos “que aún no han encontrado, o apenas han empezado a encontrar, un lenguaje específico para expresar sus aspiraciones acerca del mundo”.²⁸² Esquemáticamente, se trata de dos formas de ser revolucionario: una consciente y otra parcialmente inconsciente. Pues las revoluciones inconscientes son un estado primitivo de las conscientes —aún cuando son simultáneas o incluso posteriores—, su vida y su éxito están determinados por su capacidad de secularizarse, organizarse políticamente y expresarse ideológicamente, es decir, de llegar a formar parte de las revoluciones conscientes modernas. Según esta distinción, esencial en la obra, los movimientos sociales que no logran hacerse modernos se debilitan y mueren, y si sobreviven lo hacen sólo en los márgenes, casi desprovistos de sus ímpetus revolucionarios originales. Los movimientos sociales arcaicos aparecen desfasados entre sí y respecto a los movimientos sociales modernos. Son exitosos cuando consiguen disolver su anacronismo, su condición primitiva y arcaica y se integran a los movimientos sociales modernos. Al contrario, fracasan si no superan el “pre” para entrar de lleno a lo político.

Los movimientos sociales arcaicos están divididos en dos conjuntos; en uno se reúnen los predominantemente rurales —el bandidaje social, la mafia y el milenarismo— y, en el otro, los que se dan más en entornos urbanos o industriales —el *mob*, las *labour sects* y los rituales—. Cada conjunto y cada movimiento dentro de los conjuntos se relaciona de un modo específico con los movimientos modernos y con la economía capitalista, que resulta decisiva en su conformación.

²⁸¹ Hobsbawm, op. cit., p. 126.

²⁸² *Ibid.*, p. 2. La traducción de las citas es mía. En notas al pie apunto la cita textual en inglés. “Moreover, they are *pre-political* people who have not yet found, or only begun to find, a specific language in which to express their aspirations about the world”.

Estas relaciones están determinadas por las características de los movimientos, es decir, si son urbanos o campesinos, si son organizados, si sus miembros son letrados o no, si son seculares o reformulan elementos religiosos, entre otras. Los rasgos que definen a los diferentes movimientos sociales se asocian a criterios de carácter temporal, en el sentido de que unos movimientos, debido a sus características, aparecen como propios de una época, mientras que otros resultan anacrónicos. Así, los movimientos del primer conjunto, habituados al mundo campesino y poco familiarizados con las “reglas del juego” de la economía capitalista, parecerían pertenecer a otro siglo: “Es un accidente histórico, por así decir, que los bandidos, los *mafiosi*, los *lazzarettis*, los campesinos socialistas sicilianos o los campesinos anarquistas andaluces se encontraran viviendo en los siglos XIX y XX en lugar de en el siglo XIV”.²⁸³ Los atributos de estos movimientos sociales, que iremos viendo, los harían inadecuados al siglo que los vio nacer.

En esta historia de la adaptabilidad social, la multiplicidad tiende a reducirse: la simultaneidad de desarrollos tan disparejos, aunque resulta palpable, no aparece simplemente como una condición de la modernidad, sino también como una circunstancia que ha de resolverse en la simultaneidad de desarrollos simultáneos o de un solo desarrollo revolucionario. Según lo que expuse en el primer capítulo, la circunstancia de la simultaneidad de desarrollos disparejos se hizo evidente en la modernidad, invitando a sus observadores a reflexionar sobre la posibilidad o necesidad de reducir la asimetría a un solo desarrollo. Por un lado, las cosas o son modernas o corresponden a otro tiempo y, por otro, la modernidad reconoce que en la contemporaneidad conviven diversas formas de temporalidad. Si la historia moderna se recargó hacia una historia intensiva, en la segunda mitad del siglo XX, la historia y las ciencias sociales subrayaron más su carácter extensivo: la irreductibilidad de los desarrollos disparejos. La historia de los rebeldes primitivos parte precisamente de los desfases temporales y, a la vez, enfatiza la pertinencia temporal de unos fenómenos en contraste con la inoportunidad de otros. Sobre el caso particular de una *labour sect* que se fundó específicamente como *Labour Church* en Manchester se dice que lo interesante no es que fracasó —claramente así tenía que ser—, sino que un fenómeno del tipo aún resultara *natural* en la Inglaterra de fines del siglo XIX.²⁸⁴ Desde el punto de vista del siglo XX del autor, resulta completamente inoportuno. El desfase de estos movimientos es notable, por eso su primitivismo: “El punto —dice Hobsbawm— es que *no* ocurren en la Edad Media, sino en los

²⁸³ *Ibid.*, p. 108. “[...] it is, as it were, a historical accident that the bandits, the mafiosi, the Lazzarettists, Sicilian peasant socialists or Andalusian peasant anarchists found themselves living in the 19th and 20th instead of the 14th century”.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

siglos XIX y XX y, en efecto, los pasados 150 años los han producido en números inusualmente altos [...]”.²⁸⁵

Son, entonces, unos antepasados particulares, pues cronológicamente son contemporáneos a su propia descendencia. Por ello, la distinción entre primitivos y modernos es imprescindible para sostener el argumento de esta obra. A propósito de la expectativa de los movimientos milenarios de una transformación radical del mundo, Hobsbawm dice que, si bien es un principio que comparten con los movimientos revolucionarios en general, es indispensable distinguir a los movimientos primitivos de los modernos para poder comprender la historia revolucionaria moderna.²⁸⁶ Por otra parte, la contemporaneidad de los primitivos y los modernos es significativa porque permite destacar lo anacrónico de los primeros y, así, situarlos como posibles antepasados de los modernos.

En concreto, ¿cómo es que los los movimientos primitivos enfrentan esta asimetría? ¿En qué circunstancias y bajo qué condiciones se pone a prueba la adaptabilidad de los movimientos primitivos? Lo primero que hay que decir es que, en los casos estudiados en el libro, esas circunstancias llegan tarde o temprano y son ineludibles. Lo segundo es que la asimetría de los desarrollos suele ser violenta con los movimientos primitivos, ofreciendo dos alternativas: la integración a la dinámica económica y política moderna —incluyendo las organizaciones políticas revolucionarias— o la disolución. Habiendo nacido fuera del mundo capitalista, los rebeldes primitivos entran de modo catastrófico en él, ya sea en la forma de una migración de primera generación —del campo a la ciudad o de un trabajo manual a uno industrial, por ejemplo— o, peor aún, en la forma de una fuerza exterior; es decir,

[...] insidiosamente, por la operación de fuerzas económicas que ellos no entienden y sobre las cuales no tienen ningún control, o por descarada conquista, revoluciones o cambios fundamentales en la ley cuyas consecuencias pueden no entender, inclusive cuando han contribuido a llevarlas a cabo.²⁸⁷

El que los rebeldes primitivos se presenten como ignorantes e inconscientes de las circunstancias en que se encuentran envueltos y muchas veces actúen sin saber de qué son parte, es un punto que se le ha criticado a Hobsbawm y en el que más adelante me detendré. Por ahora quiero subrayar la violencia que supone para los movimientos arcaicos entrar en contacto con cambios externos o internos que tienen lugar en su sociedad y que, por una parte, los hacen inclinarse a la revolución y,

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 2. “But the point about them is that they do *not* occur in the Middle Ages, but in the 19th and 20th centuries, and indeed the past 150 years have produced them in abnormally large numbers, for reasons discussed in the text”.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 3. “[...] insidiously by the operation of economic forces which they do not understand and over which they have no control, or brazenly by conquest, revolutions and fundamental changes of law whose consequences they may not understand, even when they have helped to bring them about”.

por otra, ponen a prueba su capacidad de hacerlo de modo eficaz. El auge del bandidaje social se describe precisamente en estos términos: se intensifica siguiendo periodos de excepcional penuria o cuando aparecen las garras de la dinámica del mundo moderno en las comunidades estáticas, transformando y destruyendo.²⁸⁸

El caso de los lazzarettis no parece muy distinto, aunque sus adeptos tuvieron un destino dividido. Su respuesta revolucionaria ante la penetración del capitalismo es descrita como *natural*. La zona habitada por estos milenaristas, sumamente atrasada y pobre, fue terreno fértil para la agitación social, luego de que con la unificación italiana se introdujera la economía liberal del Estado italiano. La nueva economía llamaba al desastre: “La irrupción del capitalismo moderno en la sociedad campesina —dice Hobsbawm—, generalmente en la forma de reformas liberales o jacobinas [...] siempre ha tenido efectos cataclísmicos en dicha sociedad”.²⁸⁹ La penetración de la economía liberal fue tan devastadora, que era lo más natural que los lazzarettis comenzaran a predicar un nuevo orden de cosas. Inclusive el camino particular que toma su líder Davide Lazzaretti, declarado mesías, es *natural*: su conversión en 1868 coincide con un malestar popular en Italia y sigue a un año de pésimas cosechas y de reformas que no fueron bienvenidas. “Nada —dice Hobsbawm— sería más natural que un campesino pasara ese año por una crisis intelectual y espiritual”.²⁹⁰ Pero el momento crucial llegó diez años después, cuando otro terrible año —en 1878 murió Víctor Manuel y Pío IX y hubo una depresión en la agricultura— confirmó a los campesinos toscanos la creencia de que el fin del mundo estaba a la vuelta de la esquina. Un enfrentamiento con la policía frustró a la multitud convocada en torno a Lazzaretti, quien, por su parte, fue víctima del encuentro. No obstante la *naturalidad* de la agitación social, no había llegado el momento de su fin del mundo, *the time was not ripe*.²⁹¹ Es decir, sí parecía natural que los campesinos se sublevaran ante las transformaciones impuestas desde afuera pero no que lo hicieran exitosamente. Aun así, la historia de los lazzarettis no llegó a su final, como no llegó su fin del mundo. En un levantamiento comunista de 1948, uno de los líderes oradores aludió a Davide Lazzaretti y a la masacre de 1878. Entre los congregados se encontraban todavía antiguos milenaristas que, habiendo sobrevivido subterráneamente, agradecían al orador la invocación de su profeta. También *naturalmente*, dice Hobsbawm, los lazzarettis estaban del lado de los comunistas. De modo que una parte del movimiento milenarista fue eventualmente absorbido por otro movimiento moderno mucho más

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 66-67. “The irruption of modern capitalism into peasant society, generally in the form of liberal or Jacobin reforms [...] has always had cataclysmic effects on that society”.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 68. “Nothing would be more natural than for a peasant to pass through an intellectual and spiritual crisis in this year”.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

amplio y capaz. Los milenaristas originales, demasiado arcaicos, fueron víctimas de las fuerzas exteriores. De los que sobrevivieron en los márgenes y se encontraron más de medio siglo después con los comunistas, podría decirse que efectivamente consiguieron “ponerse al corriente” y salvar, quizás provisionalmente, el anacronismo que los tenía rezagados.

En las pequeñas ciudades y en las industrias emergentes, la primera generación de trabajadores industriales, aunque mejor preparada para aprender las “reglas del juego”, igualmente se enfrentó a circunstancias completamente nuevas. Sin haberse trasladado de un lugar a otro, la primera generación de la población industrial moderna fue como una primera generación de inmigrantes.²⁹²

Pero jamás puede olvidarse que el grueso de los trabajadores industriales de todos los países, empezó, así como los americanos, como inmigrantes de primera generación de sociedades pre-industriales, inclusive cuando en realidad nunca se habían mudado del lugar en donde habían nacido. Y como todos los inmigrantes de primera generación, miraban tanto hacia atrás como hacia adelante.²⁹³

El *mob*, que surge en estos ambientes industriales y en ciudades pequeñas, solía conformarse por estos trabajadores inmigrantes con escasa consciencia política. Dice Hobsbawm que su movimiento es más un “remolino permanente” en la vida de ciudad que una *corriente*. Aunque el *mob*, a través de motines y rebeliones buscaba conseguir cambios económicos y políticos concretos, no tenía una ideología específica. La población urbana pobre, que a duras penas subsistía, era “precipitada a la catástrofe” cada vez que había un aumento de precios o del desempleo, sus “motines eran con frecuencia nada más que reacciones automáticas e inevitables a tales cambios”.²⁹⁴ Y, finalmente, el *mob* fue tendiendo a desaparecer en muchos lugares para dar lugar a la clase trabajadora industrial. Ya no como una fuerza externa, sino que al interior de su misma ciudad, los trabajadores que recurrieron a los motines se habían convertido en inmigrantes al encontrarse con las fuerzas del capitalismo que sólo paulatinamente lograron comprender. Su desfase respecto al capitalismo se dio en la misma sociedad en la que trabajaban. Pues miraban tanto hacia atrás como hacia adelante, de tiempo en tiempo la violencia de su asincronía tomaba forma en sus rebeliones. Pero las herramientas de que disponían para contrarrestar la violencia de su inadaptabilidad fueron

²⁹² *Ibid.*, p. 108.

²⁹³ *Idem.* “But it must never be forgotten that the bulk of industrial workers in all countries began, like Americans, as first-generation immigrants from pre-industrial societies, even if they never actually moved from the place in which they had been born. And like all first-generation immigrants, they looked backwards as much as forwards”.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 111. “[...] and were precipitated into catastrophe by any increase in prices or in unemployment, their riots were often no more than automatic and inevitable reactions to such changes”.

suplantadas por las de una clase más consciente. Hobsbawm dice que estos movimientos han sido una constante en la historia pero que, eventualmente, dieron paso a movimiento *mejores*.²⁹⁵

De modo que las agitaciones primitivas surgen o se acentúan cuando se enfrentan a fuerzas capitalistas y liberales, llegadas ya sea del exterior o surgidas al interior de su sociedad. Las condiciones y características de cada movimiento les permiten responder con herramientas más o menos eficaces, aunque, por lo general, sus agitaciones terminan en frustración. Su ineptitud para hacer frente a las transformaciones económicas y políticas violentas a las que están sujetos se explica por su atraso, su escasa organización y casi inexistente ideología. Sin embargo, si llegan a contar con las condiciones favorables, pueden adaptarse a movimientos sociales modernos que, a diferencia de ellos, sí cuentan con el marco político pertinente para expresar y llevar a cabo sus exigencias sociales. Lo que es menos probable es que un movimiento primitivo sobreviva donde ya se introdujo una conciencia política socialista o comunista. Ahí la alternativa: los movimientos sociales primitivos surgen o se intensifican casi a la fuerza cuando se les imponen circunstancias capitalistas agresivas y están obligados a adaptarse o desaparecer una vez que formas conscientes de revolución organizada emergen en el panorama. Refiriéndose a los bandidos, Hobsbawm habla de una inversión proporcional entre la fuerza de ese fenómeno pre-político y la de las organizaciones agrarias revolucionarias, socialistas o comunistas. El bandido social, dice Hobsbawm, solamente aparece *antes* de que los pobres adquieran una conciencia política o métodos más efectivos de agitación social.²⁹⁶ Como si la supuesta inconsciencia política de los bandidos fuera fundamentalmente incompatible con la conciencia política de los revolucionarios y un mismo presente no pudiera albergar las dos por demasiado tiempo. Al examinar la mafia, apela a la misma “inversión proporcional moderna”: sólo en comunidades atrasadas la mafia se da como movimiento social.²⁹⁷

La inversión proporcional entre el vigor de las agitaciones primitivas y la introducción de formas modernas de revolución funciona a partir de la distinción entre ambas: entre lo inconsciente, pre-político y desorganizado, y su opuesto, que suele tomar la forma del socialismo o el comunismo; y se apoya en el hecho de que lo primitivo y pre-político es *anterior* a lo moderno, temporal y formalmente. En regiones distantes, la simultaneidad de lo primitivo y lo moderno puede ocurrir y, de hecho, ocurre. Pero cuando en el mismo lugar lo que es considerado primitivo entra en contacto con lo moderno, los movimientos primitivos se convierten automáticamente en la

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 125.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 42.

prehistoria de los movimientos modernos. Los primitivos tienen que perecer o adaptarse, y así pasar a ser formal y temporalmente un estado previo de la revolución.

