



La Gaceta Virtual

*Revista electrónica de Historia
y Ciencias Sociales*

*Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González
Publicación No Oficial*

Nueva Época-Agosto de 2013



Editada desde la Cátedra de Introducción a la Historia y TP., 1° D, ISP Joaquín V. González.
Prof. Fabián Di Stéfano-Adscripto Prof. Alan Yamil Aisa

Editorial:

Hace varios años que esta publicación dejó de aparecer. La finalización del proyecto que le dio vida originariamente habían sido cumplidos y otros, como la aparición de una editorial que difundieran los trabajos académicos del ISP Joaquín V. González, a la par de servir de actualización para sus docentes y alumnos sobre las novedades del mundo académico –tanto nacional como internacional-, noticias de interés y agenda cultural, nunca se materializaron.

Muchos de los antiguos lectores que recibían vía mail esta revista –algunos de ellos estudiantes en su momento y hoy colegas en distintas escuelas, universidades, profesorados y en el mismo *Joaquín*- junto a colegas de otras instituciones nacionales como del exterior han preguntado sobre la continuidad de esta humilde publicación.

Nos preguntábamos nosotros si deberíamos esperar se concretaran los proyectos, si era o no el momento de hacerlo. Hoy, frente a la realidad conflictiva que vivimos puertas adentro; que no escapa a la zozobra generalizada que sienten los docentes y estudiantes que formamos parte de la Educación Pública, frente a situaciones de avasallamiento de las autonomías académicas, supresión de materias de la Educación Media, cierre de grados en la Escuela Primaria, homologaciones, etc. Sumadas a hechos directamente delictivos y fascistas como lo es las amenazas recibidas por el Rectorado del Joaquín V. González creemos que es el momento adecuado de relanzar *La Gaceta Virtual*, primeramente en forma interna y con el viejo esquema de recopilación de artículos en la red que esperamos sean de interés para todos sus lectores.

A diferencia de las dos primeras épocas de esta revista hoy contamos con nuevas formas comunicacionales. Al principio vehiculizamos la entrega vía mail. Eran los primeros momentos del mundo “2.0”. Hoy la revolución de las TICs nos permiten ampliar el círculo de la distribución merced al uso de las redes sociales como Facebook, por ejemplo, lo cual nos hace inimaginables el alcance que podrá llegar a tener este envío (algo que nos sorprendía hace unos años atrás era ver como la revista circuló hasta sitios inesperados tales como Moscú o la Ciudad de México, en la cual un Profesor centroafricano se encontraba especializándose en Historia Colonial Americana por ejemplo o recibir halagos de colegas desde una Universidad del Perú lo que nos llenara de orgullo en su momento). Para finalizar, y a modo ya personal, esto fue posible hace años por algo fundamental en la Educación: Confianza y apoyo. Esas dos actitudes que nunca han de faltar en un docente para con su alumno fueron lo que recibimos desde la Cátedra de Introducción a la Historia y Disciplinas Auxiliares –tal como se la denominaba en ese entonces- a cargo de la Profesora Susana Martínez, hoy jubilada frente a un curso pero siempre presta a seguir enseñándonos- que nos dejó hacer guiándonos en cada momento. Para ella sea dedicado este número.-

ÍNDICE DEL PRESENTE NÚMERO :

Ferrocarril y clase obrera, los inicios. Una charla con Juan Carlos Cena.

La construcción de dos ciudades Buenos Aires en la obra de Borges y Arlt (1920) Zenda Liendivit

Monumento a la crueldad Por Osvaldo Bayer

“La historia como actividad vital”, E. Adamovsky, B

“El Holocausto marca un corte en la cultura” E. Jozaimi, entrevista a Traverso

El Siglo de Hobsbawm. E. TRAVERSO

La memotia de los Historiadores. Federico G. Lorenz

¿Qué hacer con el pasado? Jean Meyer

El poder político y el desarrollo intelectual en la Edad Media. Carlos Astarita

"Arlt: ciudad real, ciudad imaginaria, ciudad reformada". Beatriz Sarlo

¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. Martín Hopenhayn

“El fin del Imperio Carolingio, ¿qué tipo de crisis?”, Chis Wickham

Hegemonía cultural y comunciación en el imaginario social contemporáneo. Dênis de Moraes

Los mil usos de la historia Notas recopiladas por Jean meyer
Historiografía y sociedad .Roberto Fernández

Ferrocarril y clase obrera, los inicios

Ferrocarril y clase obrera, los inicios. Una charla de Juan Carlos Cena en Filosofía y Letras
EL AROMO - El Aromo n° 67 - "Fuimos"
Una charla de Juan Carlos Cena en Filosofía y Letras

Juan Carlos Cena, obrero del ferrocarril, especialista en historia ferroviaria y autor de El Ferrocidio, se acercó a la Cátedra de Historia Argentina III "B" para brindar sus conocimientos sobre el tema. A continuación, un extracto de la charla en la que se reconstruye los orígenes de los ferrocarriles y del movimiento sindical.



Siempre que se habla del ferrocarril, se hace referencia a la empresa. Nadie habla del Estado ni de los trabajadores. El Estado tiene mucho que ver desde que se colocó el primer metro de vía en este país. Los trabajadores son incluso más antiguos que el propio ferrocarril, ya que fueron ellos quienes clavaron las vías, los durmientes, desde que comenzó a aparecer La Porteña. El Estado fue quien asistió a los privados dando créditos. Pero paralelamente, ese mismo Estado, de una sociedad agro exportadora, les permite a los ingleses instalarse en la Argentina. Cuando fracasa el emprendimiento de La Porteña, ese ferrocarril Caminos de Tierra (así se llamaba), lo toma la provincia de Buenos Aires y crea los Ferrocarriles del Oeste. El primer ferrocarril estatal, cuando empieza a andar, se expande por la pampa húmeda. En medio de todo esto, los mismos gobiernos facilitan tierras, prestamos, posibilidades

de embarque y exenciones de aduana a los ingleses.

Los ferrocarriles ingleses se desarrollan hasta el año 1918. Luego aparecen los franceses, quienes se instalan en la zona de Santa Fe. Como se ve, no hubo ningún interés en la zona mesopotámica ni tampoco desde Bahía Blanca para el sur. En 1904 los conservadores instalan el ferrocarril de fomento, que es el actual Ferrocarril Belgrano. ¿Por qué? Porque a los ingleses no les interesaba lo que se producía en el norte. Allí se producían el té, tabaco, garbanzo, algodón, y eso no les interesaba, porque lo traían más barato de la India. Pero a la oligarquía de acá, a los terratenientes, sí les interesaba eso.

Nosotros siempre decimos que eran conservadores, pero que tenían un proyecto de país, que uno esté o no de acuerdo es otra cosa. Ellos se instalan y compiten con los ferrocarriles ingleses. A partir de Córdoba hacia el norte, se comienza a desarrollar el Ferrocarril Belgrano y toma auge en 14 provincias, con una red totalmente diferente, una red que podríamos llamar “redistributiva”. No centralizada como la de los ingleses, sino que enlaza 14 provincias. Esa red del Belgrano, que luego se transformó en ferrocarril del Estado, siempre la tuvieron los conservadores, hasta la época de la nacionalización y es la que integra las economías regionales del norte y pasa por los puertos que se empalman con el Río Paraná. A la vez, empieza una nueva línea férrea en la que también están los ingleses, pero son otro tipo de ingleses: los arroceros, que vienen a llevarse la materia prima del norte y de la Mesopotamia. Acá hay algo que nosotros decimos, que es cuando se instala el FFCC Urquiza se complementa con la flota fluvial. El Urquiza es el primero que nos enseña que el transporte puede ser complementario.

La flota fluvial es la más barata y la más segura, lo único que se precisa es una barcaza de empuje, porque las mercancías se llevan a través de la corriente. Lo mismo pasa con el Paraná o con el Paraguay. Es un ferrocarril estratégico. A través de Salto, y otros pasos, se conecta con el Uruguay. La otra línea es la de ferrocarriles patagónicos. Estos salen a partir de Bahía Blanca y también eran ferrocarriles de fomento, hechos por los conservadores para sacar materia prima al puerto. Eran rectilíneos y bajaban desde la cordillera al puerto para sacar la producción.

En ese conjunto había 17 empresas inglesas y una del Estado. En el FFCC Belgrano empieza una cuestión del movimiento obrero muy seria como es la construcción de las organizaciones de los trabajadores ferroviarios: sociedades de socorro mutuo, de fomento y el primer sindicato llamado La Fraternidad, en 1895. Este surge por influencia de los norteamericanos, quienes se habían organizado en “fraternidades”, las cuales tenían relación con una corriente ideológica que venía de Alemania y eran socialistas masónicos. Andaban con portafolios, por toda Latinoamérica, organizando a los maquinistas. Recalan acá y su organización toma la forma de fraternidades, pero no bajo la concepción masónica. En 1895 se crea La Fraternidad, pero recién adopta un comportamiento sindical a principios de siglo. Más precisamente, hacia 1905. Antes de esa fecha, su impronta era el mutualismo.

La primera huelga sindical sale de Tolosa, en 1896, de una sociedad de ayuda mutua. La gran discusión de esa huelga fue la metodología de la misma, donde discutían anarquistas y socialistas. Como puede verse, las corrientes migratorias influyeron bajo el punto de vista cultural, del comportamiento frente al trabajo, de la solidaridad. Todo eso quedó en el FFCC. Entonces, se larga la primera huelga y acá voy a hablar del papel del intelectual. ¿Cuál era? Era el que hacía los panfletos al comité de huelga, que estaba instalado en Tolosa. Esta tarea la realizó José Ingenieros. De hecho, él terminaba todos sus comunicados firmando: “viva la emancipación obrera”. Es decir, ahora se discute su positivismo, pero en ese momento se tomó esto como un hecho en sí mismo, su incorporación, poniendo el cuerpo. Esa huelga se extendió desde Tolosa hasta Campana. En ese tiempo, no había la tecnología de ahora, se iba viajando con el portafolio y se hablaba. Quien monitoreó la huelga en Campana fue Radowitzky [NDR: Simón, anarquista, famoso por haber asesinado a Ramón Falcón]. En Avellaneda las panaderas, los fosforeros, los jaboneros y toda la industria que había allí se plegó al paro. Este se expande y es el primero de gran envergadura.

Las corrientes de influencia eran la socialista y la anarquista. Estas tuvieron fuerte impronta en Tafi Viejo, Tucumán. Por qué ahí, donde tuvieron que construir las líneas férreas del Estado, se nucleó una corriente migratoria rusa. Eran todos anarquistas. Algunos van al norte de la Argentina, otros a Junín y otros a San Rafael, Mendoza. Varios eran bolcheviques. El hospital de San Rafael se llama Schestakow, que era un médico rural bolchevique exiliado acá. Allá en el norte, está la impronta anarquista, porque durante 20 años estuvieron en los talleres de Tafi Viejo. La primera huelga violenta, con represión, es en 1914, antes de la revolución bolchevique. Allí se enfrentaron con el ejército y terminaron con cinco muertos ferroviarios.

En 1912 se forma la Federación Obrera Ferrocarrilera (FOF) adherida a la FORA y se expande por los talleres de San Cristóbal, Cruz del Eje, Laguna Paiva, Santa Fe y después entra a Rosario, núcleo ferroviario más importante, de mayor impronta anarquista. Yo soy del Belgrano y conocí a muchos peronistas que mamaron el anarquismo. Escuchen sino a los militantes de la resistencia peronista, que eran durísimos y que reemplazaron a Bakunin por Eva Perón. Pero desde el punto de vista del comportamiento, de dar con un fierro a los carneros, de la solidaridad entre compañeros, de tener cierta actitud frente al trabajo, eso es de los anarcos. Vos los sentís hablar y son ellos. Es la parte cultural que cambió de identidad partidaria, pero que sigue manteniendo el mismo comportamiento frente al trabajador y a la defensa de la fuente de trabajo.

A esa corriente de anarquistas no los echan, los llevan a Cruz del Eje. Estos allí llevan adelante una de las huelgas más duras. Incluso meten a dos capataces adentro de un tacho de aceite hirviendo, por carneros. Allí los conflictos fueron brutales, se defendía al taller, a la mano de obra y había que lidiar con los caudillos, que en ese momento estaban por distintas regiones.

Esto influyó enormemente en nuestro comportamiento y en el de La Fraternidad: el problema cultural, las bibliotecas... Por ejemplo, los maquinistas tienen una casa, ya que vienen de Bahía Blanca a Olavarría, cambian de pareja y desde ahí vienen hasta Constitución... Esa casa se llamaba "La Comuna". En todo el país se llamaba así, en homenaje a la Comuna de París. Son las influencias políticas e ideológicas que vienen desde otro lado. En esa casa se discutían problemas culturales, políticos, ideológicos y de convenio colectivo. Había disciplina para vivir y también para ayudar al barrio. Toda esa impronta tenían y la aplicaban los anarquistas. Me acuerdo que viví en un barrio que se llamaba San Cristóbal. La biblioteca que tiene es hermosa. La crearon los fraternales...

A todo esto, el ferrocarril se expande hasta 1930 y después se paraliza. Aparece la Unión Ferroviaria, en 1923, que nuclea todos los oficios fuera de los fraternales. A partir de fines de la década del '20, con el transporte automotor, empieza otra etapa. Aparecen los primeros camiones. Luego, Uriburu crea Vialidad Nacional, que es la que diseñan todas las rutas paralelas a las mismas trazas sobre las que va el FFCC.

Para 1938, el ingeniero Beltrán hace un estudio y da cuenta de que los FFCC ingleses ya pedían subsidios. Esto no es nuevo, porque la ganancia era poca, era del 5% de toda la estructura que tenían. Ya comenzaba toda esta competencia entre el FFCC y los camiones. La ruta 9 va al lado de la salida, de acá hasta Rosario, después se prende en el Mitre, después toma el Belgrano y se va hasta el norte. Lo mismo para con las vías que van a Mar del Plata, la ruta 14, 188... Es decir, la creación de Vialidad Nacional implicó una suerte de subsidio que se le daba al transporte automotor en forma encubierta.

Ya Pinedo, Secretario de Hacienda del gobierno y director jurídico de los FFCC ingleses, plantea entregar los FFCC al Estado, porque ya no tenían ganancia. Desde Inglaterra, se indicaba que ese emprendimiento no iba más. Con la Segunda Guerra Mundial cambia el liderazgo. Ahora es Estados Unidos quien les indica a los ingleses que se desprendan de todos los FFCC, tanto acá como en Australia y otros lugares.

Mientras tanto, aquí había tres proyectos. Uno de ellos suponía que el Estado se hiciera cargo de la infraestructura. El segundo, que se lo quedaran los ingleses. El tercero, que directamente se estatizaran. Esto no lo monitoreó Perón, sino Miranda. La cuestión es que vienen los yankees y dicen: "hasta acá llegó mi amor" a los ingleses (a quienes les habían dado 700 millones de dólares para la industria). Miranda dice que tienen 500 millones de libras en Inglaterra... La cuestión es que el paquete queda en la Argentina y se nacionalizan los FFCC. Desde el punto de vista económico, Perón no era un revolucionario. No le pidan que expropié el FFCC como si fuera la revolución bolchevique. Él pagó y, si no fuera por Miranda -que les quita a los ingleses hasta los edificios-, los ingleses lo iban a estafar. Perón después capitaliza políticamente la nacionalización. Esa es otra historia...



La construcción de dos ciudades

Buenos Aires en la obra de Borges y Arlt (1920)

Zenda Liendivit

Cuando Buenos Aires crecía a ritmo vertiginoso y sin grandes planificaciones allá por los años veinte, cada elemento que componía esta compleja trama urbana buscaba su propia reafirmación a fuerza de distinguirse de los otros, y por lo general a costa de los otros. Centro y barrio, elite y nueva burguesía, clase media y sectores populares, norte y sur, van delineando en esta época sus símbolos, sus códigos y sus espacios. Al peligroso cosmopolitismo de Av. de Mayo se le opone la alternativa homogénea y tranquilizadora de Diagonal Norte, el nuevo bastión económico de la metrópolis. La casa patriarcal, la de los tres patios y el aljibe ya había quedado en el pasado frente a los fastuosos palacios franceses primero y a las modernas casas de renta después. Mientras la clase obrera sobrevive como puede en conventillos hacinados del centro o en pequeñas viviendas en los suburbios, un edificio como el Barolo se levanta ratificando el poderío de la técnica, augurando ostentosamente la nueva época y dejando boquiabierto a una población que todavía guarda recuerdos de otros perfiles y otras atmósferas. Construcciones que aspiran al cielo, movimientos cada vez más acelerados y luces que así como encandilan también arrojan pesadas sombras, construyen el deseado espacio metropolitano que va bajando pretensiones, alturas y luminosidades a medida que se aleja del centro y se dirige a los suburbios. Sobrevuelan la fascinación y el espanto. Atracción y repulsión por un entretejido que mezcla sin pudor, y de manera violenta, elementos altamente inflamables y muchas veces enfrentados.

El proceso de transformación urbana de Buenos Aires de la década del 20 constituyó un espacio productor de poéticas que tuvo a la ciudad moderna en el centro de su formación. Las Buenos Aires fundadas en este periodo por Borges y Arlt se emancipan de su modelo real y crean, a través de desvíos, inversiones y fugas nuevas zonas de resistencia al mundo constituido. La detención en cierta premodernidad, la relectura de la tradición y las recurrentes orillas en Borges; la permanencia en la ficción, los diferentes desplazamientos y la estetización del mal en Arlt así como la inversión de los conceptos centro y margen en ambos, replantean las coordenadas espaciales y temporales no sólo de la metrópolis sino de la misma modernidad como proceso transformador del hombre. Inventan, a la manera de Deleuze, un pueblo que falta.

Yo presenté la entraña de la voz las orillas,
palabra que en la tierra pone el azar del agua
y que da a las afueras su aventura infinita
y a los vagos campitos un sentido de playa.
Así voy devolviéndole a Dios unos centavos
del caudal infinito que me pone en las manos.
Versos de catorce, J.L. BORGES

Como las antiguas comunidades que se instalaban alrededor de un río para explotar las tierras fértiles, Buenos Aires de Borges se funda sobre ciertos elementos vitales que nutren sus primeras obras. La memoria, el coraje y, porqué no, la eternidad son los materiales que darán forma a esta ciudad que rechazará tanto los edificios art nouveau de los barrios en ascenso como las calles del centro. La ciudad que construye Borges se extiende en la

ambigüedad que genera todo límite y allí articula los confines de una metrópolis poblada por modernos bárbaros y de un campo habitado por antiguos héroes. El punto exacto de este cruce siempre es incierto. En última instancia, su arquitectura tendrá que contemplar la vecindad de una zona que ejerce la seducción del mito. Porque así como los barrios del centro están contaminados de progreso y cosmopolitismo, al suburbio de Borges lo atestigua la pampa. Los patios donde se desparrama el cielo, ese cielo estrellado, el horizonte que sale al cruce al deambular por las calles y las visiones del ocaso son posibilidades restringidas a este sector fronterizo, imposibles en la otra ciudad, la real, que se construye sobre la especulación inmobiliaria, los avances de la técnica y los intereses de las empresas de transporte y que elimina paulatinamente cualquier espacio o elemento no lucrativo.

La situación de frontera, por sus particulares características, genera, a la vez, cierto malestar y extrañamiento. Con este malestar de cosa perdida y este extrañamiento de cuestiones triviales, Borges irá recuperando, relejendo, transformando y alejando tanto el presente como el pasado, la realidad y la nostalgia, la modernidad y el pintoresquismo estéril. Porque ni los patios ni las calles ni las veredas ni las tardes, tan presentes en sus poemas, mantendrán la naturaleza con la que son pensados habitualmente. Los elementos cotidianos se irán encadenando en imágenes emancipadas de sí mismas para construir un espacio donde podrán convivir las divinidades, el infinito y el almacén de barrio. La idea de pertenencia al sitio familiar, que se recorre sin apuro y a paso de hombre, se verá alterada por presencias que en la metrópolis ya han quedado desterradas y que, a la vez, re actualizarán las cuestiones vitales del ser humano: "Yo me los imagino siempre al anochecer, en la tardecita de los arrabales o de los descampados, en ese largo y quieto instante en que se van quedando solas las cosas a espaldas del ocaso y en que los colores distintos parecen recuerdos o presentimientos de otros colores. No hay que gastarlos mucho a los ángeles; son las divinidades últimas que hospedamos y a lo mejor se vuelan."

El Tamaño de mi esperanza (Historia de los ángeles)

Por otro lado, esa precariedad espacial, esa orilla que no se atreve a la pampa o esa misma pampa que se ramifica en surcos y callejones de las últimas casas de la ciudad, será el artífice de la intriga y el principal personaje del cuento Hombre de la esquina rosada: el galpón de chapas, los callejones de barro y el arroyo Maldonado se dimensionarán enrareciendo la atmósfera hasta desencadenar el drama. Pero si ni la llanura y el barrio salen indemnes al atravesar el espacio fronterizo la figura de Rosendo Juárez, oscilante entre la cobardía y el coraje, echa también por tierra cualquier rescate idílico del tiempo pasado.

La ciudad construida por Borges se proyecta también hacia un tiempo fuera del tiempo. La mirada no está lanzada tanto hacia el pasado ideal y mítico sino hacia cierta eternidad garantizada por la demora y la postergación, posesiones, según sus palabras, del orden de lo temporal que constituyen, el infinito capital criollo -y aclara que la pampa y el suburbio no son cosas sujetas a las contingencias del tiempo-. Demora y distancia reflejadas también en la lentitud del carro que transita por Av. Las Heras y que organiza el espacio urbano, devolviéndolo a un tiempo ajeno al negocio y a la especulación metropolitana. O en esa "jactancia de quietud" que opone a la alta ciudad, la de hierro y rascacielos, una guitarra, algunos retratos y por supuesto, una vieja espada.

Contra ese distanciarse de las cosas tan propio de la modernidad, contra ese mecanismo que funciona a base de novedad seguida de olvido, de impacto y desmemoria, contra el pensamiento uniformado por una cultura masificada, Borges opone la experiencia vivida y las sensaciones del cuerpo. Esa ciudad familiar y a la vez extraña, como es su Buenos Aires fundada a partir de un barrio detenido en un tiempo anterior a cualquier modernización y la permanencia en una zona ambigua por excelencia como es la orilla o el suburbio, sea del día, de la lengua o de una idea, estarían abriendo un espacio tanto para el recuerdo y la memoria como para la construcción de la propia identidad, una identidad inacabada, en eterno devenir y en constante peligro de ser arrasada por las voces dominantes. Estaría abriendo un camino para pensarnos como sujetos modernos y latinoamericanos, siempre fuera del centro, siempre extrañados de nosotros mismos y siempre en el medio, entre la civilización y la barbarie.