Esta supuesta inversión proporcional, que apunta siempre a la revolución futura que sí es prometedora, fue criticada desde los estudios poscoloniales. En el prefacio a *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* de Ranajit Guha, James Scott dice que la historiografía de las sublevaciones campesinas que las entiende como prehistoria o prólogo de los movimientos sociales modernos, deja de entenderlas en sus propios términos. El ejemplo de este tipo de historia no es otro que el de *Rebeldes primitivos*. Scott dice que aún con toda su originalidad, el libro traza una clara normatividad y secuencia de desarrollo que los movimientos sociales deben seguir y efectivamente siguieron, es decir, una teleología. Así, los movimientos sociales aparecen como “espasmos de ira y venganza” sin una visión secular de la historia que les permitiría ir más lejos.²⁹⁸

Su interés y, por tanto, su lugar en la historia, estaba determinado por la contribución que pudieron haber hecho, finalmente, a los movimientos políticos modernos (en particular en el caso de Hobsbawm, los partidos revolucionarios marxista-leninistas) que aspiraron de modo realista al poder del Estado.²⁹⁹

En cambio, Guha, dice Scott, abandona esta teleología y se pregunta quiénes eran estos campesinos —los indios—, qué querían, cómo se expresaban y cómo actuaban colectivamente. Refiriéndose a la historiografía sobre India, Guha califica de elitista la visión que trata a los movimientos campesinos como la prehistoria de los movimientos socialistas y comunistas, porque implicaría la necesaria intervención de líderes carismáticos, organizaciones políticas avanzadas o de las clases altas. En el caso de India, la historiografía burguesa-nacionalista habría tenido que esperar a Gandhi y al *Congress Party* para darle sentido a las sublevaciones campesinas anteriores.³⁰⁰ Veinte años después de la publicación de *Rebeldes primitivos*, Guha atribuye la imagen del campesino rebelde y pre-político en sociedades en vías de industrialización al trabajo de Hobsbawm. El error en esta imagen del rebelde se deriva, de acuerdo a Guha, del intercambio de las nociones de política y de organización, que puede llevar a asumir que una aparente falta de organización —un programa definido— demuestra una falta de consciencia. Guha parte de que el campesino es consciente y, en

²⁹⁸ James Scott, “Foreword to the Duke Edition”, Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham, Londres, Duke University Press, 1999, pp. x-xi.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. x-xi. “Their interest, and hence their place in history, was determined by the contribution that they might make, ultimately, to modern political movements (most particularly, in Hobsbawm’s case, Marxist-Leninist revolutionary parties) that aspire realistically to state power”.

³⁰⁰ Guha, *op. cit.*, p. 4.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 4-5.

consecuencia, hace su propia rebelión.³⁰¹ Privar al campesino de consciencia política implicaría cancelarlo como sujeto de su propia historia.

El rebelde de *Rebeldes primitivos* no es un sujeto de su propia historia, sino un sujeto que, inconscientemente, prepara el terreno para las revoluciones venideras, como si las intuyera pero no contara con los instrumentos pertinentes para ser un partícipe legítimo de ellas. Sus descendientes, los revolucionarios modernos, serían los auténticos sujetos de la historia. La historia de los rebeldes primitivos no guarda ambigüedad respecto a su futuro, pues sus alternativas son claras: o se unen a la corriente moderna o permanecen como vestigios, quizás hasta enternedores, de rebeliones fallidas. Del milenarismo se dice que no es meramente un sobreviviente “conmover” de un pasado arcaico, sino que también es un fenómeno extremadamente útil. ¿Y útil para quién? Ciertamente no para los mismos milenaristas, fracasados en sus intentos revolucionarios. Quienes, según Hobsbawm, pueden beneficiarse del entusiasmo y la “generosidad de emoción” de los milenaristas para expandir su rango de influencia, son los movimientos políticos y sociales modernos.³⁰²

Para que los movimientos primitivos sean un estado anterior a los movimientos revolucionarios modernos, para que conformen la “fase arcaica” en la historia de los movimientos sociales, no sólo es necesario mantenerlos como sujetos inconscientes, también es preciso que estén insertos en una historia que se constituye de estados sucesivos y, en cierto grado, progresivos. Si los movimientos modernos se benefician de los movimientos primitivos como el de los milenaristas, por ejemplo, ya habrán avanzado en sus objetivos revolucionarios. Esta historia también es preponderantemente lineal y, como señala Scott, teleológica, pues dirige todos los procesos sociales a la inevitable revolución moderna. Así, una vez que aparecen los movimientos modernos, los primitivos están condenados a disolverse, pues no tienen razón de ser si ya existe su versión mejorada. A los movimientos modernos, además, no sólo se les atribuye consciencia política y capacidad de organizarse, sino que también son conscientes del proceso histórico secular que ellos han de orientar según sus objetivos revolucionarios. Resulta un tanto paradójico que en la historia de los rebeldes primitivos, los protagonistas son los revolucionarios socialistas y comunistas.

El contagio y la adaptación

³⁰² Hobsbawm, *op. cit.*, p. 106.

El tema del libro es, entonces, el de un proceso de adaptación, resulte o no exitoso.³⁰³ La relación entre los movimientos primitivos y los modernos se da en la forma de una *adaptación* o de la inhabilidad de hacerlo que obedece a un proceso *evolutivo*, donde los movimientos modernos son más *avanzados* que los primitivos. Esta teleología establece la revolución moderna —socialista o comunista— como el fin de las agitaciones sociales y hacia ella se ven orientadas. Este proceso de adaptación, por tanto, tiene una dirección específica preestablecida e implica una evolución deseable. La adaptación puede ser más o menos difícil, o incluso imposible, pero tiene un sentido determinado. Pero para que llegue a presentarse la alternativa de la adaptación, es decir, para que los movimientos sociales primitivos se encuentren ante el umbral de la consciencia política, tuvo antes que darse otro proceso: el de su formación y difusión. Es notable que mientras los movimientos sociales permanecen como primitivos, *antes* de que el umbral de la consciencia se vuelva ineludible —si bien es una constante en su horizonte—, su historia no es descrita en términos de adaptación, de evolución o de avance. De hecho, las metáforas que hablan de la dispersión e intensificación de los movimientos sociales primitivos —el *contagio*, la *endemia*, la *epidemia*— dan cuenta de cierta arbitrariedad propia de su falta de consciencia. Como si antes de cruzar el umbral, la inconsciencia política sólo permitiera transformaciones patológicas y simultáneas y, después, las transformaciones, orientadas por una recién adquirida consciencia, tomaran rumbos determinados acordes a un sentido secular y revolucionario de la historia.

Así, el bandidaje social es descrito como poco más que una protesta *endémica* en contra de los ricos y opresores, como un sueño vago y una rectificación de injusticias. El que además se describa como un fenómeno virtualmente invariable y universal da cuenta de su incapacidad de trascender su condición endémica y, de vez en cuando, epidémica. Sin posibilidad de atravesar el umbral de la consciencia política, pues el bandidaje es descrito como totalmente inadaptable a los movimientos modernos, toma la forma de un fenómeno infeccioso condenado a la ineficacia política. En Sicilia, el revolucionarismo agrario también se presenta como un fenómeno *endémico*, anterior a la llegada de cualquier ideología con tintes modernos.³⁰⁴ A los milenaristas, mucho más compatibles con el socialismo y comunismo, también se les atribuye un revolucionarismo *endémico* con ciertos rasgos específicos, como la religiosidad, que sólo aparecen cuando los rebeldes no pueden expresarse políticamente.³⁰⁵ Ante la imposibilidad de una vía política, el fermento religioso se presenta como característica de la condición endémica del milenarismo.

³⁰³ *Ibid.*, p. 3.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

Estos movimientos infecciosos pueden tomar otras formas menos enfermizas y arbitrarias si logran evolucionar y cruzar el umbral político. Los movimientos que lo consiguen, llegan a formar parte de una historia lineal que empieza con ellos y termina en las formas modernas de revolución. El ritual en los movimientos sociales se incluyó como tema del libro porque las prácticas que abarca, manifiestamente arcaicas, estuvieron muy presentes en los movimientos sociales de los siglos XVIII y XIX. Pero, dice Hobsbawm, su filiación esencial es con la corriente principal de los movimientos sociales modernos, que correría desde el jacobinismo al socialismo y comunismo modernos, así como de las sociedades de artesanos al sindicalismo moderno. De ese modo, de las organizaciones revolucionarias de los pobres se puede trazar una línea de ascendencia a las sociedades rituales.³⁰⁶ Entre los movimientos estudiados en el libro, el ritual en las hermandades secretas es excepcional porque se refiere a prácticas antes que a grupos y porque no es gravemente violentado cuando se encuentra con dinámicas modernas. Desde el comienzo, su historia forma parte de la *corriente principal de la historia* y de una *línea de descendencia*. Los demás movimientos tienen una transición más difícil, si es que llegan a tenerla.

El milenarismo es, entre los movimientos contemplados en el libro, el menos “incapacitado” (*handicapped*) por su primitivismo.³⁰⁷ Esto quiere decir que es el que menos obstáculos opone a una adaptación a los movimientos modernos. Al compartir la aspiración definitiva de todos los movimientos revolucionarios —la esperanza de un cambio completo y radical del mundo— y tener un amplio repertorio de respuestas ante el fracaso, es decir, ante el descubrimiento de que el mundo como lo conocen no llegará a su fin, los milenaristas se constituyen en movimientos sumamente adaptables. Entre sus respuestas y actitudes al fracaso no sólo está el integrarse eventualmente a un movimiento moderno, pero sí es una de sus posibilidades y se lleva a cabo con relativa facilidad. Los milenaristas pueden intercambiar sin problemas su “vestuario primitivo” por uno moderno, socialista o comunista.³⁰⁸ Cuando un movimiento milenarista se convierte en uno moderno, suele abandonar su “ideología” estandarizada y sustituirla por una moderna: una teoría secular de la historia y de la revolución, sea nacionalista, socialista, comunista, anarquista, o de otro tipo, y añadir una superestructura de política moderna revolucionaria. Permanece, sin embargo, una característica suya que, desde el comienzo era perfectamente identificable con los revolucionarios, modernos o no: su rechazo al mundo presente y su añoranza por uno mejor.³⁰⁹ Pues debajo siempre portaron la “esencia” revolucionaria, su evolución parece natural. Las *labour sects*, por su parte,

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 57.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 57.

tienen desde su inicio un pie en lo “viejo” —las expresión religiosa— y uno en lo “nuevo” —las aspiraciones proletarias ligadas al sindicalismo—. Son un fenómeno de transición y se encuentran, quizás, bajo el umbral político, sin poder o querer atravesarlo. La pregunta sobre su adaptabilidad es particular debido a sus condiciones ambivalentes. Si bien algunas sectas fueron “absorbidas” por movimientos modernos de izquierda, su “contribución” a ellos no fue especialmente significativa. Mientras duraron, llenaron un vacío, pero para la segunda mitad del siglo XIX, sus características, sobre todo sus elementos religiosos, impidieron que como tal adquirieran fuerza revolucionaria.³¹⁰

La perspectiva del futuro

Una cosa es lo que Hobsbawm pudiera desear, digamos, para los rebeldes primitivos —que se adapten a los movimientos modernos y “contribuyan” a las revoluciones modernas— y, otra, lo que ellos mismos anhelaban. Cada movimiento arcaico se presenta con unas expectativas específicas ligadas a su carácter revolucionario o reformista. Los grupos en cuestión tenían, pues, un futuro pasado que, si bien, según Hobsbawm, no llegaba a ser programático, tampoco era necesariamente ambiguo o indeterminado. Especialmente porque tenían propósitos revolucionarios o reformistas, su relación con el futuro, ya fuera uno inmediato o lejano, uno por el que se luchaba activamente o uno que se esperaba, solía ser un aspecto decisivo de su identidad. Al pensar su historia según su capacidad o incapacidad de adaptarse a los movimientos sociales modernos, como lo hace Hobsbawm, sus propios futuros pasados se vuelven prácticamente irrelevantes para el argumento central de la obra. El análisis se preocupa por definir si son reformistas o revolucionarios y si son capaces de adaptarse, pero se preocupa menos por cómo se desarrollaron según sus propios términos. Al interesarse en aquellos movimientos sociales arcaicos que se relacionan con los movimientos sociales modernos, Hobsbawm asume un punto de vista del futuro desde el cual el pasado pasado y el futuro pasado del pasado en cuestión son secundarios. El motivo parece ser que los futuros a los que aspiraban y, sobre todo, los mecanismos por los que los buscaban, eran demasiado pre-políticos, demasiado ineficaces. El futuro moderno, político y organizado que traía una revolución consciente, no daba lugar a sus sueños anacrónicos. Así, dice Hobsbawm, las bandas campesinas primitivas en las que muchas veces terminaban integrándose los bandidos sociales no podían ser una forma duradera de organización revolucionara campesina, precisamente por su desorganización. A lo mucho, agrega, podían ser auxiliares provisionales de las organizaciones

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 148-149.

organizadas. De vez en cuando, podían tener éxito y convertirse en una fuerza revolucionaria, pero el futuro estaba en la organización política.³¹¹

Los mafiosos, los bandidos y los milenaristas no pertenecían al mundo que los vio nacer: “Estaban equipados para un modo de vida más temprano; su tragedia fue que un mundo nuevo, uno que ellos no entendían adecuadamente, los arremolinó hacia el futuro, que intentaron sobrellevar con sueños y violencia”.³¹² Sus sueños, sin embargo, no prosperaron, o lo hicieron sólo cuando se adaptaron a los sueños de las organizaciones políticas modernas. No discutiré aquí la relevancia o riqueza de los sueños frustrados y de los futuros pasados no realizados. Sí diré que una historia hecha desde ese punto de vista sería muy diferente a una historia que toma los futuros sí realizados o los futuros deseables y rastrea su pasado.

La mafia ocupa un lugar particular entre los movimientos sociales porque ni es revolucionaria —tuvo, más bien, un momento reformista—, ni es colectivamente adaptable a los movimientos sociales modernos; es más, ni siquiera puede considerarse un movimiento social “puro”.³¹³ En otras palabras, su futuro no fue el de los movimientos revolucionarios modernos. ¿Qué hace, entonces, en esta historia? Primero, la mafia tenía una actitud relativamente criminal ante un Estado que juzgaba hostil. Pero lo decisivo en su inclusión entre los movimientos revolucionarios obedece a que su auge a mediados del siglo XIX en Sicilia marcó una transferencia fundamental de poder: al erigirse como un sistema paralelo, el poder pasó de los señores feudales a una clase media rural, compuesta precisamente por la mafia. Mientras funcionó como un sistema paralelo de poder, mantuvo rasgos de un movimiento popular. Muy pronto, sin embargo, fue integrada al sistema de patronazgo del gobierno y, estableciendo una especie de reinado, perdió paulatinamente el apoyo popular. La izquierda, con sus ligas campesinas y su organización política, ofreció una alternativa a los mineros y peones sicilianos que antes acudían a la mafia. El enfrentamiento directo entre la mafia y la izquierda terminó de mermar su popularidad. Eventualmente, también perdió poder dentro del gobierno y permaneció como un grupo de presión. Para Hobsbawm, la decadencia de la mafia vino cuando dejó de ser un sistema paralelo con apoyo popular. Pero este declive no significó su muerte, y Hobsbawm da cuenta de ello. Aunque el potencial de movimiento revolucionario que Hobsbawm pudo identificar en la mafia se canceló, la mafia como organización continuó, transformada, por otros rumbos. En la segunda mitad del siglo XX, la mafia se internacionalizó, incursionando en el mercado negro, el contrabando y el

³¹¹ *Ibid.*, pp. 27-28.

³¹² *Ibid.*, p. 108. “They were geared to an earlier way of life; it was their tragedy that a new world, which they did not properly understand, whirled them into a future with which they attempted to cope by dreams and violence”.

³¹³ *Ibid.*, p. 30.

narcotráfico, posiblemente mezclándose con otras organizaciones criminales. También hubo lugares que siguieron siendo mafiosos “espiritualmente” y en sus costumbres.³¹⁴ Así, aunque la mafia encontró otras formas exitosas de prolongarse, muchas veces en Estados Unidos, para la historia de los movimientos sociales modernos, la mafia es, digamos, un fracaso, pues no pudo ser transformada en un movimiento social moderno.