La Tierra está llena de hombres. De ciudades de hombres. De casas para hombres. De cosas para hombres. Donde se vaya se encontrarán hombres y mujeres. Hombres que caminan seguidos por mujeres que también caminan. Es

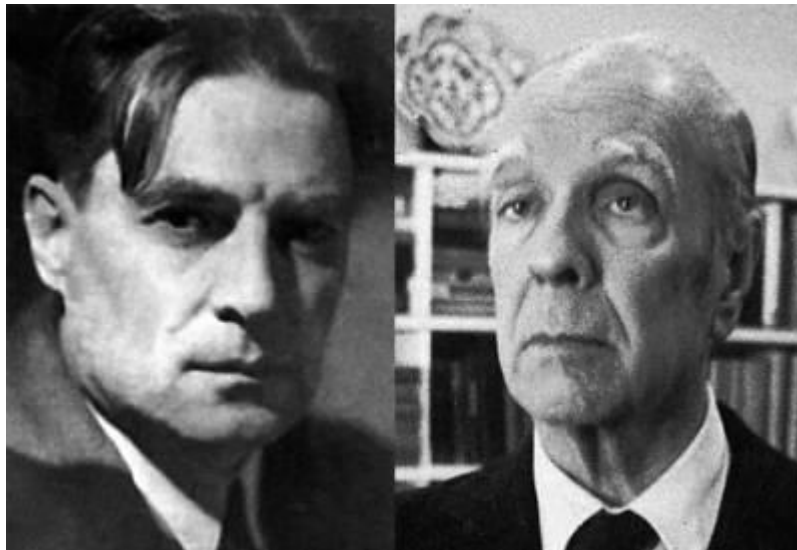
indiferente que el paisaje sea de piedra roja y bananeros verdes, o de hielo azul y confines blancos. O que el agua corra haciendo glu-glu por entre cantos de platas y guijas de mica. En todas partes se ha infiltrado el hombre y su ciudad. Piensa que hay murallas infinitas. Edificios que tienen ascensores rápidos y ascensores mixtos: tanta es la altura a recorrer. Piensa que hay trenes triplemente subterráneos, un subte, otro, otro y turbinas que aspiran vertiginosamente el aire cargado de ozono y polvo electrolítico. El hombre... ¡Oh! ... ¡oh!

Los lanzallamas, R. ARLT

La ciudad de Roberto Arlt, por el contrario, está construida de fragmentos residuales, de desechos que se reúnen para conformar, sin embargo, un espacio de gran cohesión. Voces carcelarias, léxicos foráneos, rufianes, prostitutas, criminales y gente hastiada hasta la muerte y soñando hechos extraordinarios, se suceden en su obra y provocan un doble movimiento: tan pronto como reconocemos la ciudad en los datos de la realidad (barrios, costumbres, arquetipos), ella se nos vuelve ajena bajo la mirada ejercida a través de la maldad. Cada uno de los fragmentos, a la vez, traza sus propios recorridos que, tarde o temprano, tendrán siempre el destino común del fracaso o de la imposibilidad.

El espacio que Arlt construye es el entre tanto, la distancia entre el tiempo real y la posibilidad de la diferencia; entre el sexo prostituido y la espera del amor puro; entre la nada existencial y el deseo de ser a través de un crimen; entre la miseria del hombre masificado, que pasea su frustración por los bajos fondos, y la imagen de las opulentas fachadas, siempre infranqueables, de los poderosos. Esta potencialidad es la constructora de las múltiples ficciones que motorizan el relato; a la vez, la puesta en escena del mecanismo ficcional constituye el relato mismo. Aunque los personajes de Los siete locos se moverán en torno a los diferentes modos delictivos de

obtener dinero, a las éste les deparará o a las provoca el crimen, son gigantesca farsa en la que "los hombres se sacuden Sí, todas las cosas son cuenta... no hay hombre pequeñas y estúpidas el funcionamiento de le dirá el Buscador de la mencionada obra. Con efectivo, no hay mucho momento en que lo encuentra con los bordes queda atrapado en un como una fuerza



satisfacciones que expectativas que conscientes de la están sumergidos: sólo con mentiras. apariencias... dése que no admita las mentiras que rigen nuestra sociedad", Oro a Erdosain, en el beneficio que hacer: en el imaginado se de la realidad, mecanismo que, centrípeta,

siempre termina lanzándolo al punto de partida. Lo imposible en Arlt no es la concreción misma de lo soñado sino la incapacidad de éste de sobrevivir bajo las normas de lo real.

Del mismo modo, las posibilidades de que una doncella adinerada pose su mirada salvadora sobre alguno de estos humillados son prácticamente las mismas que tiene el Astrólogo de fundar su sociedad prostibularia. En todo caso, cuando existen indicios de concreción, o es extremadamente inútil, como la rosa de cobre, o es desechado por el mismo personaje que construyó la historia. En El Amor Brujo, la sospecha de que el suceso extraordinario que representa la colegiala no es más que una trampa elaborada por la familia de la joven para devolverlo al mundo, al hastío de la vida matrimonial, a la rutina sin sobresaltos del empleado de clase media, neutraliza para Balder cualquier posibilidad de redención.

Pero es en la idea del crimen como medio de trascendencia donde se realiza un recorrido casi circular para permanecer en el terreno de la ficción. Silvio Astier remata su carrera delictiva con la traición al Rengo,

encontrando de esta forma un "final" adecuado para sus memorias. Por lo demás, la suerte es la misma que en los otros casos. "Aún me parece un sueño haberle delatado al Rengo" dirá al darse cuenta que, al fin y al cabo, la distancia entre los ricos y los humillados no es tanta como pensaba. Erdosain opta, en cambio, por el suicidio; previamente, le narrará durante tres días a un cronista la historia de su vida y, principalmente, de sus elucubraciones. La persistencia en la ficción es posible porque cada uno de los elementos entabla con el otro una relación de identidad y semejanza. Astier se emplea en la librería, intenta quemarla, roba la escuela y delata al Rengo porque los libros y la traición, la literatura y el crimen tienen su punto de intersección en él mismo. Así también, los locos forman parte de un todo que se proyecta sobre la ciudad en su conjunto y reciben de ésta el reflejo de su propia maldad. Esta relación por identidad provoca el desplazamiento de la ficción de un espacio a otro en un intento por retardar la inevitable demolición. Sobre el final de Los lanzallamas, la catástrofe esparce sus pedazos por Buenos Aires y, nuevamente, se vuelve ficción: mientras la quinta de Temperley arde en un infierno de llamas, el barrio de Moreno se convulsiona por el suicidio de un asesino y el centro se horroriza por el crimen de una niña, la apetencia periodística junta estos fragmentos y entrega un vibrante folletín de sangre, sexo y dinero. Los siete locos conforman ahora una temible banda delictiva donde hasta el azar queda capturado en una suerte de best seller que, como en el siglo pasado, llega al público en entregas diarias.

La ciudad que construye Arlt está regida por los mecanismos y procedimientos con los que la técnica se manifiesta en la metrópolis: aceleración, movimiento y cambio. Las recurrentes metáforas tecnológicas presentes en su narrativa, no sólo para describir una atmósfera o un sitio sino una sensación, un sueño, una idea, estarían dando cuenta de que la técnica ya está inmersa en los más recónditos espacios no solamente de la ciudad sino también del hombre. Pero es esta ciudad máquina la que presiona a sus habitantes hacia sus destinos, es la ciudad la que se pone en funcionamiento para elaborar sus productos y sus deshechos. Y es con sus propias reglas que los personajes intentarán resistir al engranaje, es decir, con invención y desplazamientos. Será ese acto de inventar, de fabular un mundo que falta y que se opondrá al instituido y normalizado, lo que los rescatará de la disolución en manos de la gigantesca maquinaria de la vida cotidiana. Pero será sólo una postergación: en Arlt está muy claro que la salvación real es imposible.

Al ubicar en el centro las cuestiones marginales la narrativa de Arlt no solamente realiza un proceso de destrucción de aquellos temas centrales (la alta cultura, la lengua oficial, las instituciones burguesas como el matrimonio, la escuela) sino que pone en escena que esa ciudad moderna podrá avanzar sólo a costa de sus deshechos. De alguna forma, la esencia y el combustible indispensable de esa maquinaria serán esos seres, esas situaciones, esos espacios transmitidos en una lengua acorde con la naturaleza de los mismos.

La expectativa cifrada en lo que no es pero que, para una imaginación febril, podría ser y la imperiosa necesidad de vivir en función a lo imaginado -a sabiendas de la imposibilidad de cualquier redención- remiten a la idea de un juego de máscaras que se relaciona con el contexto en el que aparecen las novelas de Arlt. Desde el nacimiento de la moderna nación argentina, allá por 1880, hasta la segunda década del siglo XX, varios discursos habían circulado desde las esferas del poder. En ese contexto de virajes continuos y cambios de rumbo sobre la marcha, y a las puertas de una década tan infame como tantas otras que aún vendrían, Arlt deja bien en claro que, por lo menos, la lengua no puede sumirse en la pasividad de los cementerios. En la mixtura del lunfardo con las voces populares inmigrantes y el español antiguo, en el recorte de la ciudad en sus márgenes deleznable y en la certeza de la ficción eterna, Arlt instaura un nuevo centro a partir del cual deberá surgir más que una literatura nacional, una nueva forma de leer la realidad nacional. El desplazamiento de la lengua oficial hacia sus "zonas negadas" obliga a abandonar los caminos del poder que ella traza y muestra el movedizo terreno en el que se asienta el concepto de nación. Mientras la lengua del poder habla de la máscara de turno, la lengua condenada, constituida por esa conjunción de afueras (fuera de la sociedad, fuera de los valores morales, fuera de la realidad), da cuenta del juego mismo. Una práctica repetitiva que tiene que ver con la elaboración de relatos y la creencia en ideas que al final terminan en catástrofe recorre buena parte de la historia argentina. Políticas relacionadas, desde el mismo origen, con el concepto de puesta en escena, de máscara que siempre estará escondiendo algo y que eso que esconde, como el famoso pecado que no se puede nombrar, será el sitio de la responsabilidad de todos los actos, pasados, presentes y futuros. Un sitio de responsabilidad sin responsables, siempre vacante. Así como en los conventillos de

Buenos Aires de la década del veinte, donde se hacinaba gente supuestamente peligrosa, o en la Argentina del siglo XXI, la ciudad de Arlt es el sitio descarnado donde se acumulan los restos de tantas ficciones trucas y descabelladas que movieron al país desde su nacimiento. Trucas, descabelladas y tan diabólicas como la fábrica de fosgeno ideada por el personaje de Los 7 locos.

El presente texto forma parte de la ponencia presentada en las I Jornadas de Filosofía del Arte (Santa Fe, Mayo de 2004).

MONUMENTO A LA CRUELDAD

Por Osvaldo Bayer en la revista Acción de la segunda quincena de marzo.

<http://www.acciondigital.com.ar/15-03-10/pais.html#bicentenario>

JULIO ARGENTINO ROCA

Al comparar documentos surgidos después de aquel 25 de mayo de 1810 con los de la historia violenta que protagonizaron los argentinos en los últimos doscientos años, debemos preguntarnos: ¿cómo fue posible eso? ¿No aprendimos nada de aquella gesta libertaria? Es que, sin duda alguna, la historia la escriben los que logran mantenerse en el poder. Y eso es lo que nos pasó. Se tomaron como ejemplo personajes que hicieron uso de la violencia extrema, del poder para provecho propio, y se adoptó como modelo la «civilización», que provenía del pensamiento europeo, sin adaptarlo a las formas autóctonas de las tierras «descubiertas», repitiendo así la trágica historia del llamado continente «civilizado», el «primer mundo», con sus genocidios, sus racismos, sus interminables disputas fronterizas, la explotación al máximo de sus conquistas coloniales, traicionando el denominado espíritu cristiano, que se utilizó como motivo fundamental para hacer todo lo contrario de lo que se declamaba.