Una de las razones por las que la mafia no se presta en absoluto a convertirse en un movimiento moderno es porque tiende a la estabilidad social:

[...] en la ausencia de una organización consciente y de ideología, suele ser incapaz de desarrollar un aparato de fuerza física que no sea, al mismo tiempo, un aparato para el crimen y el enriquecimiento privado. En otras palabras, tiende inevitablemente a operar mediante gánsters porque no es capaz de producir revolucionarios profesionales.³¹⁵

Desde el punto de vista del que Hobsbawm hace su historia, resulta congruente que se pregunte cómo y por qué uno de sus objetos de estudio no se presta a convertirse en un movimiento social moderno. A fin de cuentas, es en torno a las adaptaciones de lo primitivo a lo moderno que gira todo el interés de su libro. Pero también cabe preguntarse, sin pretender dar una respuesta, cuáles eran los sueños de los mafiosos. Desde el punto de vista del pasado de la propia mafia, quizá la pregunta sobre su capacidad revolucionaria sería impertinente. Del mismo modo, si se partiera de que las mafias se convirtieron en la segunda mitad del siglo XX en organizaciones criminales internacionales, tal vez su potencial de movimiento social revolucionario no hubiera salido a relucir. Es gracias a que se asume un punto de vista retrospectivo y, en concreto, desde los movimientos sociales modernos, que la mafia aparece como un proyecto frustrado de revolución social.

Y si los movimientos sociales arcaicos aparecen como antepasados —si bien en ocasiones malogrados— de los movimientos sociales modernos, ¿qué es de los antepasados de los antepasados, es decir, qué es de lo que antecede a los movimientos sociales arcaicos? Ciertamente, las agitaciones sociales arcaicas tienen una “considerable evolución histórica detrás”.³¹⁶ Los primitivos de Hobsbawm fueron precedidos por otros primitivos que, según el sentido usual de la palabra, se caracterizan por su medio principal de defensa: los lazos de parentesco y de solidaridad tribal. De modo que están los primitivos tradicionales, los que recurren a lazos de parentesco para defenderse, y los primitivos de Hobsbawm, que son tales porque representan un estado anterior en

³¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 52. “[...] in the absence of conscious organization and ideology, it is normally unable to evolve an apparatus of physical force which is not at the same time an apparatus for crime and private enrichment. In other words, it inevitably tends to operate through gánsters, because it is incapable of producing professional revolutionaries”.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

la rebeldía moderna. Para los primitivos de Hobsbawm, los lazos de parentesco son importantes, pero no son el atributo principal a través del cual se defienden de las adversidades de su sociedad. La distinción entre ambos primitivos tiene que ver, a grandes rasgos, con el enemigo al que se enfrentan. El elemento de la clase establece su diferencia: mientras que un bandido primitivo del primer tipo lucha por su tribu sin importar si sus enemigos son ricos o pobres, un bandido primitivo como los que le interesan a Hobsbawm suele enfrentarse a los propietarios o usureros, es decir, es un clásico Robin Hood que roba a los ricos para dar a los pobres. En ambos, dice, está el germen de los movimientos sociales y, efectivamente, el primer bandido puede convertirse eventualmente en un Robin Hood. Pero su libro comienza donde aparecen los Robin Hood, no antes. Aunque puede echar una mirada hacia atrás, la prehistoria de la prehistoria de los movimientos sociales modernos no es discutida en el libro.³¹⁷

Lo revolucionario y la revolución

En *Rebeldes primitivos* se discute lo que pasa a partir de la modernidad. Es desde entonces que *revolución* y *revolucionario* se convirtieron en conceptos ampliamente socorridos en los discursos políticos, económicos, históricos y culturales. Dejando a un lado su connotación astronómica, la revolución tomó sentidos que implicaban una ruptura definitiva con el mundo como hasta entonces se había conocido. Como los conceptos de historia o progreso, revolución adquirió una dimensión abstracta a la que podía apelarse desde múltiples circunstancias concretas. Dado que el argumento de *Rebeldes primitivos* se apoya en gran medida en los conceptos de revolución y revolucionario, es posible leer algunos de sus sentidos según se formulan en la obra.³¹⁸ De los campesinos sicilianos, por ejemplo, se dice que no cabe ninguna duda de que buscaban la revolución, es decir, “una sociedad comunista, justa e igualitaria”.³¹⁹ Las ideologías revolucionarias modernas, entre ellas el comunismo, se presentan aquí como miembros de una familia. Y como en cualquier familia, en las ideologías modernas revolucionarias también hay un orden de descendencia. A propósito de las *labour sects*, Hobsbawm dice que son un producto de la época revolucionaria inaugurada por las revoluciones francesa y americana, en parte porque su ideología, el socialismo, el comunismo o el anarquismo, son los últimos y más extremos descendientes del iluminismo y racionalismo del siglo XVIII. Lo interesante en todo caso no es que conceptualmente

³¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

³¹⁸ El marxismo de Hobsbawm es ciertamente decisivo en la elaboración de su concepto de revolución y, por tanto, en *Rebeldes primitivos*. Sin embargo, aquí no me remito ni al marxismo, ni al marxismo según lo haya podido formular el autor fuera de esta obra. Aquí sólo señalo brevemente algunos sentidos de lo revolucionario que resultan pertinentes en mi análisis y que pueden deducirse de la lectura de esta obra.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

las ideologías pertenezcan a la misma familia, sino que se establezca entre ellas una relación causal y cierto grado de inevitabilidad. Por eso la proporción inversa entre la presencia de los movimientos primitivos y la de los movimientos modernos. La revolución sólo se encarnaría, digamos, en el cuerpo más perfecto, de modo que cuando aparece uno mejor, el antiguo se disolvería. Al final, las diferentes ideologías son reducibles a los descendientes finales de la revolución. Como si un mismo núcleo revolucionario se manifestara en los diversos movimientos, sólo que cada vez de modo más organizado y consciente, es decir, con más posibilidades de tener éxito.

Todos los movimientos estudiados en el libro y, consecuentemente, sus miembros individuales, son revolucionarios o reformistas en cuyo horizonte está algún tipo de acción o suceso revolucionario o reformista. Hobsbawm le dedica una larga nota a la distinción entre lo revolucionario y lo reformista; a grandes rasgos, los distingue así: el reformista desea mejoras o reformas en una institución o acuerdo social que no desapruera por completo; y el revolucionario insiste en la transformación fundamental, el reemplazo o la abolición de dicha institución.³²⁰ Se trata de actitudes paralelas sólo limitadamente pues la actitud reformista puede ser un estado anterior a la revolucionaria, y la revolucionaria puede elegir el reformismo como consecuencia de un fracaso. Tampoco son conceptos simétricos, pues reformista tiene un sentido mucho más limitado que revolucionario. En el libro, lo revolucionario puede referirse a un individuo, a una agitación, a una técnica, a una “energía”, a una fuerza permanente, a una tradición, mientras que lo reformista suele referirse a una actitud, muchas veces provisional, en que un movimiento desea un cambio específico.

Lo revolucionario, además, se presenta con un tinte de inevitabilidad, pues parecería que en todo individuo reformista y en todo campesino o trabajador pobre hay forzosamente un revolucionario. Hobsbawm dice que la esperanza de una sociedad perfecta es tan poderosa que su ideal persigue incluso a quienes terminan por resignarse a una actitud reformista: “Dentro del reformista más militante hay con frecuencia un revolucionario modesto e impresionado que ansía salir” y, al contrario, “Dada la total ausencia del prospecto de una revolución exitosa, los revolucionarios pueden convertirse en reformistas *de facto*”.³²¹ También “dentro” de quienes viven en situación de miseria habita un revolucionario: de los campesinos andaluces, que sufrían y pasaban hambre, se dice que cualquier “revolucionismo que estaba en ellos” encontró una válvula de escape en su culto al bandidaje social y al contrabando. Igualmente, el populismo de su iglesia

³²⁰ *Ibid.*, p. 10.

³²¹ *Ibid.*, p. 12. “Inside the most militant reformist there is often a modest and overawed revolutionist hankering to be let out [...]. Given the total absence of the prospect of successful revolution, revolutionaries may turn into *de facto* reformists”.

ofreció una salida a sus sentimientos revolucionarios que, de otro modo, pudieron haber tomado una forma secular.³²² ¿Y por qué tendría que ser así? Hobsbawm parte de la relación entre la introducción del capitalismo a la región y el auge de la agitación social. De nuevo, la revolución viene *naturalmente*. Es innecesario analizar, dice Hobsbawm, las consecuencias cataclísmicas que provocó la introducción del capitalismo entre el campesinado andaluz: el “revolucionismo” social siguió *naturalmente*.³²³ El problema es que, aunque parezca natural que un revolucionario habite en cada pobre y en cualquiera que detecta mejorías deseables en su sociedad, normalmente no va a tener los instrumentos para hacer el tipo de revolución que, según Hobsbawm, tendría posibilidades de éxito. Es decir, el campesino puede ser revolucionario, pero mientras no tenga una consciencia política y una noción secular de la historia y de la revolución, sus agitaciones sólo serán intentos intrascendentes, destellos de la revolución que pudo haber sido y no fue.

Así, las “energías” revolucionarias de los andaluces terminaron por agotarse. Al no aprender de organización, estrategia y tácticas, los andaluces perdieron casi por completo la reserva energética que llevaban dentro. El tiempo y la expansión de su agitación hubieran sido suficientes para derrocar regímenes más fuertes que el español, dice Hobsbawm, pero faltándoles los instrumentos y modos de operar modernos, no fueron más que un problema rutinario de la policía.³²⁴ ¿En qué sentido sería revolucionario este grupo de milenaristas andaluces que no cuenta ni con la organización, ni con las tácticas y estrategias, ni con la teoría revolucionaria que lo haría consciente de la revolución que supuestamente persigue, cuando, aparte, no llega a ser más que un “problema rutinario”? Que sean revolucionarios no está puesto en duda, pues, dice Hobsbawm, su único objetivo era lograr un cambio fundamental y arrollador.³²⁵ El problema sería que no actuaban tanto en función de derrocar al capitalismo, sino sólo para “demostrar que estaban listos para su derrocamiento que, de algún modo, debía ocurrir ahora que habían demostrado su presteza”.³²⁶ Hobsbawm dice que los campesinos andaluces no veían el movimiento revolucionario como un compromiso a largo plazo en contra de sus enemigos, con series de batallas y campañas que tendrían como momento culminante la toma del poder nacional y la construcción de un nuevo orden.

El carácter revolucionario de estos campesinos parece encontrarse más en esas “energías” que en cualquier acción o discurso concreto. Lo interesante es que, bien encauzadas, las “energías”

³²² *Ibid.*, p. 77.

³²³ *Ibid.*, p. 80.

³²⁴ *Ibid.*, p. 91.

³²⁵ *Ibid.*, p. 89.

³²⁶ *Idem.* “[...] as to demonstrate that they were ready for its overthrow which must, somehow, occur now that they had demonstrated their readiness”.

hubieran logrado una revolución propiamente hablando y no sólo un problema de rutina. Como si, efectivamente, la revolución fuera una fuerza y no sólo en sentido metafórico, sino como algo tangible que es preciso canalizar. El diagnóstico final es inequívoco: el anarquismo clásico como el de los andaluces es una forma de movimiento campesino incapaz de adaptarse a las condiciones modernas, aunque sea su producto.³²⁷ Pero dado que contaban con las “energías” revolucionarias, otra pudo haber sido su historia:

De haber penetrado una ideología diferente en la campiña andaluza en la década de 1870, puede ser que hubiera transformado la rebeldía espontánea e inestable de los campesinos en algo más formidable, por ser más disciplinado, como el comunismo algunas veces ha conseguido hacer.³²⁸

Y sin embargo no fue así. Los milenaristas sicilianos, en cambio, sí supieron encauzar mejor sus energías revolucionarias. O, más bien, se les presentaron las condiciones favorables para hacerlo. De ellos dice Hobsbawm que su entusiasmo milenarista original transmutó a algo más durable: “lealtad permanente y organizada a un movimiento moderno social-revolucionario”.³²⁹ Aquí, el ímpetu revolucionario no sólo no se agotó, sino que tomó una forma permanente. Cómo es *permanente* lo *revolucionario* es algo en lo que ya no me detendré.

Lo interesante para la historia

Algunos de los movimientos sociales estudiados en la obra “contribuyeron” más que otros a perfeccionar y sofisticar, digamos, la especie revolucionaria. Constituyen en conjunto la “fase arcaica” de la historia de los movimientos sociales y ahí radica su interés, al menos en el marco de *Rebeldes primitivos*. Hobsbawm reclama la importancia para la historia de los movimientos sociales arcaicos, así que cabe preguntarse cómo es la historia, es decir, qué implicaciones tiene el concepto de historia en la obra, para que ser parte de ella sea preferible a no serlo. Tratándose de *Rebeldes primitivos*: ¿qué hace a un sujeto o fenómeno reclamar su historia? ¿O a alguien reclamarla por él? En la introducción, aparece así la exhortación a darle a los movimientos sociales arcaicos la importancia que merecen: “Ya es momento de que los movimientos del tipo discutidos en este libro fueran seriamente considerados y no sólo como series inconexas de curiosidades individuales, como notas a pie de página, sino como fenómenos de importancia general y peso considerable en la

³²⁷ *Ibid.*, p. 92.

³²⁸ *Idem.*, “Had a different ideology penetrated the Andalusian countryside in the 1870s, it might have transformed the spontaneous and unstable rebelliousness of the peasants into something far more formidable, because more disciplined, as communism has sometimes succeeded in doing”.

³²⁹ *Ibid.*, p. 105. “[...] permanent and organized allegiance to a modern social-revolutionary movement”.

historia moderna”.³³⁰ Visto afirmativamente, los movimientos sociales arcaicos deberían aparecer en el *texto principal de la historia* —en oposición a la nota al pie—, *conectados* entre sí, *discutidos* seriamente y valorados como *fenómenos de importancia*. También en la introducción, al referirse a los movimientos sociales medievales y antiguos, Hobsbawm dice que es inexacto afirmar que “poseemos” una historia de ellos, ya que no se ha llegado a un acuerdo respecto a su importancia en el “proceso histórico” y aún se debate su relación precisa a él.³³¹ De entrada, la historia aparece como un *proceso*, donde los fenómenos, conectados entre sí, adquieren importancia según la naturaleza de sus conexiones. Lo individualmente curioso, lo desconectado, lo que se manda a una nota al pie no se “posee” históricamente.

De modo que están las notas al pie y está el texto principal, está el proceso y están las curiosidades inconexas, está lo históricamente importante y lo que no lo es, ya sea porque no se ha juzgado correctamente o precisamente porque así se juzgó. Considerando que existe esta distinción, es decir, que no todo es igualmente histórico, cabe preguntar, ¿qué hace que algo forme parte de la historia y qué lo condena a sus márgenes? La obra de Hobsbawm, aunque reivindica la irrupción en la historia de ciertos individuos antes ignorados, sugiere más una reelaboración de la jerarquía de lo histórico, que una desjerarquización de lo histórico. Así, más que extender lo histórico, admite a los movimientos sociales arcaicos a lo histórico, y con una condición: su relación con la revolución, su condición de antepasados. La gente que participaba de estos movimientos sociales podía ser prepolítica, dice Hobsbawm, pero estos hombres y mujeres, agrega, son mayoría en casi todos los países hasta el presente y su adquisición de conciencia política ha hecho del siglo XX el más revolucionario en la historia: “Por esta razón, el estudio de sus movimientos no es meramente curioso o interesante o conmovedor para cualquiera que le interese el destino de los hombres, sino que es también de importancia práctica”.³³²

Entre los temas que cubre el libro, Hobsbawm distingue el del ritual de los movimientos sociales de los otros por pertenecer a la *historia* de los movimientos sociales modernos antes que a su *prehistoria*.³³³ Los bandidos, los mafiosos, los milenaristas y demás se quedan cortos en relación a las hermandades secretas en que solían darse las prácticas rituales consideradas en el libro. Pero inclusive estas hermandades secretas sólo pertenecen a una etapa temprana de la historia de los

³³⁰ *Ibid.*, p. 10. “It is high time that movements discussed in this book were seriously considered not simply as unconnected series of individual curiosities, as footnotes to history, but as a phenomenon of general importance and considerable weight in modern history”.