Dentro de los muchos ejemplos de nuestra historia surge la figura de Roca. Se nos ha hecho creer que Roca trajo el progreso y la definitiva organización de la Argentina como país. Sí, pero todo eso se basó en la negación de los principios libertarios de mayo, de los sueños de nuestros verdaderos libertadores, y dio como resultado una nación que negó casi constantemente, durante sus 200 años de existencia, esos principios marcados ya por la Asamblea del Año XIII, y cantados en el himno: «Ved en trono a la noble igualdad. Libertad, libertad, libertad». La igualdad en libertad.

Con Roca se da la más despiadada concepción del racismo. Basta comparar los documentos de mayo con los discursos del llamado «conquistador del desierto». Manuel Belgrano disponía en su expedición al Paraguay: «Todos los naturales son libres, gozarán de sus propiedades y podrán disponer de ellas como mejor les acomode. Desde hoy les libero del tributo. Les concedo un comercio franco y libre de todas sus producciones (...) les habilito para todos los empleos civiles, políticos, militares y eclesiásticos». Si comparamos esto, escrito en 1810, con el discurso de Roca de 1879 ante el Congreso de la Nación, podremos ver qué hondo habían caído los principios libertadores.

Dice Roca ante el Parlamento, al dar por finalizado el genocidio perpetuado contra los habitantes naturales del sur argentino: «La ola de bárbaros de siglos las fértiles llanuras ha el mismo discurso: «El éxito coronar esta expedición, siempre del dominio del indio que se presentan ahora llenos al inmigrante y al capital De la misma manera se documentos de Juan José «Proclama de Tiahuanaco», del



que ha inundado por espacio sido por fin destruida». Y en más brillante acaba de dejando así libres para esos vastísimos territorios de deslumbradoras promesas extranjero».

podrían comparar los Castelli, en especial su 25 de mayo de 1811, o la

«Disertación sobre el servicio personal de los indios», de Mariano Moreno, también de 1810, y la resolución de la Asamblea del Año XIII acerca de la libertad de vientres, con las disposiciones de Roca al finalizar la llamada Campaña del Desierto, por las cuales, sin decirlo, reimplantó la esclavitud en la Argentina. Lo dejan en claro los documentos de la isla Martín García, donde se enviará a los prisioneros de los pueblos originarios a trabajar en construcciones militares, y las disposiciones de Roca enviando a mapuches y ranqueles a trabajar en los cañaverales tucumanos en la producción azucarera. Pero quizá el documento que mejor describe la tragedia indígena argentina después de la campaña de Roca son estas líneas de la crónica del diario El Nacional, de 1879: «Llegan a Buenos Aires los indios prisioneros con sus familias. La desesperación, el llanto que no cesa. Se les quita a las madres indias sus hijos para en su presencia regalarlos, a pesar de los gritos, los alaridos y las súplicas que hincadas y con los brazos al cielo dirigen las mujeres indias. En aquel marco humano, unos hombres indios se tapan la cara, otros miran resignadamente el suelo, las madres indias aprietan contra el seno al hijo de sus entrañas, el padre indio se cruza para defender a la familia de los avances de la civilización». Huelga todo comentario.

En total, después de la campaña de Roca, se entregaron 41.787.023 hectáreas de tierra a 1.843 terratenientes. Al presidente de la Sociedad Rural, José María Martínez de Hoz, se le entregaron 2.500.000 hectáreas, a 541 oficiales del Ejército se les dieron 4.679.510 hectáreas. Al general Roca se le obsequiaron 65.000 hectáreas. Más tarde, ya presidente, Roca entregará 2.500.000 hectáreas de territorio patagónico a 137 estancieros ingleses y a diez de otras nacionalidades.

Expulsados

En sus dos presidencias, Roca apostará a lo europeo. No sólo la inmigración multitudinaria, sino también todo aquello que siguiera el mismo camino de lo que se consideraba progreso: los ferrocarriles, el comercio, la inversión de capitales.

La inmigración de europeos vino a llenar los vacíos de un país despoblado por las guerras internas entre federales y unitarios y el genocidio de los pueblos naturales. Y con los inmigrantes llegaron también las ideologías políticas que iban creciendo en el movimiento obrero mundial.

Comenzaron a formarse las organizaciones obreras en sus luchas por los principios fundamentales de la dignidad del trabajador. Por ejemplo, la jornada de ocho horas. Esto no fue visto con buenos ojos por Roca, quien, ya en su segunda presidencia, hará aprobar la Ley de Residencia, sin duda alguna, la ley más cruel de la historia de la legislación argentina. Por esa ley se expulsaba a todo ciudadano extranjero que promoviera ideas o actos contra la conciencia nacional. Por supuesto, las víctimas principales fueron aquellos extranjeros agitadores del movimiento obrero que luchaban por leyes en defensa de la dignidad humana. Lo perverso de esta ley es que se expulsaba a los hombres, dejando aquí solas a sus familias: a sus mujeres con sus pequeños hijos. Así, esas familias quedaban separadas para siempre, porque a los expulsados no se les permitía volver a entrar al suelo argentino. Debieron abandonar el país miles de obreros, no sólo durante el mandato de Roca sino también de los otros presidentes que le siguieron, y también en la democracia, durante las presidencias de Yrigoyen, Alvear y Perón. Fue Frondizi quien, en 1958, tuvo la iniciativa de anular dicha ley, que representó un verdadero monumento a la crueldad. También Roca fue el primer presidente que ordenó reprimir con las armas una manifestación obrera, el 1º de Mayo de 1904. Allí cayó muerto el marinero Juan Ocampo, bajo las balas policiales.

Todo esto sería impensable si se tuviera en cuenta que en 1837, Esteban Echeverría, siguiendo los lineamientos del pensamiento de mayo, había escrito el Dogma Socialista, donde se imaginaba otra Argentina. Basta leer este párrafo para darse cuenta de la profundidad del pensamiento de Echeverría y de la diferencia con el posterior accionar de los Mitre y los Roca. Dice Echeverría: «Asociación, progreso, libertad, igualdad, fraternidad, términos correlativos de la gran síntesis social y humanitaria, símbolos divinos del venturoso porvenir de los pueblos de la humanidad. La libertad no puede realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad, sin el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales encaminadas a un objeto, indefinido: el progreso continuo. Fórmula fundamental de la filosofía del decimonoveno siglo: el camino para llegar a la libertad es la igualdad. La igualdad y la libertad son los principios engendradores de la democracia».

¡Qué diferencia con lo que se hizo después! Se califica a Roca como un positivista: sin duda alguna, pero un positivista negativo.

Se ve claramente esto en la política fronteriza. Aquel sueño de Bolívar, de los Estados Unidos de América latina, no pudo cumplirse. Los países que habían tenido los mismos libertadores comenzaron a encerrarse. Roca y su

ayudante intelectual, el perito Moreno, tomaron el problema fronterizo como algo fundamental. Roca va a implantar el servicio militar obligatorio y crear un ejército de acuerdo con el modelo prusiano que va a traer el general Ricchieri. La misión principal de ese ejército era asegurar «las sagradas fronteras de la patria». Pero fue un ejército que sólo participó en la represión interna. Sus triunfos fueron la represión de la huelga de los obreros metalúrgicos en la Semana Trágica, la represión de los peones rurales patagónicos en las huelgas de 1921, la de los hacheros de La Forestal, en el mismo año, y se especializó en golpes militares contra la democracia. La saga culminó, durante la última dictadura, con la desaparición de personas, uno de los sistemas más crueles de la represión empleados en la historia de la humanidad. La única acción de guerra, la de las Islas Malvinas, terminó con la derrota total y la muerte de más de 600 jóvenes soldados que cumplían con aquel servicio militar de Roca.

Semillas de paz

A pesar de que Roca no cumplió con ninguno de los principios de mayo y es autor del genocidio contra los pueblos que desde siempre habitaron estos extensos suelos, tiene hoy el monumento más grande de Buenos Aires, en el centro de la ciudad. Una ciudad patagónica lleva su nombre, escuelas, colegios y calles en la casi totalidad de las ciudades y los pueblos argentinos se llaman Roca.

La historia del mundo ha demostrado que los verdaderos defensores de la humanidad fueron aquellos que siempre trataron de eliminar la desigualdad entre los seres humanos, que no es otra cosa que eliminar la violencia.

Lo sabían ya los hombres de aquel mayo, que llegaron a cantar, tres años después, el «Ved en trono a la noble igualdad. Libertad, libertad, libertad». Roca –con su campaña genocida racista, con su sentido del «progreso» de más poder para el poder, con su persecución a los que buscaron un mundo más generoso, el que marcó fronteras entre pueblos iguales– no merece estar en el foro de los verdaderos héroes del pueblo, de todos aquellos que sembraron con su sacrificio la semilla de la paz en estas pampas tan amplias y generosas.

Ezequiel Adamovsky: “La historia como actividad vital”, en *Historia y sentido: exploraciones en teoría historiográfica*, ed. por E. Adamovsky, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, pp. 9-22.

La Historia como actividad vital

Las discusiones en torno al estatuto epistemológico de la Historia han casi monopolizado la reflexión teórica sobre la naturaleza de esa disciplina en las últimas décadas. El debate acerca de la cientificidad de los procedimientos y resultados de los historiadores ha opacado, sin embargo, la consideración de la Historia en tanto actividad práctica. El surgimiento de las corrientes llamadas ‘narrativistas’ contribuyó a clarificar algunos aspectos de la operación historiadora, al resaltar el papel del historiador en la construcción de esas estrategias retóricas --las narraciones-- que, de forma no siempre visible, construyen un sentido político de la realidad que es su objeto. Sin embargo, con frecuencia, los análisis de esta corriente permanecen en el ámbito estrictamente formal, rehuyendo toda consideración ontológica.²

Una consideración tal es la que me propongo en este trabajo: analizar algunos aspectos de la práctica historiadora en su relación con el Ser y el mundo.

¿Qué es lo que hacemos cuando escribimos Historia? ¿De dónde proviene el impulso a ese merodeo permanente entre papeles viejos, cajones olvidados y muertos ilustres e ignotos? ¿Cuál es el objeto de esa búsqueda que nos obliga a cambiar permanentemente las inscripciones en las lápidas que entierran nuestro pasado? Indagar acerca de nuestra necesidad de arrancar confesiones a los restos de lo que fue, es preguntarse, inevitablemente, por la naturaleza de la actividad de hacer Historia, por la relación ontológica triangular que une a quien narra, a la narración y al Mundo.



Quien narra

Resultaría a priori indiscutible que el objeto de la Historia como disciplina es el pasado; la Historia trata acerca del pasado. Sin embargo, es necesario hacer algunas aclaraciones previas antes de aceptar esta afirmación. Porque, por obvio que parezca, a la Historia no le incumbe todo el pasado: la operación historiográfica, entre otros procedimientos, selecciona determinados aspectos, elementos, acontecimientos, transformándolos en sucesos históricos. “Si por acaso -decía hace

ya tiempo Raymond Aron- un fragmento del pasado en su integridad fuera trasladado a nuestra conciencia presente, ese milagro de renacimiento haría inútil el conocimiento, en el sentido exacto del término. Seríamos de nuevo el mismo ser que habíamos sido.” (Aron 1983: 70).

Las palabras de Aron nos colocan frente a la cuestión epistemológica básica de las llamadas ‘ciencias humanas’: la relación sujeto-objeto en disciplinas en las que esa distinción se vuelve especialmente problemática.

No es la intención de este trabajo discutir, una vez más, la cuestión de la objetividad y/o cientificidad de la Historia.³

Sin embargo, aprovecharemos la paradoja planteada por la cita --un conocimiento completo pero inútil--, para detenernos un momento en ciertas características del sujeto del conocimiento historiográfico, es decir, de quien narra.

Olvidemos, tan sólo por un momento, aquellas características de nuestro sujeto relacionadas con su vida profesional en tanto historiador; comenzaremos por el aspecto universal de todo sujeto en tanto tal, es decir, de todo sujeto de conocimiento, más allá de sus prácticas específicas.

Quisiera sostener que, para habitar en el mundo, a todo sujeto le es indispensable tener una idea, más o menos precisa, de qué o quién es él. La vida social requiere que los individuos posean una imagen de sí mismos y de su lugar en el mundo: todas las acciones o decisiones que tomamos en nuestra vida cotidiana están, de una u otra forma, relacionadas con esta imagen, con nuestra identidad. Es con esta necesidad imperiosa que está relacionada una de las actividades que todos --sin importar oficio, sexo, clase, edad, etc.-- realizamos permanentemente: narrar(nos) nuestra historia. Para saber quiénes o qué somos, construimos un relato de nuestra propia vida que dé cuenta del lugar actual que ocupamos en el mundo. En este trabajo, quisiera considerar aquello que tiene en común la práctica de los historiadores profesionales, académicos, con la de aquellos otros "historiadores" por necesidad, es decir, los sujetos todos. Lo que comparten ambas prácticas es, naturalmente, la construcción de identidades. Pero ¿de qué hablamos cuando decimos identidad?

En la medida en que rechazamos una concepción sustancialista o trascendental de la identidad (esto es, que haga provenir aquello que el Ser es de un ámbito ultraterrenal o de una sustancia invariable), deberemos reconocer que la identidad de un sujeto, en tanto conciencia/conocimiento de sí, involucra al sujeto como objeto de su propio

conocimiento. Es el propio sujeto el que, a través de una actividad reflexiva, se conoce a sí mismo, es decir, se reconoce como un sí mismo.

La conciencia/conocimiento de sí, de ser un yo, no puede provenir, sin embargo, de la certeza de un conocimiento autofundado: la idea de identidad que postularé involucra una noción de Cogito alejada de la matriz de pensamiento cartesiana. Contrariamente al famoso Cogito ergo sum ('pienso, luego existo': el yo que da cuenta de sí mismo por un acto de pensamiento), propondré considerar a la conciencia --siguiendo a Sartre-- como pre-personal, es decir, vacía. Esta sólo deviene personal en el contacto con el Otro y por su intermediación. Es frente a un otro que el yo aparece y se constituye como tal.

De esta manera --para decirlo en términos de Lacan--, el yo del sujeto constituye un otro objetivado como un símbolo dentro de un sistema simbólico. La identidad constituye un foco virtual de unidad.

Desde esta perspectiva, la identidad resulta de una praxis cognitiva que tiene al individuo como objeto de conocimiento del mismo sujeto. El sujeto que se conoce, se construye a sí mismo en esa operación. Siguiendo con Lacan, en primer término, el sujeto se identifica primariamente con su cuerpo, con cuya imagen entran dialécticamente en tensión las tendencias discordantes y fragmentadas que se experimentan en cierto momento de la vida, según la teoría del estadio del espejo. Más tarde, el individuo --que ya se reconoce como un yo--, se identifica en ciertos objetos que conforman el mundo en que vive: ciertos gustos, valores, ídolos, actividades, prójimos, ideales, etc. Así, el sujeto se ubica como objeto/yo entre otros objetos y puede decir de sí, respecto de su propia identidad, por ejemplo: 'yo soy amante de la música clásica, honesto, admirador de la Madre Teresa, carpintero, explotado, socialista, etc., es decir, yo soy yo'.

Por supuesto, la elección de estas identificaciones-en , no es libre ni indeterminada, en la medida en que, como hemos dicho, el yo es un objeto que entra, como símbolo, en un sistema simbólico que lo precede, en una estructura que supone sus propios lugares.⁴

Pero hasta aquí nuestra argumentación permanece todavía en un momento epistémico, por lo que podemos postergar este asunto y sus implicancias.

Existe todavía otra dificultad en el proceso de constitución de identidades. El descentramiento constitutivo del sujeto -al que venimos haciendo referencia-, en virtud de ser sujeto de lenguaje, se encuentra relacionado íntimamente con otro aspecto fundamental del ser: su temporalidad.

En efecto, el carácter temporal de la existencia humana agrega nuevas dimensiones a la cuestión que aquí nos ocupa. Porque el tiempo, por definición, atenta contra una identidad definida en términos de permanencia de lo mismo (mismidad), pone en tensión a lo idéntico con sus cambios.

¿Cómo pensar, entonces, una idea de identidad que pueda albergar en su seno a aquello que constituye su antónimo --lo diferente, lo extraño, las alteraciones de lo mismo por obra del tiempo--?

Para salir de este aparente atolladero, resulta útil recurrir, con Paul Ricœur, a la distinción que existe en latín entre dos nociones distintas de la palabra 'identidad': por un lado, *idem* designa la identidad en el sentido de lo extremadamente semejante; por el otro, *ipse* designa lo idéntico a sí, en el sentido de lo no-extraño (Ricœur [1985]:83) La distinción se vuelve crucial cuando incorporamos la dimensión temporal en la discusión de la problemática de la definición de identidades.

Cuando el paso del tiempo no está implicado, contamos con dos formas de identificar lo mismo: la identidad numérica o unicidad, que nos permite decir de dos ocurrencias de una cosa designada por un nombre invariable, que es una y la misma cosa (por ejemplo, una persona y su número de documento, o un auto y su patente). Por otro lado, contamos con la identidad cualitativa, la semejanza extrema por la cual una cosa es intercambiable por la otra sin pérdida semántica (por ejemplo, cuando en el supermercado decimos que dos latas de tomates de la misma marca son idénticas).

Pero en la medida en que el paso del tiempo está implicado, la reidentificación de lo mismo (numérica) puede suscitar la duda: es allí que la semejanza extrema (cualitativa) puede servir como criterio indirecto para reforzar la presunción de identidad numérica. Pero el criterio de similitud es falible, sobre todo cuando hay una gran distancia temporal: "Este auto destruido y oxidado ¿será el mismo que hace 20 años se mostraba reluciente? Existe una semejanza parcial, pero bien podría ser otro, al que un embustero colocó el mismo número de patente. ¿Cómo estar seguros?"

En este caso resulta necesario un tercer componente de la noción de identidad: la continuidad ininterrumpida (ipse) entre el primer y el último estado del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo. La demostración de esa continuidad, que puede funcionar como criterio anexo o sustituyendo al de similitud, descansa en la puesta en serie ordenada de los cambios que, uno a uno, amenazan la semejanza sin llegar a destruirla totalmente. Aquí el tiempo es el factor de diferencia, de separación. (Ricœur 1990: 140-142). Siguiendo con nuestro ejemplo, el embustero deberá demostrar que el auto es el mismo por medio de una narración, que dé cuenta de los cambios sufridos. Quizás presente un testigo de confianza que explique en qué circunstancias el auto recibió tal o cual choque, y que el óxido obedece a una inconveniente estadía a la intemperie en la costa atlántica, entre tal y tal fecha. La narración Los aspectos del sujeto de conocimiento que, sintéticamente, señalábamos más arriba, ayudarán a responder las preguntas planteadas desde el principio. Porque es desde la idea de identidad como ipseidad que podemos pensar la relación de quien narra con la narración y, desde allí, la naturaleza de esa narración particular que constituye la Historia en tanto actividad vital. Hermann Lübbe llamaba nuestra atención, en un libro publicado hace algunos años (Lübbe 1983: 112-113), acerca de la función de presentación de identidad de las historias. Esta idea resulta emparentada con lo que es uno de los desarrollos más originales de la obra de Ricœur: la idea de identidad narrativa, ya adelantada en su libro anterior Temps et Récit I (1983). Recordemos de éste la hipótesis de la correlación mimética entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana. La forma narrativa representa o 'imita' la experiencia que el paso del tiempo, con sus cambios y vicisitudes, impone a los hombres, de modo tal que otorga un sentido a esa experiencia, haciendo posibles las prácticas significativas de los sujetos. Y puede hacer esto porque la operación narrativa desarrolla un concepto original de identidad dinámica que concilia identidad y diversidad.

La diferencia esencial que existe entre el modelo narrativo y otros modelos de conexión significativa reside en el estatuto del acontecimiento. Mientras que en un modelo de tipo causal/argumentativo, acontecimiento (événement) y suceso (occurrence) son indiscernibles, el acontecimiento narrativo se define por su relación a la operación misma de configuración narrativa: articipa de la estructura inestable de concordancia discordante (síntesis de lo heterogéneo) característica de la misma intriga; es fuente de discordancia en tanto que surge, y fuente de concordancia en la medida en que hace 'avanzar' a la historia. La paradoja de la "puesta en intriga" o narración, es que ella invierte el efecto de contingencia, incorporándola, de alguna manera, al efecto de necesidad o de probabilidad ejercido por el acto configurante narrativo.

Para poner un ejemplo: no existe ninguna necesidad lógica que explique, digamos, la particular relación que Perón estableció con las masas el célebre 17 de octubre. En ese mismo escenario, existían toda una serie de alternativas lógicas que podrían haber sucedido. Pero el hecho es que las cosas sucedieron de la forma en que sucedieron y, a posteriori, la narración de la historia contemporánea de Argentina integra el acontecimiento "17 de Octubre" de modo que resulta comprensible y, si no necesario, al menos altamente probable. Es decir, hace de un suceso un evento significativo, inserto en una serie o cadena de eventos que otorga un sentido a la experiencia histórica de los argentinos. Claro que hay varias formas de integrar tal suceso, cada una con su propio efecto de sentido. Lo que importa aquí es que, cualquiera sea la versión de los hechos, lo cierto es que éstos se transforman en hechos significativos. Articulando una cadena de tales eventos, el historiador puede explicar por qué la Argentina actual tiene tales o cuales características; con un grado menor de sofisticación, un obrero puede recordar el 17 de octubre y utilizarlo, por ejemplo, para explicar por qué en sus buenos tiempos él vivía mucho mejor que sus hijos actualmente.

Esta inversión se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en tanto simple suceso, es solamente lo inesperado, lo sorprendente, lo extraño; no deviene parte integrante de la misma historia sino una vez transfigurado por la necesidad, en cierta forma retroactiva, que procede de la totalidad temporal conducida a su término en la narración. Así, esta necesidad es una necesidad narrativa en la cual el efecto de sentido procede del acto configurante en tanto tal; es esta necesidad la que transmuta la contingencia física (adversa a la necesidad física, en un modelo de conexión argumentativo-lógico, tal como el de las ciencias duras), en contingencia narrativa (implícita en la necesidad narrativa) (Ricœur 1990: 169-170; ver también de Certeau [1978]: 104). El acto narrativo es configurante en la medida en que hace ingresar lo otro --el acontecimiento, lo inesperado, lo revolucionario--, en lo mismo --el curso de la historia de los hombres.

El Mundo

Pensar en la Historia como una actividad vital (constructora de identidades y, por ello, guía para la acción), significa evaluar la relación que establece, de múltiples maneras, con la praxis de los sujetos en sociedad. Esta relación es, por lo menos, triple.