³³¹ *Ibid.*, p. 1.

³³² *Ibid.*, p. 3. “For this reason the study of their movements is not merely curious, or interesting, or moving for anyone who cares about the fate of men, but also of practical importance”.

³³³ *Ibid.*, p. 174.

movimientos modernos, y de no haber sido por el desarrollo específico que tuvieron entre 1789 y 1848, Hobsbawm dice que no hubiera valido la pena prolongar su discusión. Pero lo que pasa en el período de las revoluciones francesas es clave: “[...] la hermandad secreta revolucionaria fue, por mucho, la forma más importante de organización en Europa occidental para cambiar a la sociedad, y usualmente estaba tan ritualizada que asemejaba más una opera italiana que un cuerpo revolucionario”.³³⁴ Desde 1830, la era dorada de las hermandades secretas ritualizadas estaba llegando a su fin, en parte por razones prácticas y en parte gracias a las nuevas teorías proletarias. Pero al haber albergado en su momento a las organizaciones más importantes para *cambiar a la sociedad*, son para Hobsbawm ampliamente significativas para la historia de los movimientos sociales y, desde luego, para la historia mundial.³³⁵ Puesto que la historia de los movimientos sociales planteada en la obra es una, es procesual y está enfocada desde el punto de vista de un futuro revolucionario inevitable, resulta consecuente que las organizaciones que quieren cambiar a la sociedad tengan un lugar histórico central.

A diferencia de otros grupos revolucionarios contemplados en esta obra, las hermandades secretas se adaptaron fácilmente a los movimientos modernos. El carácter proletario que empezaron a adquirir estas hermandades a partir de 1830 disminuyó los recursos rituales, dice Hobsbawm, porque se volvieron superfluos: “Pues el revolucionario proletario (o el intelectual que se identificaba con él) no tenía necesidad de fórmulas románticas. Por definición revolucionaria, estaba nadando en y con la corriente histórica y el proletariado”.³³⁶ Si en las hermandades secretas cabía aún algún grado de ambigüedad, y un alto grado de superfluidad proveniente del ritual, una vez que éste disminuye, las organizaciones proletarias se integran e identifican con la *corriente de la historia*. Esta corriente de la historia aparece entonces como una instancia previa, con cierta independencia y un llamado inevitable. Las hermandades podían debilitarse y perecer, pero la corriente de la historia seguiría su curso. Pues era difícil que los trabajadores con conciencia de clase no simpatizaran con el movimiento revolucionario, los ejércitos prácticamente ya estaban disponibles, sólo faltaba la creación de sus vanguardias: “La historia le había dado forma, lo fortalecería y aseguraría su triunfo”.³³⁷

³³⁴ *Ibid.*, p. 162. “Throughout the period of the three French Revolutions the secret revolutionary brotherhood was by far the most important form of organization for changing society in Western Europe, and it was often ritualized to the point of resembling an Italian opera rather than a revolutionary body”.

³³⁵ *Idem.*

³³⁶ *Ibid.*, p. 172. “For the proletarian revolutionary (or the intellectual who identified himself with him) had no need of romantic formulae. He was, by revolutionary definition, swimming in and with the stream of history and the proletariat”.

³³⁷ *Idem.* “History had shaped it, would strengthen it, and ensure its triumph”.

Hobsbawm admite que sus hipótesis tienen un límite y que para no quedarse en la especulación habría que explorar las hermandades rituales como un todo. Que algunas de estas organizaciones fueran “absorbidas” por los movimientos modernos no se debió necesariamente a que estuvieran destinadas a hacerlo, sino a que Hobsbawm estudió precisamente esas organizaciones. Pero en lo que se refiere a las hermandades rituales que efectivamente se integraron a los movimientos modernos, ya sea directa o indirectamente, la hipótesis de Hobsbawm prevalece: éstas fueron un estado primitivo de las organizaciones revolucionarias modernas; el tiempo resolvió el problema que representaba su condición primitiva.³³⁸ Los primitivos no pudieron haber sido primitivos para siempre, pues las corrientes de la historia estaban al acecho y, tarde o temprano, el tiempo tendría que hacerse cargo de su “problema”, esto es, de su condición primitiva.

Que Hobsbawm sólo tomara en cuenta a los trabajadores y a la gente corriente revolucionaria, a aquellos que podrían considerarse antepasados de los movimientos sociales modernos, fue un límite que él asumió y que luego la historia desde abajo denunció o al menos subrayó como insuficiente.³³⁹ Sharpe cita a Richard Hoggart quien dice que estos estudios no deberían reemplazar a los de los de la gente corriente en general. Así, la historia desde abajo siguió otros rumbos y exploró a otros grupos de gente corriente, de gente de abajo cuyos esfuerzos no iban inconscientemente dirigidos a una revolución. También, dice Sharpe, el ámbito cronológico se expandió —Hobsbawm pone su límite en 1789— y se buscaron otros modelos no marxistas para hablar de brujas o de soldados rasos. Sin embargo, en la historia desde abajo, según la expone y explica Sharpe, prevalece una distinción que la separa de la “corriente principal de la historia”, a cuyo flujo es deseable integrarse. Cuando Hobsbawm decía que la historia de sus rebeldes primitivos era una nota al pie en la historia y los historiadores debían darle su lugar en el proceso histórico, hacía alusión tanto a la historia que escriben los historiadores —donde se ubican las notas al pie—, como a un proceso histórico que, aunque escrito, es relativamente independiente, un tanto abstracto, pero, sin duda, real. Sharpe, al hacer observaciones sobre la corriente principal de la historia y el lugar marginal donde se encuentra la historia desde abajo, se carga más a la historia como escritura, sin que deje de estar implícita la historia como el proceso real. Aunque en diferentes términos, ambos, Hobsbawm y Sharpe, distinguen un centro y unos márgenes y antes prefieren llevar los márgenes al centro que disolver su división. Así, de la historia desde abajo dice Sharpe: ha de servir de “correctivo” de la historia de las personas importantes, “encajar” en una historia más amplia, “restituir” a los grupos sociales perdidos para la historia y también ha de “salir del gueto

³³⁸ *Ibid.*, p. 173.

³³⁹ Sharpe, *op. cit.*, p. 43.

[...] y ser utilizada para criticar, redefinir y robustecer la corriente principal de la historia”.³⁴⁰ Por una parte, parece deseable que la historia desde abajo corrija y expanda la “corriente principal”, pero por otra, su marginalidad le permitiría mantener una actitud subversiva para incomodar, digamos, a la corriente principal. Pero en ningún caso se interroga la pertinencia de sostener una *corriente principal de la historia*.

3.2 Discontinuidad y desjerarquización cultural desde la microhistoria

La relación entre una corriente principal de historia y sus márgenes es ciertamente problemática: por un lado, negar que existen las notas al pie puede implicar cancelar las diferencias de condiciones entre unos hombres y otros, o entre unos fenómenos y otros; por otro lado, desarrollar una historia que se acomode a un formato de texto principal y notas al pie puede terminar por reproducir esas diferencias, impidiendo otras formas. La historia desde abajo participa de esta problemática pues implica la pregunta de cómo se relaciona a lo que tiene por encima. En *Rebeldes primitivos*, la jerarquía arriba-abajo se complica al adquirir también una dimensión de anterior-posterior. Los términos mediante los que funciona el argumento de *Rebeldes primitivos* cargan un sentido temporal importante: lo previo, lo “pre”, la “fase arcaica”, constituyen algo en vías de convertirse en algo mejor, en el tema principal del libro. El proceso, la adaptación, la evolución, que también cargan con significados temporales que indican una dirección y un sentido, resultan indispensables para contar la historia de estos sujetos y de sus movimientos. Los rebeldes primitivos son sacados de las notas al pie e incorporados al texto principal, pero sólo para ubicarse en el prólogo de la historia de las revoluciones modernas. Se incluyen en el texto principal porque se descubre la conexión que tienen con lo que de entrada pertenece al texto principal —las revoluciones modernas—, sin que el orden del libro sea alterado. Con el enfoque microhistórico de Ginzburg, las formas que se descubren entre lo dominante y lo subalterno, lo principal y lo marginal, son más inesperadas y experimentales. A continuación se verá cómo, partiendo de un desplazamiento de la mirada, las explicaciones tradicionales a lo subalterno toman otras formas no sólo sometidas a la sucesión o a la transmisión de arriba hacia abajo. Pues por sí mismo el término microhistoria no dice mucho y, a la vez, tiene tanto potencial, me parece pertinente señalar en qué puede consistir un enfoque microhistórico.

La primera vez que Carlo Ginzburg escuchó el término microhistoria fue en 1977 o 1978, uno o dos años después de la primera publicación de *El queso y los gusanos*. En un principio dice

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 58.

haberse contentado con la escala reducida de observación que sugería la palabra. Sólo tiempo más tarde, cuando ya se hablaba de la “escuela microhistórica italiana”, indagó sobre el término para descubrir que, fuera del ámbito italiano, ya se hablaba de microhistoria. Lo que parecían tener en común quienes recurrían a un enfoque microhistórico era la convicción de que así podían observar lo que de otro modo no sería observable. Lo que separa a la microhistoria italiana de la mexicana de Luis González y González o de la norteamericana de George R. Stewart, es, sin embargo, mucho más decisivo que aquello que los une. Incluso entre la misma microhistoria italiana, el eclecticismo es notorio. Giovanni Levi señala que si los debates acerca de la microhistoria no se han concentrado en torno a argumentos teóricos es precisamente porque la microhistoria es una práctica historiográfica cuyas referencias teóricas son múltiples y eclécticas.³⁴¹ Así, la microhistoria, aunque reúna a sus adeptos por la reducción de escala, puede acoger teorías divergentes e incluso contradictorias.

Además, ¿qué quiere decir reducir la escala? Por sí solo, casi nada. La reducción de escala podría estar implicando una escala de referencia a partir de la cual se opera la reducción o podría responder a un objeto de dimensiones reducidas que obliga a un enfoque reducido o podría resultar de una operación del observador, independientemente del objeto observado. A estos problemas se agrega otro: ¿se reduce la escala temporal o espacial? Y de ser así, ¿en relación a qué? Por último, surge un problema, quizá planteado improductivamente, pero que ha estado presente en las discusiones sobre microhistoria: si el enfoque micro sólo se justifica por lo que puede decir en una escala más extensa. En el caso de la microhistoria italiana, la reducción de escala obedece a una operación del historiador, por lo que no implica una teoría previa acerca de las escalas coexistentes en la organización de la sociedad estudiada. Tampoco supone necesariamente que la historia tiene una escala absoluta de referencia en relación a la cual un objeto resultaría pequeño. En otras palabras, la dimensión del objeto analizado no determina la reducción de escala, aplicable en cualquier lugar.³⁴² Levi admite que la escala es una característica inherente a la realidad, pero en lo que atañe a la microhistoria, se trata de un “factor tangencial”.³⁴³ Pues la microhistoria italiana tiene un interés particular por los sistemas normativos de sociedades pasadas, la reducción de escala le sirve como un procedimiento analítico que deja ver sus transformaciones, incoherencias y discrepancias, invisibles desde otros puntos de vista. Para la microhistoria italiana, entonces, la reducción es, sobre todo, una alteración de la mirada, una experimentación investigativa. Los

³⁴¹ Giovanni Levi, “Sobre microhistoria”, *Formas de hacer historia*, Comp. Peter Burke, Madrid, Alianza, 1999, p. 119.

³⁴² *Ibid.*, p. 122.

³⁴³ *Ibid.*, p. 124.

individuos anónimos que, en muchos casos, como en el de *El queso y los gusanos*, protagonizan los relatos, permiten ver unas relaciones y transformaciones que de otro modo permanecerían en la invisibilidad. Desde este punto de vista, la pregunta acerca de la relevancia de lo micro para una escala macro resulta inoportuna.

Desde otros puntos de vista, desde otras microhistorias, la relevancia de un objeto aparentemente pequeño en una escala mayor, incluso total, es la única justificación posible del enfoque microscópico. Tal es el caso de la aproximación del norteamericano George R. Stewart. De acuerdo a las investigaciones de Ginzburg, él fue el primero en darle definición propia al término microhistoria en su obra de 1959, *Pickett's Charge: a microhistory of the final charge at Gettysburg, July 3, 1863*. El libro está dedicado a un episodio de veinte minutos de la batalla de Gettysburg, cuyo resultado fue determinante en la guerra civil norteamericana. Ginzburg describe así la operación de Stewart:

Mediante la dilatación del tiempo y la concentración del espacio, Stewart analiza con minuciosidad casi obsesiva lo que él define el “momento culminante del acontecimiento culminante de la guerra, el momento central de nuestra historia [the climax of the climax, the central moment of our history]”; y, en cuanto tal, parte de la historia universal.³⁴⁴

¿A qué historia hace referencia Stewart? ¿Qué implicaciones tiene una historia que cuenta con un *centro* y con un *clímax*? “La microhistoria de Stewart —dice Ginzburg— desemboca en una reflexión acerca de la nariz de Cleopatra”.³⁴⁵ Stewart argumenta que de haber fracasado la carga de Pickett, las dos repúblicas resultantes no hubieran tenido la participación que tuvo Estados Unidos en las guerras mundiales y que lo convirtieron en una potencia global.³⁴⁶

El término microhistoria también apareció en la obra de 1968 del mexicano Luis González y González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. Sus propósitos se alejan sensiblemente de los de Stewart. Su microhistoria se identifica más bien con una historia local que no tiene mucho de decisivo para *la historia*. En palabras de González y González: “El asunto de la microhistoria suele ser de espacio angosto y de tiempo largo, y de ritmo muy lento. De otra manera: los *tempos* microhistóricos son el larguísimo y pachorrudo de la geografía y el nada violento de la costumbre”.³⁴⁷ También entre los franceses, con un tono de desdén, se asociaba la microhistoria con la historia local. En este terreno, referirse a microhistoria a mediados del siglo pasado denotaba

³⁴⁴ Carlo Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 354.

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 353-354.

³⁴⁷ Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29.

negatividad: el clásico reproche a la corta duración y los acontecimientos. Alrededor de los mismos años, apareció el término en la traducción de 1967 que Italo Calvino hizo a *Las flores azules* de Raymond Queneau y en *El sistema periódico* de Primo Levi, de 1975.³⁴⁸ Pero es en otra obra en donde Ginzburg encuentra, no sólo el uso de la palabra, sino lo que sería la mejor introducción a la microhistoria. Se trata del último libro de Siegfried Krakauer, *Historia. Antes de las últimas cosas* de 1969.

Como teórico del cine, Krakauer plantea que los *close-ups* revelan o modifican las visiones de conjunto, pero éstos no deben aislarse de los *extreme long shots*, poniendo en discusión ambas escalas irreductibles³⁴⁹:

Esta prescripción metodológica desembocaba en una afirmación de índole decididamente ontológica: la realidad es fundamentalmente discontinua y heterogénea. Por tanto, ninguna conclusión obtenida a propósito de determinado ámbito puede ser transferida automáticamente a un ámbito más general (es lo que Krakauer llama “law of levels” [ley de niveles]).³⁵⁰

Con esto nos introducimos a un elemento que distingue decisivamente la aproximación microhistórica de Ginzburg: el que su operación parte de que la realidad es discontinua.³⁵¹ Pero, ¿exactamente qué quiere decir esto? Para la investigación, esto significa, sobre todo, que cada ámbito de la realidad, cada problema específico, exige ser analizado por sí mismo, sin que las conclusiones obtenidas en un ámbito de la realidad puedan trasladarse a otro. Significa también que la realidad —que Ginzburg no teme usar sin comillas³⁵²— no puede ser explicada partiendo de modelos y conceptos que abarquen los diferentes niveles en que se descompone. Esto resulta particularmente relevante considerando que Ginzburg trabaja directamente con las clases subalternas, usualmente vistas desde el cristal de las clases dominantes. La reducción de escala hace estallar las relaciones coherentes mediante las que suelen describirse los sistemas sociales; en cambio, enfocando la heterogeneidad, da explicaciones concretas a acontecimientos y discursos concretos. Las transformaciones observadas, por tanto, aparecen siempre ligadas a situaciones concretas y no como entidades abstractas desvinculadas de la especificidad de lo que describen.