En primer lugar, en tanto que simple texto, como cualquier otro, la Historia constituye una actividad vital en un sentido que hemos pasado por alto al considerarla sólo como forma narrativa. Siguiendo con la filosofía de Ricœur:

“...un texto literario en general, un texto narrativo en particular, proyecta delante de él un mundo-del-texto, mundo posible, ciertamente, pero mundo a pesar de todo, como lugar de acogida al que yo podría atenerme y donde podría habitar para llevar a cabo, en él, mis posibles más propios. Sin ser un mundo real, este objeto intencional, al que el texto apunta como su fuera-detexto, constituye una primera mediación, en la medida en que lo que un lector puede apropiarse de él, no es la intención perdida del autor tras el texto, sino el mundo del texto ante el texto.” (Ricœur 1991: 41)

En la lectura, como sabemos a partir de la Teoría de la Recepción, a través de la catharsis, la lucha del lector con el texto transforma a los objetos de la recepción (aisthesis) en una conducta orientada hacia un fin externo (poiesis ocupa en la 'oficial'. En ésta, la inmigración es un cambio importante que, sin embargo, se integra en la cadena continua de la Historia de la Nación Argentina: es un elemento ajeno que se incorpora en lo propio, sin destruir la identidad argentina. Para la historiografía 'neo-italiana', por el contrario, el traslado de la población itálica fuera de su territorio, a tierras lejanas, sería un gran cambio que, sin embargo, no destruye la continuidad de la italianidad. Y por ello, se sentirían en perfecto derecho de reclamar la secesión de una parte del territorio o, al menos, un grado especial de autonomía. El ejemplo no es tan descabellado si recordamos la situación de algunas naciones europeas que padecen conflictos étnicos ya crónicos: para un vasco, la diferencia entre las dos interpretaciones de la historia

puede ser la diferencia entre alistarse en la ETA o, digamos, ser fanático del Real Madrid.

De este modo, en esta triple relación con la praxis vital de los sujetos en sociedad, la Historia, como texto, proyecta ante el 'lector' un mundo-de-la-Historia posible (relación 1); ofrece, como narración, una galería de conexiones posibles para las acciones significativas (relación 2) y permite, como relato del pasado, la articulación de la identidad de los sujetos y de las comunidades (relación 3). Pero esta triple relación es, tan sólo, una división artificial, a efectos analíticos, de la relación que establece la Historia con la praxis vital. Es indispensable, entonces, remarcar que nuestras tres



divisiones no son estancas, ni mucho menos 'momentos', sino aspectos de un único proceso. En efecto, si observamos más de cerca, comprobaremos que la recepción por el lector del mundo posible proyectado por la Historia como texto (relación 1) estará delimitada por la asunción de sí mismo como un otro, es decir, de su identidad (relación 3); en sentido inverso, la construcción de un mundo-de-la-Historia en el que el sujeto proyecta su propia ubicación, afecta la significación del pasado narrado y, con él, la construcción de su identidad. Por otra parte, el sí mismo 'recibido' como un otro a través del relato y 'proyectado' como un otro en el mundo-del-texto, juega un papel de primer orden en la significación de la práctica y, en sentido inverso, la práctica actual construye las imágenes de sí en el futuro y el pasado. Traduciendo este planteo en términos de la filosofía del lenguaje que propone Ricœur, “esta dialéctica nos recuerda que el relato forma parte de la vida antes de exilarse de la vida hacia la escritura; él regresa a la vida según los caminos múltiples de la apropiación y al precio de tensiones inexpugnables...” (Ricœur 1990: 193) “...la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es

apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado.” (Ricœur 1991: 42)

La Historiografía Académica y el Historiador como profesional

El rescate que aquí propongo del aspecto vital de la Historia como actividad implica dos consecuencias que es necesario aclarar para evitar malentendidos. Estas consisten en que, por un lado, hablar de ‘actividad vital’ supone una actividad que realizan todos los sujetos, desde el intelectual encumbrado hasta el último de los iletrados. Todos ellos, en tanto sujetos actuantes, producen una praxis significativa que requiere (y produce) una interpretación de sí mismos y de su lugar en el mundo, por precaria que ésta sea. En esta tarea, como hemos argumentado, el relato del pasado, individual y colectivo, desempeña un papel primordial. Así, en un sentido laxo, todos somos, en alguna medida, ‘historiadores’.

Por otro lado, de los apartados anteriores se desprende fácilmente que la historia, como actividad vital, no requiere relatos del pasado que cumplan necesariamente con los requisitos actuales de la producción historiográfica académica. Por el contrario, la praxis interpretativa que hemos analizado puede nutrirse, en nuestros días, con relatos de todo tipo: novelas ambientadas en el pasado, documentales televisivos, colecciones de fotos antiguas, discursos políticos, historias contadas por nuestros abuelos, etc. Por otro lado, difícilmente pueda sostenerse que los historiadores profesionales de siglos anteriores (o, incluso, de décadas no muy lejanas) cumplieran con las estrictas pautas que organizan el campo académico en la actualidad.

Sin embargo, quisiera evitar que los argumentos presentados sean interpretados como un ataque -otro más- al estatuto cognitivo de la Historia como disciplina. Porque considerar a la Historia como una actividad práctica supone defender la relación entre el conocimiento del pasado -un conocimiento, claro está, definido praxeológicamente- y el obrar humano arribando al mundo. Es frecuente, al respecto, confundir el análisis de las funciones narrativas en sus varias formas -ficcional o histórica- con un festejo posestructuralista del *meaninglessness* y la negación de cualquier referencialidad en el discurso historiográfico. Más bien, el espíritu que anima el presente trabajo coincide con Michel de Certeau, cuando anota:

“Espejo del hacer que define en nuestros días a una sociedad, el discurso histórico es a la vez su representación y su revés. No es el todo -¡como si el saber diera la realidad o la hiciera acceder a su grado más elevado!-. Esta manera exagerada de considerar al conocimiento ha sido superada. Todo el movimiento de la epistemología contemporánea, en el campo de las ciencias llamadas ‘humanas’, la contradice y más bien humilla a la conciencia. El discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel. Pero sería falso desplazarlo de un exceso de honor a un exceso de indignidad. El texto de la historia, siempre sujeto a revisión, duplica el obrar como si fuera su huella y su interrogante. Apoyado sobre lo que él mismo no es -la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma-, arriesga el enunciado de un sentido que se combina simbólicamente con el hacer. No sustituye a la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria.” (de Certeau [1978]: 64)

A pesar de que existan similitudes entre la Historia profesional y, digamos, una novela histórica en lo que respecta a lo que he llamado su función vital, la historiografía académica posee condiciones propias y específicas que le permiten articular relatos del pasado con un grado de verosimilitud mucho mayor, más confiables. El funcionamiento de un campo académico y de un estricto aparato erudito no permite una manipulación arbitraria de los símbolos, restos, conexiones causales, etc. Pero, como señalábamos al comienzo, no es el objeto de este trabajo tratar el estatuto ‘científico’ de la Historia o la naturaleza ‘verdadera’ de los resultados a los que arriba. Preferiría, en cambio, dedicar algunos párrafos a las aptitudes que tienen (o deberían tener) los historiadores profesionales, a diferencia de los novelistas o la ‘gente común’.

Como señalaba hace ya muchos años José Ortega y Gasset, la conciencia histórica de una sociedad ‘con historia’ significa que el Otro del pasado no puede ser visto, por definición, sino como un Otro. En nuestras relaciones con nuestros prójimos (próximos), siempre esperamos, en última instancia, que sean como nosotros: el amor y la amistad, como grados máximos de asimilación, descansan en esa creencia. Pero el extemporáneo no puede ser sino Otro. (Ortega y Gasset [1942]: 98-101) Esto supone, en las culturas con conciencia histórica, un

descentramiento constitutivo, la impronta fundamental que significa la alteridad en un alto grado de intimidad con el yo.

El historiador profesional, entonces, debería ser quien pudiera encarnar este principio en el grado máximo. Como especialista en lo otro, el historiador debería aspirar a ser algo así como la figura del exota -si se me permite tomarla con cierta licencia poética- que proponía Víctor Segalen a principios de siglo. Si el hombre común, en su adaptación permanente al medio, asimila por costumbre (y por necesidad) lo novedoso -lo otro-, a lo conocido --lo mismo-, el exota, por el contrario, es quien logra mantener intacta la experiencia del exotismo, es decir, quien preserva la preciosa alteridad de lo otro, quien siente todo el placer de lo diverso, "el viajero insaciable" (v. Todorov [1989]: 372-374). El historiador profesional está mejor dotado que cualquier otro sujeto para articular relatos significantes en los que, sin embargo, esté presente, en grado máximo, la alteridad de lo propio. Como hemos visto, la operación narrativa constituye la mediación privilegiada de estos dos polos --el sentido y lo extraño-. La labor historiadora transita (o debería transitar) en el estrecho e inestable sendero entre la construcción de sentidos colectivos y la preservación de la diferencia como tal, de la alteridad del pasado.

Pero para desempeñar esta función, el historiador profesional debe no sólo reconocer la naturaleza de su actividad en tanto práctica, sino que debe estar dispuesto a llevarla adelante y aceptar las implicancias políticas -en el mejor sentido de la palabra- de su actividad.

Historia y política

Si me dispuse, en este trabajo, a rescatar la dimensión de la Historia como actividad vital, fue porque considero que el desempeño de esta función, por parte de la historiografía académica actual, se encuentra en peligro. Las producciones universitarias, 'científicas', juegan un pobre papel en la significación social del pasado en nuestro país. La presencia social de los historiadores profesionales es prácticamente nula, y la producción de un relato del pasado significativo recae en manos, en el mejor de los casos, de historiografías no reconocidas por el campo académico y que no cumplen con sus criterios (como el caso de Felix Luna) o de narraciones periodísticas, literarias, cinematográficas, etc. Aún así, la presencia del pasado en la sociedad, no importa su origen, es relativamente escasa, si comparamos con otras épocas.

Podríamos consolarnos pensando que los historiadores tan sólo necesitamos 'salir' de la Academia, relacionarnos más con la sociedad, hacer que ésta conozca nuestras producciones. Sin embargo, el problema es un poco más complicado. En efecto, si prestamos atención, veremos que tampoco dentro de la Academia circulan demasiados relatos significativos del pasado producidos por historiadores. Una simple recorrida por los programas de las materias de nuestras Universidades, especialmente de las Historias Argentinas, alcanza para comprobar que --salvo honrosas excepciones--, la abrumadora mayoría de las interpretaciones globales de períodos, sucesos y procesos están a cargo, o bien de no-historiadores (sociólogos, politólogos, etc.), o bien de historiadores extranjeros, o bien, en el mejor de los casos, de publicaciones académicas argentinas editadas hace ya décadas.

La pobreza de este tipo de producción historiográfica contrasta notablemente con la profusión de monografías e investigaciones acerca de aspectos puntuales de la más diversa índole: una huelga en una fábrica en tal año, la cantidad de vacas en una estancia del siglo XVIII, etc. Entiéndase bien: el problema no es que se desarrolle este tipo de investigaciones, que son fundamentales para el avance de cualquier historiografía. Lo que intento señalar es que éstas tienen como condición de posibilidad -y descansan sobre-, relatos significativos del período al que pertenecen, que, paradójicamente, son articulados fuera del ámbito de la Historia académica argentina. Los estudios puntuales, en general, no forman parte de programas de investigación más vastos, y a pocos parece importarles la pregunta por la importancia o pertinencia de tal o cual tema, o su conexión con una trama social más amplia. Naturalmente, la culpa por este estado de cosas no puede recaer simplemente sobre los historiadores. No estoy planteando aquí ninguna denuncia de alguna "traición de los intelectuales": todo el planteo teórico que vinimos desarrollando va en contra de una explicación tan sencilla. La crisis de la Historia en lo que respecta a su capacidad de articular relatos significantes del pasado, tiene que ver con lo que hemos llamado, con Lübbe, su función de presentación de identidad. En la medida en que la configuración de la narración histórica consiste en la puesta en serie de los cambios que afectan y, a la vez, conforman una identidad (en este caso colectiva), la pérdida de sentido del pasado se corresponderá con una crisis del sentido del presente, relacionada, a la vez, con la ausencia de futuros colectivos pensables. Es decir, la dificultad en la significación del pasado puede explicar y

explicarse por la ausencia o por la crisis de una identidad presente de la cual hacer la Historia. El círculo de retroalimentación entre situación política actual-relato del pasado-expectativa de futuro, que en otras épocas era virtuoso (es decir, movilizaba voluntades colectivas, de un presente cargado de deseo, a un pasado dramático y un futuro lleno de ilusiones), hoy gira produciendo efectos en sentido contrario. La pobreza historiográfica es parte integrante de la languidez general de la política y lo político en nuestros días.