Luego del recorrido retrospectivo de “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, Ginzburg concluye que, a fin de cuentas, quienes hacían microhistoria participaban de una actitud mucho más amplia que en su momento no era claramente perceptible. Por su parte, Levi argumenta

³⁴⁸ Ginzburg, “Sobre microhistoria...”, *op. cit.*, pp. 358-359.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 379-380.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 380.

³⁵¹ Ginzburg dice que la especificidad de la microhistoria italiana debe buscarse en su apuesta cognoscitiva. *Ibid.*, p. 389.

³⁵² Ginzburg, Introducción, *El hilo y las huellas*, *op. cit.*, p. 17.

que ciertas características de la microhistoria surgieron de los debates políticos y culturales de los setenta. En esta década y la siguiente, dice Levi, las crisis de una ciencia que le apostaba a la transformación veloz, radical y revolucionaria del mundo, tienen un alcance casi universal. “Ante todo —agrega— ha quedado socavada la hipótesis del automatismo del cambio”.³⁵³ En breve, la inevitabilidad del progreso quedó muy lejos de ser una evidencia. Los paradigmas científicos, fundados y nutridos en un concepto de progreso y de cambio abstracto y automático resultaron claramente insuficientes. Levi sitúa la microhistoria como una respuesta, entre otras, que buscó redefinir los conceptos, las herramientas y los métodos de la historia, una vez que la definición de cambio en que se apoyaba resultó insostenible. Así, de manera más o menos indirecta y más o menos consiente, la microhistoria italiana participa de una problematización del tiempo histórico. Por lo menos se puede decir que no apela acríticamente a un concepto abstracto de cambio, ni depende indiscriminadamente de la continuidad para dar cuenta de las transformaciones que observa.

La extravagancia del molinero, ¿cómo explicarla?

Contrario a lo que podría pensarse, *El queso y los gusanos* no es un libro que describe el “juicio que el Santo Oficio llevó a cabo contra un molinero del siglo XVI”.³⁵⁴ El trabajo de *El queso y los gusanos* se encamina en otra dirección: se pregunta cómo fue posible que Menocchio, molinero del Friuli del siglo XVI (nació en 1532 y murió en la hoguera en 1599), formulara los discursos que formuló ante el Santo Oficio y ante sus coterráneos. En ese sentido, podría ser una historia de los discursos, pero es más que eso. Es decir, involucra el ámbito de lo enunciado, pero partiendo de una relación entre lo escrito y lo oral y tomando en cuenta condiciones económicas y políticas. El título del libro responde a la imagen del cosmos que se hacía el molinero: al principio todo era un caos, el volumen de los cuatro elementos formó una masa, tal como lo haría el queso con la leche. También se producirían gusanos, que fueron los ángeles, entre los cuales estaba Dios.³⁵⁵ Por decir cosas como estas, Domenico Scandella, llamado Menocchio, fue procesado dos veces por el Santo Oficio para finalmente ser sentenciado a muerte por orden directa del Vaticano. Tratándose de un sujeto perteneciente a las clases subalternas, surge un problema, de doble cara, al intentar reconstruir sus discursos. De un lado, ¿de qué elementos se constituye la cultura popular de la que participaba? Y, del otro, ¿cómo acceder a esta cultura dado que es mayoritariamente oral?

³⁵³ Levi, *op cit.*, p. 120.

³⁵⁴ De la contraportada de la edición del libro consultada aquí. Ginzburg, *El queso y los gusanos, op. cit.*

³⁵⁵ Ginzburg, *El queso y los gusanos, op. cit.*, p. 44.

Detengámonos un momento en los términos empleados por Ginzburg para definir la condición social de Menocchio, pues con ellos comienza la desjerarquización de una historia tradicional que suele oponer las clases superiores a las inferiores, trazando un movimiento de influencia de arriba hacia abajo. En una nota al pie, Ginzburg aclara que prefiere el término gramsciano de “clases subalternas” porque “designa una realidad suficientemente amplia y no tiene la connotación paternalista, más o menos deliberada, de <<clases inferiores>>”.³⁵⁶ El término de clases subalternas le permite preguntarse hasta qué grado son subalternas de las dominantes y cómo ambas se relacionan entre sí.³⁵⁷ En cuanto a usar el término cultura como algo de lo que participan las clases subalternas, reconoce que sólo fue posible recientemente y gracias al préstamo de la antropología cultural. Ahora puede hablarse de un conjunto de actitudes, creencias y patrones de comportamiento de las clases subalternas en determinado momento.³⁵⁸ Precisamente esta posibilidad de definir una *cultura popular*, por insuficiente que pueda resultar el “clasismo genérico” de la expresión, descarta la pertinencia del término de mentalidad para el caso de Menocchio. Es decir, Ginzburg reconoce que dadas las circunstancias, sería válido preguntarse si de los razonamientos de Menocchio no emerge una mentalidad, más que una cultura. La respuesta a esta aparentemente sutil diferencia en los términos tiene que ser negativa. Dice Ginzburg que los estudios sobre la mentalidad se han caracterizado por explorar los elementos irracionales, oscuros e inconscientes de cierta visión del mundo. Tratar así el caso de Menocchio tendría dos implicaciones problemáticas: primero, la mentalidad deja en segundo plano el componente racional presente en los discursos; y, segundo, tiene una connotación interclasista.³⁵⁹ La visión del mundo de Menocchio no puede ser pensada sin tomar en cuenta el elemento racional —según cierta racionalidad— que la compone y, mucho menos, sin la especificidad de su condición de subalterno.

Empleando el término de mentalidad, además, aparece el riesgo de caer en extrapolaciones.³⁶⁰ La crítica a la mentalidad aquí se dirige sobre todo a la homogeneidad que impone entre los hombres tan solo por ser contemporáneos, como si su contemporaneidad bastara para extender entre ellos una forma de pensar. Con esto, la crítica se expande a cualquier explicación que pretenda dar cuenta de creencias o actitudes de hombres diversos tan sólo por vivir en el mismo siglo. Sobre el *Rabelais* de Febvre, libro “fascinante”, pero “equivocado”, Ginzburg dice que intentó recrear, por medio de un individuo, “las coordenadas mentales de toda una época”.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 233.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁶⁰ *Idem.*

Pero cuando se interna en el campo de la <<mentalidad (o psicología) colectiva>>, sosteniendo que la religión ejercía sobre los <<hombres del siglo XVI>> una influencia sutil y a la vez agobiante a la que era imposible sustraerse —como no pudo sustraerse Rabelais—, el argumento se hace inaceptable. ¿Quiénes eran aquellos mal definidos <<hombres del siglo XVI>>? ¿Humanistas, mercaderes, artesanos, campesinos? Con esta noción interclasista de <<mentalidad colectiva>>, los resultados de una encuesta, realizada sobre el débil estrato de la sociedad francesa compuesto por individuos cultos, se prolongan tácitamente hasta abarcar sin exclusiones todo un siglo.³⁶¹

El énfasis claramente está puesto en la diferencia entre clases que impide elaborar una “coordinada mental” común entre hombres de una época. Pero a través de esa crítica al interclasisimo se está interrogando la homogeneidad que se le atribuye al siglo como unidad temporal. No es posible explicar a “los hombres del siglo XVI” tan sólo por su pertenencia al siglo XVI. Su simultaneidad no garantiza homogeneidad en la manera en que reciben influencias ni debe suponer continuidad en su forma de pensar. Hace falta introducir otros matices importantes para poder referirse a características comunes de hombres contemporáneos entre sí, con más razón cuando se considera a otros hombres que no son *el hombre* del que tradicionalmente se ha ocupado la historia.

Pero incluso cuando la cultura popular no se entiende como un receptáculo pasivo de la cultura dominante, ni se explica apelando a una mentalidad colectiva, existe el riesgo de extender la homogeneidad de esta cultura a campesinos y artesanos y hasta a los vagos de la Europa preindustrial. “Simplemente nos proponemos —dice Ginzburg— delimitar un ámbito de investigación en cuyo seno habrá que llevar a cabo análisis particularizados similares. Sólo de esta manera podremos eventualmente extender las conclusiones a que podamos llegar”.³⁶² Menocchio es, sin duda, excepcional, sus discursos sorprendieron hasta a sus inquisidores, pero las condiciones que los permitieron son históricas, por lo que pudo haber —y de hecho hubo—³⁶³ casos semejantes al suyo. No habrá sido el friulano promedio, pero ciertamente tenía sus límites:

De la cultura de su época y de su propia clase no escapaba nadie sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación. Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada. Con claridad y lucidez inusitadas Menocchio articuló el lenguaje de que históricamente disponía.³⁶⁴

³⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

³⁶² *Ibid.*, p. 30.

³⁶³ Ginzburg cita el caso de un segundo molinero, llamado Pighino, también procesado por el Santo Oficio en 1570. Así como Menocchio, Pighino tenía una postura activa en la conformación de sus propios discursos condenables. “En realidad —dice Ginzburg— estos dos molineros, que vivieron a centenares de kilómetros y murieron sin haberse conocido, hablaban el mismo lenguaje, respiraban la misma cultura”. *Ibid.*, p. 226.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 24.

De modo que, reconstruir esa disponibilidad histórica mediante la tesis de una adopción pasiva de la cultura dominante queda descartado, junto con la tesis de que “los hombres del siglo XVI” pensaban de un modo y por eso Menocchio formuló lo que formuló. Ginzburg entonces plantea si puede hablarse de *circularidad* entre el nivel de cultura dominante y el nivel de cultura subalterno. Es sobre el terreno que abre esta posibilidad que se desenvuelve la reconstrucción de los discursos de Menocchio. Entre las consecuencias de un esquema circular está, primero, el que la alta cultura también se constituyó con elementos de la cultura popular. El caso límite de Menocchio, planteado según los intercambios circulares apunta a este problema:

[...] el de las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea, medieval y posmedieval. Figuras como Rabelais y Bruguel no fueron probablemente espléndidas excepciones. Sin embargo, ponen punto final a una época caracterizada por la presencia de fecundos cambios subterráneos, en ambas direcciones, entre alta cultura y cultura popular.³⁶⁵

En segundo lugar, esta circularidad plantea todo un conjunto de relaciones que no se orientan exclusivamente por una ley particular o un principio, ni jerárquico ni cronológico. Al lado de las herencias generacionales y lineales, de las nociones de influencia y tradición, aparecen las convergencias, las confluencias y los contactos, produciendo un orden propio. Ginzburg también habla de grietas e intersticios que rompen la homogeneidad y permiten la irrupción de diferentes estratos temporales. Por último, y esto es sólo una consecuencia para este trabajo, este tipo de relaciones, siempre concretas y específicas, no apelan a un tiempo abstracto y exógeno, ni a explicaciones que se remitan a un principio abstracto del cambio. Aquí, la historia no es una consecuencia del cambio que, a la vez, sería un efecto de la historia. No vemos que la *presión de los tiempos*, por decir algo, *empuje* a Menocchio a expresarse de tal o cual modo. No vemos, como en Braudel, que se hable de tiempos pesados o violentos, de fuerzas temporales ni nada por el estilo.

Así como no hay una exterioridad abstracta de la cual puedan deducirse explicaciones, aparte de la “jaula flexible e invisible” que condiciona la libertad, la cultura popular no se organiza en torno a un principio. Ginzburg procede mediante hipótesis sucesivas, armando y desarmando el lenguaje disponible a Menocchio. Antes de introducir el elemento que dispara definitivamente la espiral de los discursos en el relato, es decir, el componente oral de la cultura, Ginzburg reconstruye el contexto de Menocchio. Como cosa normal en un relato, el de Menocchio comienza introduciéndolo al lector. A la presentación del hombre, sigue la explicitación de su contexto geográfico y político. Luego aparece el acontecimiento sin el cual la vida de Menocchio no hubiera generado documentos escritos y hoy no fuese posible conocerlo: el proceso. Su posición como

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 228.

molinero, la relación de los campesinos con sus dominadores venecianos y con los viejos señores feudales, la decadencia económica del Friuli y su religiosidad específica, en las que no es relevante detenernos, entran en juego como barrotes invisibles de la jaula flexible.

Oralidad y circularidad

A partir de las afirmaciones que hace Menocchio en el primer interrogatorio, Ginzburg reconstruye lo que sería su “eclesiología”, cuya fisonomía dice resultar muy precisa. La primera aproximación de Ginzburg pone el “cuadro religioso” de Menocchio cara a cara al movimiento anabaptista. Con amplia difusión en el norte y centro de Italia a mediados del siglo XVI, la persecución religiosa y política acabó por disgregarlo, sin hacer desaparecer por completo conventículos dispersos por el Friuli. Durante su juventud, Menocchio pudo haber entrado en contacto con estos grupos. Pero las afinidades que lo unen a ellos —enfaticar la sencillez de la palabra de Dios, rechazar imágenes, ceremonias y sacramentos, negar el carácter divino de Cristo, preferir el lado práctico de las obras, polemizar el fausto de la iglesia e insistir en la tolerancia— encuentran sus límites en otras posturas de Menocchio que serían inaceptables para los anabaptistas: su concepto de la misa y la eucaristía, su aprobación de las indulgencias y su referencia a ciertas fuentes de las que sacaba sus ideas.

Cancelada la alternativa de la identificación de Menocchio con los anabaptistas, Ginzburg se pregunta cómo encajaría Menocchio entre los luteranos, un cajón más genérico. Menocchio había afirmado estar en contacto con luteranos y por entonces ese término albergaba significados amplios y heterodoxos. Pero su total desconocimiento de conceptos tan básicos en la polémica religiosa italiana en tiempos de la Reforma, el de justificación y el de predestinación, dejan entrever una diferencia importante que separa al molinero de los luteranos. De modo que una identificación con esos grupos tampoco terminaría de dar cuenta de los discursos de Menocchio. Entonces se asoma otra hipótesis: ligar sus discursos a creencias y tradiciones campesinas, mucho más antiguas que las corrientes anabaptistas o luteranas. Durante el siglo XVI, existía efectivamente en el campo italiano inquietud religiosa nutrida de sus propias tradiciones.

Un “fino velo” cubría temas y términos en las discusiones de la época. Tras él “se entrevé la presencia masiva de tradiciones diversas, mucho más antiguas”.³⁶⁶ Provisionalmente, sorteando la alternativa del vínculo de Menocchio con anabaptistas o luteranos, Ginzburg apunta a un nivel de creencias campesinas antiguas.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

Mejor atribuir las [las afirmaciones de Menocchio], provisoriamente, a un sustrato de creencias campesinas, de muchos siglos de antigüedad, pero no del todo perdidas. La Reforma, al romper la costra de la unidad religiosa, las hizo aflorar indirectamente. La Contrarreforma, en su intento de recomponer la unidad, las había sacado a la luz para, evidentemente, erradicarlo.³⁶⁷

De pronto, el nivel relativamente visible en que se rastreaban los discursos de Menocchio, en donde se pueden encontrar los anabaptistas y los luteranos, se enfrenta a otro nivel que, aun con su antigüedad, gana el primer plano. Si bien provisional, la incorporación en el juego de una corriente antigua y remota, guardada en un sustrato profundo y aparecida sólo gracias a la Reforma, da cuenta de la discontinuidad de las corrientes y descarta una sucesión temporal donde un acontecimiento se explica por lo que inmediatamente lo precedió.

A la luz de estas hipótesis, las afirmaciones del tono radical pronunciadas por Menocchio no se explican vinculándolas al anabaptismo, y menos a un <<luteranismo>> genérico. Más bien cabe preguntarse si no se insertan en una corriente autónoma de radicalismo campesino que la agitación de la Reforma contribuyó a revelar, pero que era más antigua que la Reforma.³⁶⁸

La corriente radical se describe en términos de “sustrato”, la unidad religiosa en términos de “costra” que cubría tal sustrato. La Reforma y la Contrarreforma “sacaron a la luz”, hicieron “aflorar” y “revelaron” dicho sustrato.

Esta irrupción aparece como algo oculto o, más bien, ocultado, que sólo se descubre para volver a ser reprimido por la Contrarreforma. En esta hipótesis conviven corrientes que obedecen a diferentes ritmos y se insertan en distintos niveles de visibilidad. La cronología, si bien no representa una sucesión única y homogénea de acontecimientos que se explican por su ubicación en la misma cronología, sí tiene un lugar importante dentro del relato, es más, es indispensable a la construcción del relato. Sin la Reforma y la Contrarreforma, como puntos en una cronología, los acontecimientos y discursos que tienen lugar en esta historia no hubieran sido posibles. La cronología no aparece aquí como un esquema vacío donde tienen cabida todos los acontecimientos, sino que tiene la función de permitir establecer su posibilidad y plausibilidad. Tampoco constituye una lógica única de los acontecimientos, ni les impone de modo homogéneo un ritmo o una ley de irrupción.

Así, aunque cronológicamente plausible, la hipótesis de la irrupción de las corrientes campesinas no compagina con la lista de lecturas —elaborada por Ginzburg— que es posible ligar a Menocchio. Por tercera ocasión, una corriente más o menos delimitada resulta insuficiente para completar el cuadro religioso de Menocchio. Ginzburg admite que, canceladas estas opciones, la

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 67.

³⁶⁸ *Idem.*

investigación parecería encontrarse ante un callejón sin salida. ¿Cómo dar con ella? Hay una serie de condiciones que ubican a Menocchio en un lugar y en una situación precisos. Hay también una lista de lecturas. Pero sus afirmaciones parecen remitir siempre a algo más, algo que no está en los libros que pudo haber leído. Entonces aparece el elemento que dispara la circularidad de los discursos: la cultura oral. Introduciendo este componente, las formulaciones de Menocchio pueden situarse en el incesante intercambio entre la cultura escrita y la cultura oral: “Fue el encuentro de la página impresa con la cultura oral, de la que era depositario, lo que indujo a Menocchio a formular —primero a sí mismo, luego a sus paisanos, y hasta a los jueces— <<las opiniones [...] sacadas de su cerebro>>.”³⁶⁹

Para que esto fuera posible, dos grandes acontecimientos tuvieron que haber ocurrido: la Reforma y la difusión de la imprenta:

Gracias a la primera, un sencillo molinero había podido pensar en tomar la palabra y decir sus propias opiniones sobre la Iglesia y sobre el mundo. Gracias a la segunda, dispuso de palabras para expresar la oscura e inarticulada visión del mundo que bullía en su fuero interno.³⁷⁰

Para que este molinero pudiera sacar estas opiniones de su cabeza o, quizás, para que pudiera sacar opiniones a secas, no bastaba una fértil imaginación. El aislamiento de un nivel de cultura tampoco hubiera sido suficiente para construir la complejidad de este cuadro religioso. Por otra parte, si las opiniones de Menocchio hubieran pasado desapercibidas al Santo Oficio, cosa improbable, no hubieran entrado de nuevo en la cultura escrita —a través de las actas de los procesos— y no se hubiesen convertido eventualmente en documentos históricos. La cultura escrita aparece entonces como una condición de la continuidad que, sin embargo, está remitida siempre a algo que queda fuera de su dominio. La materialidad de la cultura escrita permite rastrear, con mayor o menor dificultad, la aparición de textos, su difusión y su circulación. La historia de los discursos tradicionalmente ha podido trazar cierta continuidad basándose en la cultura escrita, pero si eso resulta problemático, el elemento de la oralidad agrega otro grado de complejidad al problema. La cultura oral de Menocchio, reconstruible en parte, implica una desviación en la continuidad de la cultura escrita que tenemos al alcance. En el callejón sin salida se encontró una desviación que rompe la continuidad, pero finalmente da con una salida.

La tradición oral que emerge en los discursos de Menocchio, “profundamente enraizada en la campaña europea”, explica que prevalezca una religión campesina, ligada a los ritmos de la naturaleza, en gran medida precristiana y desfavorable a los ritos y ceremonias de la iglesia. En

³⁶⁹ *Idem.*, p. 86.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 124.

parte, las declaraciones de Menocchio evidencian una traducción de los dogmas cristianos al lenguaje de su experiencia. En parte, su caso es mucho más complejo porque involucra la palabra escrita y el acontecimiento de la Reforma. Veinte años antes, bajo el seudónimo de Scolio, otro aldeano de Lucca había escrito un poema de argumentos religiosos y morales que también convergían en la corriente campesina subterránea que emerge al contacto de la cultura escrita.³⁷¹ El *Corán* y la *Divina Comedia* conviven con estas tradiciones campesinas, de modo semejante a como lo hacen en las argumentaciones de Menocchio. Pero las posibles fuentes escritas comunes no explican toda la visión:

El elemento decisivo procede de un estrato común de tradiciones, mitos, aspiraciones transmitidos oralmente de generación en generación. En ambos casos se produce el contacto con la cultura escrita, adquirido a través de la escuela, que hace aflorar ese estrato profundo de cultura oral.³⁷²

Por una parte, el poema de Scolio —perteneciente técnicamente a la cultura escrita— se nutre de una cultura oral; por otra parte, la cultura campesina —parte de la cultura oral— no hubiera emergido sin que sus visiones se hubieran concretado en la escritura del poema.

Ambos niveles de cultura aparecen como inseparables, pero para que se de un intercambio entre cultura oral y escrita o entre cultura popular y dominante se requiere que entre ellas se de cierto grado de diferencia. Esta distinción permite el intercambio y marca también un abismo. ¿Cómo es que el molinero lo cruza? ¿Cómo describe Ginzburg estos intercambios? ¿En qué términos aparecen en la historia del molinero? Ginzburg analiza las afirmaciones de Menocchio buscando las tendencias o tradiciones de las que podrían participar sus posturas. Así, la defensa de Menocchio de una religión reducida a una realidad puramente mundana encuentra analogías en tendencias vigentes en la Italia del siglo XVI. Ginzburg encuentra también una relación de esta problemática con un texto representativo del evangelismo italiano de unos cincuenta años antes, *Alcune ragioni del perdonare*.

Naturalmente no hay motivo alguno para suponer que Menocchio conociera las *Ragioni del perdonare*. Simplemente existía en la Italia del siglo XVI, en los más heterogéneos ambientes, una tendencia (entrevista agudamente por Cristopoldi) a reducir la religión a una realidad puramente mundana, a un vínculo moral y político. Esta tendencia está expresada en lenguajes muy diversos, que parten de presupuestos muy diversos. Y, sin embargo, aun en este caso tal vez podamos entrever una convergencia parcial entre los ambientes más avanzados de la alta cultura y los grupos populares de tendencia radical.³⁷³

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 207-211.

³⁷² *Ibid.*, p. 214.

³⁷³ *Ibid.*, p. 97.

Aunque se habla de tendencias en ambientes y lenguajes diversos, no hay una dirección precisa que determine una adopción por parte de Menocchio de algunos aspectos de estas tendencias. Esta actitud ante la religión y los problemas que trae consigo, quedan recogidos en textos que Menocchio probablemente no leyó, así como en otros contextos. La *convergencia* parcial entre estos grupos avanzados y populares no indica una regla según la cual funcionan las tendencias, sino tan sólo posibles puntos en que cada cultura sale de su aislamiento. De hecho, la Iglesia se encontraba tanto contra la alta cultura como la cultura popular en temas en los que éstas convergían.³⁷⁴

Para dar cuenta de la tolerancia religiosa que defendía Menocchio, Ginzburg se remonta a leyendas y corrientes medievales. Lo previo, lo heredado, lo pasado de generación en generación oralmente, juega un papel importante en la construcción de la cultura de Menocchio. Pero sin el contacto con otras fuentes más o menos contemporáneas, provenientes de las altas esferas culturales, sus afirmaciones no sólo hubieran sido menos complejas y poco elocuentes, sino que hubieran sido informulables. De su radicalismo religioso, Ginzburg dice que si bien estaba nutrido de los temas de la tolerancia medieval, “convergía más bien con las refinadas teorizaciones religiosas de los herejes de formación humanística: sus coetáneos”.³⁷⁵ No se trata de reivindicar a Menocchio como un pobre molinero capaz de ideas propias de los humanistas, tanto como de dar cuenta de las relaciones que podían darse entre contemporáneos de muy diversos niveles culturales. Aunque precisar la forma en que se dan estas relaciones en la sincronía resulta difícil, no por eso es menos decisiva. El final del libro presenta una analogía contundente:

El jefe supremo del catolicismo, el papa Clemente VIII en persona, bajaba su mirada hacia Menocchio, convertido en miembro infecto del cuerpo de Cristo, y exigía su muerte. Por aquellos mismos meses finalizaba en Roma el proceso contra un ex fraile: Giordano Bruno. Es una coincidencia que puede simbolizar la doble batalla, hacia arriba y hacia abajo, que aquellos años libraba la jerarquía católica por imponer las doctrinas aprobadas en el Concilio de Trento. Ésa es la razón del encarnizamiento, incomprensible si no, con el viejo molinero.³⁷⁶

Los barrotes de la jaula invisible que apresaban a Menocchio también ejercieron un límite similar sobre Giordano Bruno. La Reforma y la Contrarreforma y la difusión de la imprenta fueron condiciones de esta invisible prisión en la que, sin embargo, cada uno maniobró a su modo.

Esta *coincidencia* entre el molinero y Giordano Bruno funciona para explicitar las condiciones de las que participaban los contemporáneos a Menocchio que tuvieron ideas heterodoxas, pero no dice mucho acerca de cómo construyeron estas heterodoxias. Con otro

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 112.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 231.

contemporáneo con el que Menocchio coincide en puntos muy precisos no es otro que Michel de Montaigne. De la lectura de los *Viajes de sir John Mandeville*, Ginzburg dice que debió influir significativamente en Menocchio. Este libro constaba de dos partes, la primera era un itinerario de Tierra Santa, detallada y documentada y, la segunda, era la descripción de un viaje a Oriente, mucho más fantástica. Estas lecturas lo informaron no sólo de las diferentes maneras de ser cristiano, sino de diferentes creencias y costumbres no cristianas, trastornándolo y acentuando su postura relativista ante las religiones. Ya no por la lectura de los relatos del Tierra Santa y del lejano Oriente, sino por la de los pobladores indígenas del Nuevo Mundo, Montaigne “experimentaba igual conmoción relativista [...]”.³⁷⁷ Por otras fuentes, otras aproximaciones a las fuentes y desde lugares culturales muy distintos, Menocchio y Montaigne llegaban a un punto de coincidencia. Y esta “perturbadora” experiencia en común, los lleva a conclusiones similares. En su segundo proceso, Menocchio insiste en la relatividad de las creencias:

[...] llegaba ya a considerar la religión con mayor convicción que en el pasado, como una realidad puramente mundana. Afirmar que se es cristiano sólo por circunstancias, por tradición, suponía un gran distanciamiento crítico, la misma distancia que por los mismos años impulsaba a Montaigne a escribir: <<Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans>> [Somos cristianos tal como somos o perigurdinos o alemanes>>].³⁷⁸

Se encuentra el mismo distanciamiento crítico entre el noble francés y el molinero friuliano, no como resultado de la imposición de la cultura del primero sobre la del segundo, ni como consecuencia de una mentalidad compartida por los “hombres del siglo XVI”, sino por migraciones culturales que toman tanto la forma escrita como la forma oral. La coincidencia, así como el condicionamiento de los acontecimientos, acercan las posturas de estos dos hombres que, sin embargo, sus culturas mantienen separados.

Lo remoto y las grietas

Los elementos de la cultura oral ponen en evidencia la discontinuidad de la cultura escrita. Las interpretaciones que Menocchio hace de sus fuentes escritas, remiten una y otra vez a otros niveles culturales, a otro mundo que no es el de la cultura escrita. Y, a su vez, este mundo sólo puede aparecer en la cultura de Menocchio —y en la historia— porque hay una cultura escrita con la que se entrecruza. A modo de *coincidencia* y a modo de *convergencia*, la cultura oral y la cultura escrita entran en contacto sin que una se imponga a la otra, sin que la cultura escrita marque una

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 103.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

dirección o un sentido específico que garantizaría su continuidad en los discursos. El tipo de contacto circular que hace que ambos niveles de cultura participen el uno del otro, también implica que exista cierto grado de diferencia entre ellos. Así, la cultura oral, por sus características, sus modos de transmisión, las prácticas a las que se liga, los medios en los que se apoya y su vínculo a una clase campesina subalterna, es ciertamente distinta a una cultura escrita, ligada al poder y limitada al dominio unos cuantos. En la contemporaneidad de Menocchio, vimos algunos modos en que la cultura oral emerge y coincide con la cultura escrita, pero queda pendiente ver qué recorridos tiene cada una en su diferencia, en la diacronía de su no coincidencia, antes de reunirse en el discurso singular de Menocchio.

Los elementos de la cultura que vimos emerger en los discursos de Menocchio no salieron del vacío. Si antes nos enfocamos en ese momento de confluencia, en donde la cultura oral y la escrita encuentran un punto en común, ahora veremos qué formas toman antes de llegar a ese punto. Volvamos al queso cosmológico. Ginzburg liga esta analogía a un mito indio que ya figura en los *Vedas*; Menocchio “se hacía eco inconscientemente de mitos antiquísimos y remotos”.³⁷⁹ No es el azar ni el inconsciente colectivo lo que llevan a Menocchio a formular una cosmología tan similar a esta cosmología mítica y, aunque Menocchio se refiere a un queso más real que mítico, existe la coincidencia.

No podemos excluir que ésta constituya una de las pruebas fragmentaria y casi extinta, de la existencia de una tradición cosmológica milenaria que, por encima de diferencias de lenguaje, conjuga el mito con la ciencia. [...] pero en el caso de Menocchio no podemos por menos de pensar en una transmisión directa, una transmisión oral de generación en generación. Esta hipótesis resulta menos inverosímil si consideramos la difusión, en aquellos mismos años y precisamente en el Friuli, de un culto de trasfondo chamánico como el de los *benandanti*. Es en ese terreno, aún casi inexplorado, de relaciones y migraciones culturales, que se inserta la cosmogonía de Menocchio.³⁸⁰

La transmisión de generación en generación resulta fundamental para la cultura oral. ¿De qué otro modo podrían sobrevivir tradiciones remotas sin que jamás quedaran apuntadas? Pero las *relaciones* y *migraciones* son aún más complejas. La transmisión oral está nutrida también de un mito incluido en los *Vedas* y se relaciona a la difusión del culto de los *benandanti*. Tres modalidades de transmisión, una más o menos lineal, una remota y otra dispersa alimentan esta cultura oral que por sí misma elabora la cosmología del queso. De hecho, dice Ginzburg que en este caso, a diferencia de otras formulaciones de Menocchio, no se trata de una reacción filtrada mediante la página

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 122.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

escrita. Lo que tiene lugar es un “remanente irreductible de cultura oral”. Así pues, dice, “vemos aflorar en los discursos de Menocchio, como de una grieta en el terreno, un estrato cultural profundo tan insólito que resulta casi incomprensible”.³⁸¹

Ginzburg se remite a la profundidad, pero no una en forma de estructura que determinaría terminantemente lo que ocurre en la superficie. De la profundidad asoma un remanente de cultura oral que, si bien analíticamente puede decirse que no fue filtrado cuando emerge en el discurso de Menocchio, sólo llega a nosotros por deducciones hechas desde la cultura escrita —las actas del proceso—. La metáfora de la grieta del terreno y lo que aflora en ella, ilustra el carácter irreductible y, a la vez, no determinante de la profundidad. Si bien el terreno no cederá eventualmente, mostrando una capa subterránea que determina todo lo demás, las grietas persistirán y el historiador no pretenderá ignorarlas ni eliminarlas para producir un terreno liso, sin interrupciones ni sobresaltos. Este remanente oral, que impone su fisura a los discursos y evidencia la discontinuidad, no se convierte en un límite que habría que borrar sino uno a partir del cual se puede trabajar. La cosmología de Menocchio no puede insertarse sin problema en un discurso de la cultura escrita mientras mantenga esa diferencia irreductible. Si existen puntos en los que se encuentran la oralidad y la escritura sugiriendo la continuidad, también se atraviesan sus diferencias que la parten y la vuelven imposible.