Quisiera señalar aquí algunos de los aspectos de la relación entre crisis de lo político y crisis de la historiografía como actividad vital. Comenzando por el nivel más amplio, podríamos decir que la cultura occidental se encuentra en un momento en el que la totalidad de los sujetos históricos pensados tanto por las ideologías nacionalistas como por la tradición liberal y la tradición socialista-revolucionaria, se encuentran en crisis.

La Nación, desde el punto de vista intelectual, dejó de ser el marco de referencia para el agrupamiento espontáneo y natural de los hombres, lo cual nos impide, hoy, hacer la Historia de las Masas Nacionales, la historia de Los Argentinos, Los Franceses, etc. No nos reconocemos en ese sujeto histórico porque no creemos que nuestra identidad se defina puramente en términos de la nacionalidad. Naturalmente, esto no significa que ya no exista el sentimiento de la nacionalidad, e incluso, en ciertas regiones, conflictos sangrientos que se benefician del mismo.

Pero una rápida mirada a la cultura occidental de fines del siglo pasado y principios del actual nos convencerá que la nacionalidad, como forma de movilización política, perdió mucho de su fuerza e, intelectualmente, carece de todo prestigio. Los fenómenos de globalización y pérdida de resortes de poder por parte del Estado; las migraciones a gran escala y la hibridación cultural; la crítica del nacionalismo y los localismos emergentes; el impacto de las propuestas de los teóricos postcoloniales, todo contribuye a este estado de cosas. No nos representamos ya como la versión actual del argentino, del francés, etc., que siempre existió. No sería entonces este sujeto de características nacionales el que hay que historiar. En segundo término, nuestra confianza en el Progreso ha muerto (o casi).

Esto no quiere decir que ya no esperemos que haya 'progresos', sino que ya no tenemos la certeza de que ellos tendrán efectos positivos. Para explicarlo brevemente: el concepto fundamental que, durante dos siglos, fue la columna vertebral de la autoconciencia occidental --la idea de 'civilización'--, suponía un progreso acompasado e irreversible en las esferas económica, científico-técnica, política y social. Los acontecimientos traumáticos del siglo XX socavaron tal convencimiento. Desde experiencias políticas como el Gulag, Auschwitz o Hiroshima, hasta el alarmante estado actual de crisis ecológica, todo conspira contra una fe ciega en el progreso lineal y en sus efectos positivos. Pero lo más importante aquí es el desfase entre mejoras económicas y mejoras sociales. El fin del Estado de Bienestar, su desmantelamiento y el total abandono del individuo a su suerte (en situación de desprotección frente al Poder), sumado a los desarrollos del capitalismo en las últimas dos décadas, aniquilaron la última utopía liberal.

Ya no creemos que el progreso económico, necesariamente, venga acompañado de mejoras en la calidad de vida de la mayoría.

Por otro lado, la idea cartesiana-ilustrada del sujeto recibió una crítica filosófica devastadora, de la mano de los tres grandes "maestros de la sospecha" (Marx, Freud y Nietzsche, según la lectura foucaultiana), la lingüística saussuriana, el estructuralismo (y su post), los posmodernismos, etc. Esta segunda crisis de sentido pone en jaque a otro de los sujetos históricos construidos por nuestra cultura: el Ciudadano, individuo racional interactuando con otros y decidiendo el mejor futuro para el conjunto de la sociedad. Descreemos del Progreso y, al mismo tiempo, nos encontramos presos de nuestra propia libertad. En esta situación, nos resulta difícil historiar un pasado cuyo presente no parece pertenecerle.

En último lugar, el fracaso de las olas revolucionarias que cubrieron las tres cuartas partes de nuestro siglo, y la impasse de finales del siglo XX en cualquier lucha o reivindicación radical, sumados al espectáculo del derrumbe del llamado 'socialismo real', contribuyeron a crear desconfianza respecto de las lecturas clasistas o 'antagónicas' de la realidad. En este marco, la principal perjudicada fue la idea de Clase Obrera y de sociedad irreconciliablemente antagónica.

Los sujetos históricos en los que nos habíamos identificado y, según esa identidad, actuado, han entrado simultáneamente en crisis. Todas las Historias de los últimos dos siglos se alimentaron de alguna de esas representaciones y, correspondientemente, lo hicieron las prácticas políticas y los proyectos futuros. La crisis actual del pasado es también la del futuro y, principalmente, la del presente. Carentes de una idea de sujeto histórico

colectivo en la cual confiar (e incapaces, por el momento, de pensar otras alternativas) encontramos dificultades para producir e interpretar una práctica social colectiva. No tenemos un presente significativo del cual hacer una historia significativa. No tenemos una historia significativa a partir de la cual significar acciones colectivas. El pasado se nos aparece como una colección de fragmentos, más que como un proceso habitado por una tensión dramática.

Sin embargo, esta crisis de sentido que explica, en alguna medida, la ausencia de nuevas interpretaciones globales del pasado, no puede servir como justificación para una alegre y autocomplaciente retirada a la producción de investigaciones historiográficas socialmente poco significativas, particularmente si ésta se combina con una dinámica institucional que, so pretexto de cientificidad y profesionalismo, alienta tácitamente estas prácticas (y desalienta otras). Para citar una vez más de Michel de Certeau:

"...en la Universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace más enorme, entregado actualmente a las consignas y a las presiones venidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas 'humanistas' de ayer son sustituidas por vergonzosas retiradas. En lo que refiere a las opciones, el silencio sustituye a la afirmación. El discurso toma un color indefinido: 'neutro'. Se convierte en el medio de defender lugares en vez de ser el enunciado de 'causas' capaces de dar vida a un deseo. El discurso ya no puede hablar de lo que está determinado: tiene que respetar muchas posiciones y solicitar muchas influencias. En este caso, lo no dicho es a la vez lo no confesado de textos convertidos en pretextos, la exteriorización de lo que se hace en relación con lo que se dice, y el desvanecimiento progresivo de un lugar donde la fuerza se apoyaba sobre un lenguaje." (de Certeau [1978]: 80)

Esa coloración "indefinida y neutra" de la que habla de Certeau se manifiesta de forma especialmente visible en nuestro país, en nuestra historiografía, la cual, como dice Tulio Halperín Donghi, "crece como una formación coralina, por agregación (...), casi como el resultado de un imperativo categórico: que tiene que haber historiografía" (en Hora y Trímboli 1994: 47). Las causas particulares --locales-- de ello son de difícil visualización, y no pretendo ocultar al lector que encontrarlas es una tarea que escapa a mi capacidad. De todos modos, con su indulgencia, quisiera plantear aquí algunas hipótesis.⁶ En nuestro país, el efecto desdramatizador de la fragmentación del pasado se combina, por solidaridad de efectos, con los trabajos de algunos de los últimos entre nuestros historiadores que sí construyen un relato del pasado que lo significa, un relato político. En estos (escasos) casos a los que me refiero, los sujetos que recorren el escenario del pasado son los "ciudadanos" o aun la "democracia". La conformación de aquéllos y las desventuras de ésta funcionan como leitmotiv del curso de la historia nacional. Es que para toda una generación de intelectuales y académicos --la que regresó o adquirió un papel protagónico en la Universidad durante la efímera primavera alfonsinista--, la defensa de la democracia se convirtió en el imperativo del momento. Semejante mandato recayó en las manos de muchos intelectuales cuyos compromisos políticos de antaño los habían alejado de los valores que, ahora, estaban llamados a defender. Por la experiencia traumática que para todos significó la violencia del último golpe militar, la tarea de la defensa de la democracia "sin adjetivos" --como se decía entonces para distanciarse de las críticas previas a la democracia "burguesa"--, se transformó en un mandato incuestionable.

Quisiera sostener que tal imperativo, para ser efectivo, debía fundarse en la oclusión de las alternativas especialmente dramáticas de la restauración democrática en Argentina, una restauración que fue menos el producto de un "heroísmo ciudadano" que del éxito de los grupos dominantes en el establecimiento de nuevas bases para la estabilidad y "normalidad" política, a través de cambios socioeconómicos impuestos, finalmente, a través del terror y la destrucción de un movimiento social.

La oclusión de la partida de nacimiento de la actual democracia, que está en la base del pacto simbólico "de defensa" que los intelectuales post-1983 establecieron con la sociedad, explica el triste desempeño del "progresismo" argentino en los últimos años. Los grupos dominantes avanzan cada vez con mayor fuerza sobre los derechos sociales conquistados en épocas pasadas, acumulan cada vez una porción mayor de la riqueza, condicionan cada vez más al poder político, ante la mirada atónita de intelectuales que se limitan a fiscalizar que tal avance se realice bajo formas más o menos democráticas.

Pero lo que aquí más nos importa es que la oclusión del dramatismo del nacimiento de nuestra democracia, necesariamente, tenía que proyectar sus efectos desdramatizadores hacia atrás en el tiempo. Las visiones del pasado centradas en las desventuras de la democracia y sus habitantes --los "ciudadanos"-- eluden prolijamente todo conflicto social: la tensión dramática de la historia se torna armonía o, en el mejor de los casos, un

malentendido pasajero (aun si dura 50 años). Y es en este punto que la desdramatización del pasado procedente del "pacto democrático" se conecta solidariamente con aquella otra, cuyo origen está en la particular situación de la cultura occidental reseñada más arriba. Sea por la (falsa) armonía autoimpuesta por la generación del '83, o por la fragmentación inconexa que fomenta la cultura posmoderna, el pasado pierde dramaticidad.

El "pacto democrático" de '83 fue el último conocido de una serie de acuerdos tácitos que otorgaban al intelectual en general --y al historiador en particular--, un lugar socialmente relevante. Y si durante la primavera alfonsinista tal pacto podía parecer política e intelectualmente productivo, resulta claro que hoy tal productividad se ha desvanecido.

Un nuevo vínculo

Es en este contexto que me parece de importancia vital clarificar la relación actual entre Historia y Política, para poder pensar una nueva. Alguna clase de vínculo entre ambas es inexorable, por más que exista siempre la tendencia a ocultarlo tras la retórica del conocimiento objetivo, "neutral".

En este sentido, la idea que aquí planteo de la Historia como Actividad Vital pretende hacer visible el vínculo, someterlo a debate, para que, mientras nuestra sociedad recobra la capacidad de construir/pensar una práctica colectiva --responsabilidad que, por supuesto, no recae exclusiva ni principalmente sobre los historiadores--, nosotros reconozcamos nuestro papel como profesionales/intelectuales y, si no somos capaces de articular un pasado que dé significado a un presente (donde quiera que éste se encuentre), al menos, lo sintamos como una carencia y sepamos ocupar un lugar en la búsqueda de una nueva relación entre Historia y política, en la construcción de nuestra propia vida.

En la crisis de la historicidad que, como propone F. Jameson, caracteriza a la cultura posmoderna --en la que la lógica espacial desplaza a la temporalidad, y "el mundo pierde momentáneamente su profundidad y amenaza con convertirse en una superficie brillante, una ilusión estereoscópica, un flujo de imágenes filmicas carentes de densidad" (Jameson 1991: 58)--, de lo que se trata es de trazar "mapas cognitivos" que nos permitan "*aprehender nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos y recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social.*" (Jameson 1991: 86). Pero estos mapas, ya no pueden ser iguales a aquellas grandes narrativas a cuya muerte asistimos hoy. En un mundo definitivamente fragmentado, se trata de diseñar una nueva narrativa que, como propuso recientemente H. Bhabha, nos permita narrar el presente histórico (es decir, construir nuestras identidades) como una forma de contemporaneidad que no sea puntual ni sincrónica o, lo que es lo mismo, un relato que articule diferencias sin producir homogeneidades, un relato que no subordine la diferencia a un sujeto único o privilegiado, haciendo del tiempo, su tiempo (Bhabha 1994:157-163).