Un caso de residuo de la cultura popular se da también en el uso que hace Menocchio de la expresión “nuevo mundo”. El sentido que prevalecía para la expresión era la que Américo Vesputio, en su carta a Lorenzo de Medici —que se imprimió y circuló a principios del siglo XVI— le dio: el de la novedad de las tierras. Pero también aquí Menocchio le dio otro uso: no de un continente nuevo, sino el de una sociedad nueva, por construir.³⁸² Ginzburg no atribuye el deslizamiento de la metáfora de lo geográfico a lo social a una operación exclusiva de Menocchio. La literatura utópica ya albergaba también ese sentido. Aunque ciertamente tomaba elementos de una imagen promovida por los relatos del nuevo mundo geográfico, su proyección era social. De una vertiente de literatura utópica que describe un mundo nuevo, campesino y carnavalesco, a Menocchio “debía llegarle cuando menos el eco”.³⁸³ Los elementos encontrados en esta literatura debieron complacer a Menocchio, pero su asimilación no es segura. Ginzburg opone las afirmaciones de Menocchio a las que plantean estos textos.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 124.

³⁸² *Ibid.*, p. 161.

³⁸³ *Ibid.*, p. 165.

En cualquier caso, las palabras de Menocchio hacen aflorar, ya sea brevemente, las profundas raíces *populares* de la utopía, tanto culta como plebeya, con harta frecuencia considerada mero ejercicio literario. Tal vez la imagen de un <<mundo nuevo>> incorporaba una vieja tradición, un legado remoto en la memoria de una lejana época de bienestar.³⁸⁴

Esta tradición sería el legado de una lucha de hombres como Menocchio, quienes sin pretensiones de rupturas abstractas, proyectaban una nueva sociedad. De nuevo, en la utopía *afloran* remanentes populares irreductibles que, a la vez, no son determinantes absolutos. La literatura utópica absorbe tradiciones diversas y deja ver la amplitud semántica de una expresión como “nuevo mundo”. Américo Vesputio, por un lado, y Menocchio, por otro. No hay una continuidad, ni hay ruptura radical, sólo gradaciones discontinuas que aparecen gracias al enfoque microhistórico.

Así como entre cultura popular y cultura dominante o entre cultura oral y escrita no se da un encadenamiento regulado, y en los discursos de Menocchio aparecen desviaciones respecto a las fuentes escritas, también al interior de sus declaraciones hay disonancia. Ginzburg encuentra que la concepción del alma que se hacía Menocchio presenta una fisura en la relativa coherencia de su *corpus* ideológico. Entonces se pregunta de dónde procedía su distinción entre alma mortal y espíritu inmortal que caracterizaba su noción de alma. La procedencia que elabora Ginzburg comienza en las discusiones de los ambientes averroístas de principios del siglo XVI. Estos debates, sostenidos sobre todo por los profesores de la Universidad de Padua, fueron alimentados por las ideas Pomponazzi y, a su vez, desembocaron en tres sucesivas reformulaciones doctrinarias —de un ex franciscano, de los anabaptistas y del párroco de Polcenigo— hasta que Menocchio entró en juego. Ginzburg esboza una “cadena de influencias y de contactos”, desde la Universidad de Padua, hasta el párroco Melchiori, amigo de la infancia de Menocchio y último eslabón de la serie. En una larga declaración, “un verdadero sermón”, que Melchiori expone al tribunal de la Inquisición —también fue acusado de herejía—, Ginzburg encuentra las premisas que luego Menocchio sostuvo. Por su parte, Melchiori también se nutrió de otras fuentes escritas; Ginzburg señala un manual para predicadores muy difundido en su momento. De modo que en esta ocasión, aparece de modo nítido una cadena que llega a Menocchio, pero los eslabones que la componen integran la reciprocidad entre cultura oral y cultura escrita, entre la cultura de la universidad y la cultura popular de Menocchio.

Otra aporía de la continuidad

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 167.

Hasta aquí hemos visto cómo convergen cultura escrita y cultura oral y cómo es que la cultura oral siempre tiene un sobrante, difícil de calcular, que no se subsume a la cultura escrita. El fecundo contacto entre ambos niveles que Menocchio pudo aprovechar y que Ginzburg fue capaz de elaborar, sin embargo, no es de ninguna manera una ley que aplique a cualquier lugar donde se encuentren culturas dominantes y culturas subalternas. La condena de Menocchio fue parte de una tendencia represiva que se generalizó desde la segunda mitad del siglo XVI y que marcó de modo decisivo la diferencia entre los dos niveles de cultura. Digamos entonces que Menocchio aún pudo sacar partido del intercambio entre las culturas, pero pagó con su vida por lo que hizo de él. Participó de condiciones que aún favorecían la reciprocidad, así como de las condiciones que tendieron a cancelarla. Junto con esa cultura, fruto de diversas combinaciones entre niveles culturales, Menocchio fue eliminado. Pero, ¿es preciso decir que esa cultura se extinguió? Cierto que Menocchio fue suprimido junto con muchos otros y que las condiciones que permitieron su cultura se transformaron, pero ¿qué fue de la cultura que emergió en sus discursos? ¿Qué fue, no tanto de sus discursos en particular, sino de la cultura que dejan ver? ¿Se ha heredado o pereció también en la represión de la hoguera?

Antes que nada, habría que insistir en algo: los discursos de Menocchio no deben tomarse como un cuerpo coherente que obedece a un orden fuera de la organización en que él los enuncia y que Ginzburg elabora. Por eso, tampoco podríamos decir que, como tal, la cultura que permitió sus discursos y que aparece en ellos, tiene, en bloque, una historia. Hemos visto cómo se compone de elementos dispares, con conformaciones discontinuas. Menocchio se convierte en un pequeño lugar de encuentro que hace visible la conformación de una cultura opaca y elusiva como resultado de una operación del historiador. Así, el investigador puede distinguir los elementos identificados bajo esta luz que sobreviven y que se vuelven visibles en otros lugares. Sólo *a posteriori*, dice Ginzburg, pueden aislarse ciertos temas del *corpus* cultural de Menocchio que, efectivamente, se convertirían en “patrimonio de la cultura <<progresista>> del siglo siguiente”.³⁸⁵ El anhelo de una sociedad renovada, la tolerancia defendida y la erosión interna de la religión son temas presentes en Menocchio que convergían con tendencias de un sector de la alta cultura y que formaron parte de cierta cultura posterior.

El enfoque microhistórico, el análisis minucioso de las fuentes y el reconocimiento de la historización como una operación del historiador permiten acatar la discontinuidad y los límites, evitando los cortes homogéneos en un cuerpo cultural tan complejo. Los discursos de Menocchio

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 31.

están entrecruzados por diversas condiciones, fuentes y corrientes y dejan ver un tipo de cultura que, a su vez, se entrecruza con otras culturas enunciadas en otros discursos que marcan otras discontinuidades y otros límites. La cultura, como conjunto abstracto, no aparece como *patrimonio* de una cultura anterior, sino que, aisladamente, algunos de sus temas se convierten en patrimonio de algunos sectores culturales. Una noción como la de *patrimonio*, empleada en estas circunstancias, permite la continuidad para contar una historia, pero implica también ciertos límites para la misma. Aquí cabe hacer una pregunta, cuya formulación, reconozco, es equívoca, pero abre paso a un problema: ¿cuál sería el mínimo de continuidad para que pueda haber historia?

El análisis microscópico revela los límites de las nociones que dan continuidad y coherencia a los discursos, sin que éstas queden completamente ausentes. Menocchio sí participa de una historia, digamos, *más grande*. Pero dar un paso hacia atrás e intentar reconstruirla no significa, en este caso, repavimentar las grietas y borrar sus marcas. Desde una perspectiva más amplia, la situación de Menocchio resulta, cuando menos, paradójica:

Por todo ello, Menocchio se inserta en una sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que es nuestro precursor. Pero Menocchio es al mismo tiempo el eslabón perdido, unido casualmente a nosotros, de un mundo oscuro y opaco, al que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia. Aquella cultura fue destruida. Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleco estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que, en cierto sentido, nosotros mismos somos víctimas.³⁸⁶

Menocchio es aquí *precursor* y, al mismo tiempo, *eslabón perdido*. Su cultura participa de una *línea de desarrollo* con alcances hasta nuestra época y sufre una *mutilación histórica*. Ginzburg habla de *nuestra propia historia* en contraste a *aquella cultura*. Y nosotros mismos, los que Ginzburg asimila a su historia, son también víctimas de la destrucción de *aquella cultura*.

Los niveles en que se dan estos contrastes y paradojas son múltiples. Primero, aparece una figura abstracta de temporalidad que no tiene lugar en el resto del análisis: esa “sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo” en la que Menocchio “se inserta”. A lo largo del texto, la minuciosidad del análisis no apela a otras formas más que las que pueden deducirse directamente de las afirmaciones de Menocchio o de los acontecimientos y contextos específicos. Aún como un recurso del lenguaje, se dibuja una forma que, si bien puede esbozarse siguiendo los discursos de Menocchio, también podría prescindir de él. Señalando una *línea de desarrollo*, por otra parte, Menocchio queda provisionalmente ligado a *nuestra época*. Los hombres “progresivos” de los

³⁸⁶ *Idem*.

siguientes siglos, podrían encontrar en Menocchio un punto iluminado entre una *línea* de *precursores*.

La cadena evocada con la metáfora del *eslabón perdido* también implicaría una exterioridad respecto a Menocchio. La pieza —Menocchio-eslabón— resulta clave y explicativa para lo que la sucede, pero la cadena, como la línea, son figuras en las que Menocchio *se inserta*. Estas formas de transmisión, recurrentes en la historiografía, parecerían estabilizar la historia, si no fuera por la arbitrariedad y la destrucción que entran también en juego.

Entonces, en segundo lugar, tenemos que la asimilación de Menocchio a *nuestra propia historia* es posible gracias a un *gesto arbitrario*. Esta variable desestabiliza el vínculo con Menocchio y muestra la fragilidad de una *línea de desarrollo* con alcances hasta *nuestra época*. La arbitrariedad, presente en toda la operación del historiador, implica que también por una arbitrariedad la historia contada pudo haber sido otra. No discutiré los márgenes de esta arbitrariedad, ni pretendo relativizar la historia que produjo Ginzburg contrastándola con historias no escritas. Ginzburg apunta al elemento de la arbitrariedad a la vez que emplea nociones como *línea de desarrollo* y *eslabón perdido*, asociándolas cada vez a sus límites.

En tercer lugar, sumándose a la arbitrariedad, aparecen la *destrucción* y la *mutilación histórica*. ¿Cómo continúa lo que fue destruido? ¿Qué pérdida sufre la víctima de una mutilación que la precedió por siglos? Mutilación, por un lado, por la represión que padecieron todos los Menochios y, por otro, porque no había quien diera cuenta de la represión padecida, la oralidad que los caracterizó no fue escuchada por *la historia*.

La asimilación de Menocchio a *nuestra historia* aparece imposibilitada por la mutilación y afectada por la arbitrariedad. Sin embargo, Menocchio no deja de ser precursor, y la línea que lo lleva hasta nuestra época no deja de dibujarse. Podría decirse, por lo tanto, que Menocchio pasa de ser un individuo anónimo a tener nombre e historia. Pero, ¿qué implicaciones tiene, para un concepto de historia, declarar a Menocchio *histórico*? Al discutir la pertinencia de su investigación, Ginzburg cita a F. Furet quien dice que “la reintegración de las clases inferiores en la historia sólo es posible bajo el epígrafe <<del número y del anonimato>>, a través de la demografía y la sociología, <<del estudio cuantitativo de la sociedad del pasado>>”.³⁸⁷ Evidentemente, Ginzburg encontró otra solución al problema, más no es eso lo que me interesa subrayar. Resulta más inquietante la formulación del problema: se trata de *reintegrar* las clases inferiores a *la historia*. De nuevo, nos remitimos a una exterioridad, y no sólo eso, se trata de una exterioridad a la que es

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

deseable reintegrarse. Como si las clases inferiores hubieran formado parte de la historia —en el sentido de lo sucedido en el pasado—, luego se les hubiera marginado de la historiografía y, una vez más, esa historia, antaño demasiado soberbia para incluirlas, volviera a permitirles la inclusión. Encima, se les recibe con condiciones: sólo en número y en anonimato. Según aparece enunciado en esta cita, la historia sería una misma instancia reguladora, la que excluyó a las clases inferiores y la que decidió volverlas a acoger. No hay mutilación ni paradoja, sólo exclusión e inclusión, exterioridad e interioridad.

Ginzburg formula el problema en otros términos y aporta otra solución. Para empezar, como ya es obvio, no recurre a los estudios cuantitativos: “Pero si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no sólo masas diversas, sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarlas”. Y, en contraste a la *reintegración*, Ginzburg sugiere la *ampliación*: “Ampliar hacia abajo la noción histórica de <<individuo>> no es objetivo de poca monta”.³⁸⁸ Una diferencia sutil y, a la vez, decisiva. “Individuo” aparece como una noción histórica. Si la historia tenía por individuos a los de las clases dominantes, era por la noción de individuo que se hacía. Por otra parte, es esa noción la que se amplía, transformando su significado y abarcando ahora lo que antes no abarcaba. Una noción, reconocida como histórica, que, por lo tanto, sufre transformaciones semánticas, resulta muy diferente a un concepto de historia como una instancia exterior donde lo que aparece como variable son los temas o los sujetos que decide incluir.

³⁸⁸ *Idem.*

APUNTES FINALES

Para elaborar un mapa exhaustivo del tiempo histórico en la historiografía del siglo XX, habría que ampliar los análisis, incluyendo otras obras y otros criterios. Por otra parte, para poder hablar del tiempo histórico como una experiencia del mundo, precisaría tomar en cuenta otros productos culturales, aparte de la historiografía. El día de hoy, el futuro no es competencia de la historia, y tampoco es seguro que ésta tenga monopolio sobre los discursos del pasado, si se considera a la historia como una producción escrita del pasado. Las experiencias de aceleración y de ruptura con el pasado, nutridas por discursos progresivos, hicieron de la modernidad un tiempo nuevo, en concreto, un tiempo propiamente histórico. Según las experiencias y discursos del día de hoy, ¿de qué maneras es histórico el tiempo que vivimos? Y, también, ¿cómo somos históricos hoy?

El tiempo histórico de la modernidad se configuró como tal por la creciente separación entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. Lo que se descubrió fue un tiempo partícipe de una historia que abarcaba tanto el pasado, como el presente y el futuro. El tiempo, en sus tres dimensiones, se hizo así competencia de la historia, a la vez que la historia se apoyaba en un tiempo sucesivo, dinámico y global para ofrecer explicaciones y regular la vida de los hombres. Todo lo que se vivía y pensaba llegó a caber en lo histórico.

En varios momentos, desde la modernidad y hasta el día de hoy, ese concepto de historia ha sido revisado, de modo que no podemos decir que historia hoy significa lo que significó entonces. Por lo tanto, se me hizo importante interrogar a la historiografía ahí donde establece relaciones de carácter temporal, pues si bien es cierto que tiempo e historia no fueron en la segunda mitad del siglo XX lo que un siglo antes, no es claro cómo la historiografía pensó el tiempo histórico. O, más bien, precisamente porque los sentidos del concepto de historia son y no son los mismos, pregunto cómo apareció el tiempo en la historia, dada la supremacía que había adquirido.

Si bien el tiempo histórico puede deducirse de las experiencias y las expectativas y no se encierra en sus elaboraciones historiográficas, me parece que en la historiografía, el tiempo histórico aparece como un problema doble. Por una parte, concentra lingüísticamente experiencias del tiempo tan sólo por tratarse de una producción escrita que participa de experiencias y expectativas de un determinado presente. Y, por otra parte, pues la historia moderna se hizo del monopolio de un tiempo que abarcaba toda la realidad humana, la práctica historiográfica incorporó pautas para ordenar el tiempo histórico que era de su competencia. Las relaciones temporales que los historiadores establecían también sirvieron para dar jerarquía a lo histórico: por ejemplo, al observar dos desarrollos simultáneos, si uno presentaba un desarrollo más progresivo, muchas

filosofías de la historia lo considerarían *más histórico* que el que no presentara avances definitivos; o, si un personaje participaba activamente de las transformaciones revolucionarias de su sociedad, era *más histórico* que aquel que vivía y moría sin modificar su modo de vida o el de los demás. Los que iban al *ritmo* de la historia y formaban parte de su *proceso* eran, claramente, *más históricos* que quienes obedecían otros ritmos. Así, la historia fue estableciendo lo que era más o menos importante, más o menos histórico, según las características temporales que presentara.

Si bien muchas de las características asociadas al tiempo histórico de la modernidad han sido puestas en tela de juicio, el lugar del tiempo histórico en relación con la historia no despierta las mismas sospechas. En algunas de las obras estudiadas aquí se ve que lo histórico depende precisamente de atribuciones que se le dan al tiempo de la historia. Todo el debate acerca de la inmovilidad de la larga duración y de la estructura descansa en este problema: si llegan a considerarse un desafío a la historia es porque no presentan suficientes cambios, como si no dieran cuenta del tiempo de la historia o no participaran de él tanto como sería deseable. Para quienes señalan lo no histórico de estas categorías, el movimiento distinguiría lo que es histórico de lo que no lo es. Así también, en *Rebeldes primitivos*, los revolucionarios que no se integran a la corriente de la revolución moderna pueden ser tenidos por *prehistóricos*, como el preámbulo de la historia moderna de la revolución. Es cierto que Hobsbawm defiende su derecho a formar parte del texto principal de la historia, sacándolos de la nota al pie, pero aún así no pasan del prólogo, pues la historia más histórica está por venir. Y cuando los desarrollos se ajustan al de la revolución moderna, salen de su estado prehistórico para internarse plenamente en el terreno de lo histórico.

El concepto de progreso ha sido quizás el más problemático de los conceptos en los que se apoya la historia moderna. Cuando surge este concepto como una abstracción singular, se abre la pregunta acerca de si es posible comprobarlo e, incluso para quienes el progreso era una evidencia histórica, quedaba por decidir la forma de su movimiento y su ritmo. El debate respecto a la progresividad de la historia habla a favor del peso que llegó a adquirir el concepto de progreso en los discursos acerca de la historia. Si desde los siglos XVIII y XIX el progreso despertaba serios interrogantes, para fines de la Primera Guerra Mundial, muchas preguntas se convirtieron en sospechas y, en ocasiones, en abierto rechazo. Con *La decadencia de Occidente*, publicada en 1918 —no necesariamente como respuesta a guerra, pues pudo haberse escrito antes—, Oswald Spengler relativizaba la historia de occidente frente a las demás, denunciando que sus avances no revelaban un progreso definitivo y acumulativo.³⁸⁹ Según su morfología cíclica, occidente entraría en

³⁸⁹ Spengler, *op. cit.*

decadencia de la misma manera en que lo habían hecho las culturas clásicas al llegar a cierto grado de civilización. Así, si en los siglos XIX y XX los occidentales se convencieron de encontrarse en una cima histórica que seguiría proyectándose al futuro, en realidad sólo estaban participando de un fenómeno registrado en todas las culturas maduras. Y, como todas, su dirección era la muerte, antes que el progreso indefinido. Así, Spengler cerraba el futuro que garantizaría el progreso como atributo decisivo de la historia occidental.

Desde un lugar muy diferente, Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la historia*, escrito probablemente en 1940, evocaba el revés de la imagen del progreso. A propósito de la pintura de Paul Klee titulada *Angelus Novus*, Benjamin aludía al ángel de la historia que, vuelto hacia el pasado, sólo ve una catástrofe que apila ruina sobre ruina. De espaldas al futuro, el ángel es arrastrado a él por un huracán que le impide detenerse a reparar la catástrofe del pasado. En lo que nosotros, dice Benjamin, veríamos una cadena de acontecimientos, el ángel ve la catástrofe de la historia y, lo que llamamos progreso, es el huracán que violentamente lo lleva al futuro, sin que pueda detenerse a componer la destrucción.³⁹⁰ En las mismas tesis, al referirse al concepto de progreso de la teoría socialdemócrata, defiende un común denominador al que debería dirigirse la crítica al progreso:

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.³⁹¹

Progreso aparece como indisoluble de tiempo y movimiento, pero no cualquier tiempo ni cualquier movimiento, sino un tiempo homogéneo y vacío y un movimiento como un “avanzar” por ese tiempo. Pues las implicaciones del progreso para la historia son identificadas con las representaciones del tiempo y de su movimiento, estas representaciones merecen ser criticadas.

De hecho, las representaciones temporales que, en este sentido, no son inocentes, fueron cosechando nuevas críticas. En “Hacia otra historia”, escrito en 1949 e incluido en *Combates por la historia*, Febvre apuntaba a la imagen de un “inmenso abanico de formas vivientes”, para sustituir a la de un continuo lineal, la del hilo único sin rupturas que prevalecía en la historia.³⁹² Por los mismos años, Levi-Strauss introducía una imagen menos rígida que pretendía desplazar la idea de un progreso continuo y necesario. Levi-Strauss decía que si aún cabe hablar de progreso, este procede por saltos, brincos y mutaciones que no tienen una misma dirección:

³⁹⁰ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Universidad Autónoma de la ciudad de México, Editorial Itaca, 2008. pp. 44-45.

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 50-51.

³⁹² Febvre, *op. cit.*, p. 242.

[...] vienen acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo de ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece en absoluto a una persona que trepa una escalera e imprime con cada movimiento, un ritmo nuevo a todos aquellos con los que ha logrado conquistas. La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes.³⁹³

Las metáforas que sugieren una dirección y un movimiento continuo, son desplazadas por metáforas que permiten varios sentidos y una buena dosis de arbitrariedad. El progreso, si acaso lo hay, no podría ser esta fuerza acumulativa que une a toda la humanidad. En estas críticas al progreso, se asoma la crítica a formas de caracterizar el tiempo: a que sea lineal, acumulativo y con una dirección, a la continuidad, la homogeneidad y la unicidad.

Denunciar el progreso, como concepto abstracto y singular, quizás ya se convirtió en un lugar común. Si bien los historiadores nunca han estado estrictamente obligados a responder a las preguntas que se hacía la filosofía de la historia —pues inclusive han sido recelosos a la filosofía de la historia en general—, ahora menos que nunca. Quizás de nuevo el progreso se ha vuelto plural y se remite a ámbitos concretos de la ciencia o de la política. Pues ciertamente se sigue invocando el progreso en discursos específicos, pero ya no se espera que el progreso venga de la historia, como si le fuera inherente.

Sin embargo, una noción como la de proceso, que fundamenta y acompaña la supuesta progresividad de la historia, ha sido menos visible y, por tanto, se ha recibido en la historiografía con una actitud menos crítica. No quiero decir que cada vez que se hable de procesos se esté invocando secreta e inconscientemente al progreso. Tampoco insinúo que la historia procesual aparece del mismo modo en la filosofía de la historia, hace alrededor de cincuenta años —los años en que se produjeron las obras analizadas aquí— y hoy. Desde la teoría de la historia, Koselleck elabora la tesis de la procesualización de la historia, pero la noción de proceso no ha sido problematizada explícitamente en los ámbitos discursivos de la historia, la cultura, la política, la ciencia o el arte como ha ocurrido con el concepto de progreso. Es decir, aunque ciertamente se ha señalado, y no sólo por Koselleck,³⁹⁴ que la historia moderna adquirió un carácter procesual —o quizás porque se admite que así fue—, la noción de proceso en la historiografía no ha reclamado la reflexión que podría merecer. En la observación de Dosse a la obra de Duby aquí estudiada se ve cómo tan sólo por introducir un aspecto procesual al análisis de una estructura, se salva el carácter histórico. Pues Duby estudia la estructura en su proceso de historización, ésta deja de ser “una arma

³⁹³ Claude Levi-Strauss, *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 63-64.

³⁹⁴ Entre otros, los que cito en el capítulo 1: Arendt, Gómez Ramos, Marquard.

contra la historia”.³⁹⁵

Cambio, en su dimensión abstracta, es otra noción que, si bien ha recibido una mirada crítica promovida sobre todo por Foucault, implica una difícil renuncia. Cambio aparece entre las nociones más inocentes para hablar de la historia. Según se vio en el segundo capítulo, su vínculo a la historia era tal que una historia que no apela al cambio pone en riesgo su derecho a la historia. Sin la metáfora del movimiento, que Foucault vincula al principio abstracto del cambio, la historia de *El Mediterráneo* quizás fuera imposible, pues el argumento de la pluralidad del tiempo descansa en criterios ligados al movimiento: el ritmo, la velocidad, la duración. Según la arqueología de Foucault, la historia puede prescindir de remitirse al cambio e invocar, en vez, las nociones de transformación, ruptura, umbral, corte, mutación. El cambio como principio abstracto, junto con sus metáforas de movimiento, sería más afín a una historia continua, mientras que las nociones alternativas darían cuenta de la discontinuidad de los discursos y de los acontecimientos. No deja de ser problemático, sin embargo, que el análisis de las transformaciones se plantee como la *sustitución* de la referencia indiferenciada al cambio.³⁹⁶ Es decir, que cuando se intenta “establecer el sistema de las transformaciones en el que consiste el “cambio””³⁹⁷, se está renunciando a una forma de pensar la noción de cambio, pero ésta no deja de ser indispensable para indicar la función de las transformaciones al interior de la arqueología. La teoría de Pomian para hacer “pensable” al tiempo es impensable si no se apela a una noción de cambio. Aunque debido a que su teoría no se refiere sólo al tiempo y al cambio de la historia, las implicaciones de la imbricación de estas dos nociones son quizás de un carácter más filosófico que histórico.

En general, la noción de cambio no suele ser elaborada críticamente como en la arqueología de Foucault. Pero su uso irreflexivo deja mucho que desear. En sus consideraciones sobre la microhistoria, Levi dice que alrededor de los años setenta la ciencia que le apostaba a la transformación veloz y radical del mundo entró en crisis, dejando “socavada la hipótesis del automatismo del cambio”.³⁹⁸ Aquí, cambio y progreso aparecen como los dos lados de una misma moneda y, la crisis de uno, invita a poner al otro en tela de juicio. En el análisis de *El queso y los gusanos* se hizo evidente cómo Ginzburg, lejos de aludir a cambios abstractos o automáticos, elabora sus hipótesis y descripciones a partir de lo concreto, refiriendo mutaciones, migraciones, contactos, intercambios, entre otros. En su propia reflexión acerca de la microhistoria, Ginzburg cita la ley de los niveles de Krakauer como la introducción más pertinente a la microhistoria. Lo que Krakauer

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 265.

³⁹⁶ Foucault, *op. cit.*, p. 224.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 225.

³⁹⁸ Levi, *op. cit.*, p. 120.

planteaba en una analogía con el cine era que los *close-ups* modifican las visiones de conjunto, sin que puedan aislarse de los *extreme long shots*. Ambas escalas entran en discusión sin que una sea irreductible a la otra. Ginzburg extrae de esta ley una conclusión ontológica: la realidad es discontinua y heterogénea. Así, añade, lo que se dice de un ámbito de la realidad no puede extrapolarse a otro ámbito.³⁹⁹ Atendiendo las exigencias de una realidad descompuesta en niveles irreductibles, la noción abstracta y automática de cambio resulta improductiva. La noción de continuidad, por otro lado, sigue siendo necesaria para dar cuenta de la historia del molinero, pero es una continuidad con muchas caras, entre las cuales está su misma imposibilidad.

Desde los años en que se escribieron las obras aquí estudiadas, hasta el día de hoy, la historiografía ha producido numerosas propuestas que se separan significativamente de lo que hacían estos autores. De los historiadores contemplados —excluyendo a Foucault—, Ginzburg es quizás el más actual en el sentido de que su modo de operar historiográficamente tiene ecos en cómo se escribe y piensa la historia el día de hoy. El trabajo a partir de los límites y el reconocimiento de la discontinuidad de la realidad se han establecido como criterios que la historiografía suele tomar en consideración. Entre las consecuencias de renunciar a la continuidad de la historia, no sólo en un plano diacrónico, sino también en la sincronía, está el abandono de un tiempo histórico abstracto que por sí mismo produciría cambios y dotaría a la historia de movimiento. Hablar del proceso de la historia como lo hacía la historia moderna es, así, impertinente. Y, ¿cómo sería un concepto de historia que no se apoya en cambios, en movimientos y en procesos? ¿Es pertinente preguntarlo? Pues también las nociones de cambio, movimiento y proceso se mueven en campos semánticos amplios. Y, si bien desde la modernidad se han tomado como instancias abstractas ligadas a un tiempo histórico abstracto, su significado no es estable y podría elaborarse críticamente. Por otra parte, lo que fundó el tiempo histórico en la modernidad, es decir, la separación del espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, exigía que estas categorías fueran diferenciables. Exigía, en otras palabras, un nivel de aceleración suficiente para disparar las expectativas a un futuro abierto, pero limitado a un punto en que presente, pasado y futuro fueran tres dimensiones diferentes y, a la vez, partes de un todo abstracto: la historia. El día de hoy, presente, pasado y futuro, lo simultáneo y lo no simultáneo parecerían fundirse e indiferenciarse, mientras que, paradójicamente, da la impresión de que el tiempo es más irreversible que nunca. Pregunto entonces, ¿en qué sentido es histórico el tiempo que vivimos? ¿Cómo se escribe —o se filma, o se registra, o se programa— su historia?

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 380.

BIBLIOGRAFÍA

Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. México: Editorial Jus, 1969. Tomo V.

Arendt, Hanna. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. México: Ediciones Península, 1996.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Universidad Autónoma de la ciudad de México, Editorial Itaca, 2008.

Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Braudel, Fernand. “Historia y sociología”. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona, Crítica, 2002.

——— “La historia en busca del mundo”. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica, 2002.

——— “La larga duración”. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica, 2002.

——— “Tres definiciones: el acontecimiento, el azar, lo social”. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica, 2002.

De Certeau, Michel. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.

De Condorcet, Nicolás. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Calpe, 1921. Tomo I.

Dosse, François. *Historia del Estructuralismo. Tomo 2. El canto del cisne 1967 a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

——— *La historia en migajas*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Duby, Georges. *La historia continúa*. Madrid: Ediciones Debate, 1992.

——— *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

——— *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Ediciones Petrel, 1980.

Faber, Karl-Georg. Prólogo. *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.

Febvre, Lucien. “De cara al viento. Manifiesto de los nuevos “Annales””. *Combates por la historia*. México: Ariel, 1983.

——— “Hacia otra historia”. *Combates por la historia*. México: Ariel, 1983.

Firpo, Arturo R. Prólogo. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Ediciones Petrel, 1980.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2011.

Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península, 2010.

——— “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Le Goff, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1991.

Gómez Ramos, Antonio. Introducción. *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

González y González, Luis. *Invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Guha, Ranahit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham, Londres: Duke University Press, 1999.

Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

Hegel, Georg W. Friedrich. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 2008.

Hobsbawm, Eric J. *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press, 1971.

Von Humboldt, Wilhem. *Escritos de filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

Koselleck, Reinhart. *Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002

——— *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.

——— *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

——— *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.

Levi, Giovanni. “Sobre microhistoria”. *Formas de hacer historia*. Comp. Peter Burke. Madrid: Alianza, 1999.

Levi-Strauss, Claude. *Raza y cultura*, Madrid: Cátedra, 2012.

Marquard, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-textos, 2007.

Palti, Elías José. Introducción. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.

Pomian, Krzysztof. *El orden del tiempo*. Madrid: Ediciones Júcar, 1990.

Von Ranke, Leopold. “Sobre las épocas en la historia”. *Pueblos y estados en la Historia Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

——— *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI, 2009.

Scott, James. “Foreword to the Duke Edition”. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham, Londres: Duke University Press, 1999.

Sharpe, Jim. “Historia desde abajo”. *Formas de hacer historia*. Comp. Peter Burke. Madrid: Alianza, 1999.

Schiller, Friedrich. “¿A qué se le llama y con qué fin se estudia la historia universal?”. *Filosofía de la historia*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1956.

Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

White, Hayden. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa de siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Zermeño, Guillermo. *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México: El Colegio de México, 2010.