En esta tarea, es indispensable que los profesionales de la historia ocupemos un lugar, porque, como decía nuestro epígrafe, aun quien pretende conocerse pasivamente, se elige. Lamentablemente, en la actualidad el funcionamiento del campo académico argentino tiende a castigar indirectamente toda preocupación por el sentido de la práctica historiadora, por la difusión social de nuestros saberes, por la pregunta acerca del contenido general de la historia de los hombres: la Academia sencillamente premia otras habilidades, legitima otras preguntas, discute otras cuestiones.

Creo que es necesario abrir hoy el debate acerca del tipo de campo historiográfico que queremos, y permitir que nuevas preocupaciones sean valoradas y accedan a un lugar legítimo, por derecho propio. El falso consenso actual en torno a la (mal) llamada "profesionalización" del campo académico, y el "pacto democrático" del progresismo de la generación del '83 bloquean todavía hoy este debate.

Quedan ustedes invitados.

NOTAS:

1 La primera versión de este trabajo fue presentada en las VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Santa Rosa, septiembre de 1997. Agradezco los comentarios que allí realizara José Szabón y, más tarde, Roy Hora y Vera Carnovale.

2 Una interesante --aunque comprimida-- agenda teórica para un narrativismo ontológico, contrario a la versión posestructuralista de Hayden White, puede encontrarse en Geoffrey Roberts (1996: 221-228)

3 Por lo demás, toda esta cuestión debe plantearse sobre otras bases, en la medida en que dentro del campo de las ciencias "duras" se están replanteando desde hace tiempo los modelos explicativos, de modo que, por ejemplo en las argumentaciones de Ilya Prigogine, la explicación científica se acerca al modelo narrativo (v.

el trabajo de Elías Palti, en este mismo volumen). Por otro lado, en su propuesta de reformulación del campo de la narratología, Herman Parret cuestionó la tradicional oposición entre racionalidad narrativa y racionalidad argumentativa, sosteniendo que, en realidad, ambas se implican mutuamente. El culpable de esta 'injusta' separación habría sido Aristóteles (Parret 1995: 55-79)

4 Desarrollo estas cuestiones más en profundidad en mi trabajo "La alteridad de lo propio", aparecido en la revista *Entrepasados*, a finales de 1998. (v. la bibliografía allí citada)

5 En este aspecto, desde el campo de la psicología cognitiva, Jerome Bruner llega a conclusiones semejantes. Ver especialmente su trabajo "Narrative and Paradigmatic Modes of Thought", incluido en Bruner ([1986]: 23-53).

6 Estas hipótesis son deudoras de un debate colectivo que viene desarrollándose desde hace varios años, entre estudiantes y graduados jóvenes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus principales animadores fueron Roy Hora y Javier Trímboli, a partir de una serie de textos. Entre ellos, además del citado en la

bibliografía final: "Las virtudes del parricidio en la historiografía" en *Entrepasados*, nº 6, 1994; "La historia en la literatura argentina reciente" en *El Cielo por Asalto*, nº 6, verano 1993/94. En octubre de 1997, un colectivo lanzó el "Manifiesto de octubre", resumiendo los alcances del debate en curso. Este texto fue publicado íntegramente por las revistas *El Rodaballo* y *El Ojo Mocho*.

Bibliografía citada

ADAMOVSKY, Ezequiel 1998: "La alteridad de lo propio: el conocimiento y el 'otro' en la constitución de identidades. Apuntes teóricos para el trabajo historiográfico", en *Entrepasados*, final de 1998.

ARON, Raymond 1983: *Introducción a la Filosofía de la Historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

BRUNER, Jerome [1986]: *Realidad mental y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 1988.

BHABHA, Homi 1994: *The location of culture*, Londres y New York, Routledge, 1994.

DE CERTEAU, Michel [1978]: *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

HORA, Roy y TRÍMBOLI, Javier 1994: *Pensar la argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Buenos Aires, *El Cielo por Asalto*, 1994.

JAMESON, Frederic 1991: *Ensayos sobre el Posmodernismo*, Buenos Aires, *Imago Mundi*, 1991.

LÜBBE, Hermann 1983: *Filosofía práctica y teoría de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983.

ORTEGA Y GASSET, José [1942]: "Ideas para una historia de la filosofía" en *Historia como sistema*, Madrid, *Revista de Occidente*, s/f

PARRET, Herman 1995: *De la semiótica a la estética. Enunciación, sensación, pasiones*, Buenos Aires, Edicial, 1995.

RICŒUR, Paul [1985]: "Individuo e Identidad personal" en Veyne, P.; Vernant, J.-P. et al.: *Sobre el Individuo*, Barcelona, Paidós, 1990.

RICŒUR, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990. RICŒUR, Paul 1991: "Autocomprensión e Historia" en Calvo Martínez, Tomás y Avila

Crespo, Remedios (eds.): *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Actas del Symposium Internacional, Granada 23/27 noviembre 1987, Barcelona, *Anthropos*, 1991.

ROBERTS, Geoffrey: "Narrative history as a way of life" en *Journal of Contemporary History*, vol. 31, 1996, pp. 221-228.

TODOROV, Tzvetan [1989]: *Nosotros y los otros. Reflexión francesa sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.

ENZO TRAVERSO, HISTORIADOR ITALIANO, ESPECIALISTA EN HISTORIA EUROPEA DEL SIGLO XX

“El Holocausto marca un corte en la cultura”

Contra la visión dominante sobre el Holocausto judío, que tiende más a verlo como expresión de un mal absoluto que a encontrar sus raíces históricas, el historiador Enzo Traverso intenta insertarlo en la evolución de las sociedades europeas que dieron a luz al racismo y al colonialismo.

Por Eduardo Jozami

–Enzo, podríamos comenzar por preguntarnos ¿por qué razón la memoria del Holocausto se transforma en lo que has llamado “una religión civil” y adquiere una dimensión tan importante recién en las últimas décadas del siglo XX, siendo que se trata de un proceso ocurrido en los años ‘40?



–Esa transformación de la memoria del Holocausto en religión civil del mundo occidental está vinculada al fin del siglo XX que se puede datar con la caída del Muro de Berlín en 1989, el derrumbe de la URSS, el fin de la Guerra Fría. El siglo XX toma entonces un perfil de época de violencia, guerras, totalitarismos y genocidios. El concepto mismo de genocidio es forjado en el siglo XX, y entonces la memoria del Holocausto deviene un paradigma de la violencia, casi una metáfora del siglo en su conjunto.

–Eso representa una ruptura muy fuerte respecto de las lecturas dominantes en las décadas anteriores sobre la historia del siglo XX. Era común hablar entonces del siglo de las revoluciones, el siglo de la izquierda, de las grandes confrontaciones ideológicas y, de pronto, este nuevo proceso memorialístico lo considera un siglo de totalitarismos y de violencias que resultan difíciles de explicar.

–El humanitarismo se convierte en una categoría analítica que interpreta toda la historia del siglo y el pasado aparece como una confrontación binaria entre verdugos y víctimas. La violencia casi no se explica, se estigmatiza para, con una mirada bastante apologética, legitimar el orden político y económico: la sociedad de mercado y la democracia liberal como antítesis del totalitarismo. El siglo XXI empieza con la caída del comunismo y la toma de conciencia de que las revoluciones del siglo XX fracasaron. El siglo XXI comienza sin utopías y fue caracterizado como post ideológico. Todo el contexto favorece una focalización obsesiva sobre la violencia y las víctimas, olvidando las revoluciones fracasadas que son asimiladas a los totalitarismos.

–1989, año de la caída del Muro de Berlín, es también el del bicentenario de la Revolución Francesa, oportunidad para que buena parte de la intelectualidad y el mundo oficial europeo declarara, en palabras de François Furet, el fin de la Revolución Francesa y de la misma idea de revolución. Ese año, en Argentina, en ese contexto internacional de negación de la historia y las confrontaciones ideológicas, el presidente Carlos Menem trajo al país los restos de Juan Manuel de Rosas, personaje cuestionado por toda la



oposición liberal, cuyos restos seguían en Inglaterra desde su muerte, en las últimas décadas del siglo XIX. Esa reparación histórica fue presentada como constatación de que habían desaparecido las contradicciones profundas entre los argentinos. Menem, que visitó ese año a Felipe González, Gorbachov y otros líderes, volvió diciendo: “En todas partes ya no se habla más del socialismo ni de la revolución, el capitalismo ha triunfado”. En ese momento se dictan los indultos a los comandantes condenados en el Juicio a las Juntas en 1985. El retroceso de las políticas de memoria en la Argentina se inscribe también en la visión de un mundo reconciliado, donde ya las ideologías han desaparecido y entonces tampoco tendría sentido que la historia argentina siguiera siendo un terreno de disputa. Para afirmar esto, con un gesto muy fuerte, Menem visita a uno de los jefes del golpe militar que derrocó a Perón en 1955, el almirante Rojas, e incorpora a su gobierno a otro de los dirigentes de ese golpe, el ingeniero Alsogaray, un economista ultrarreaccionario. Esto generó gran confusión política e ideológica, no

sólo en el peronismo; a los argentinos nos costó reencontrar el rumbo y tener propuestas de futuro, y me parece que esto algo tiene que ver con el proceso que sufrió la tradición antifascista en Europa.

–Después de 1989 se tiene la ilusión del fin de la historia y se puede proceder a una reconciliación con el pasado. El menemismo participa, creo, de esa ilusión del siglo XXI, como siglo post totalitario que marcha hacia la prosperidad neoliberal y la democracia liberal como sistema. En España, viejos republicanos y miembros de la División Azul que Franco envió a Rusia con el ejército alemán desfilaron juntos, fraternizando los conflictos del pasado. En Italia, también se quiso acabar con el conflicto entre fascismo y antifascismo, diciendo que todos eran patriotas. Pero fue un momento, una etapa, porque el pasado aparece otra vez como matriz de memorias conflictivas. No ocurre lo mismo con el Holocausto, porque es la memoria de un genocidio universalmente reconocido y el nazismo está condenado por la historia, no es un pasado de guerras civiles que todavía producen conflictos en el presente. El éxito de la memoria del Holocausto está vinculado con su dimensión relativamente a-problemática, no conflictiva, consensual.

–En el caso argentino, el Holocausto fue una referencia importante, conocimos esta nueva orientación memorialística, pero otras influencias actuaron en sentido contrario, incluso dentro de la cultura judía. Por ejemplo, los trabajos de Yerushalmi sobre la tradición judía contribuyeron a conformar un deber de memoria. El pueblo judío, cuando era el pueblo del libro, que no tenía un territorio, un Estado, reafirmaba su identidad a través de esta memoria de los libros sagrados. Esto en un país donde la influencia de la cultura judía es importante y donde tuvimos en ese década de 1990 dos atentados muy serios contra la embajada y contra la mutual judía. Entonces si la influencia de la memoria del Holocausto en Europa podía tener a veces un sentido deshistorizador o despolitizador, la cultura judía jugaba a favor de la afirmación, de la necesidad, de la memoria. Y también fue muy importante la influencia de Walter Benjamin, con esa curiosa mezcla de marxismo herético y mesianismo judío, para que pudiéramos pensar que, lejos de considerar cerrado el pasado, es posible recuperar la historia de los vencidos.

–El éxito del libro muy conocido de Yerushalmi está vinculado sobre todo con su título: Zachor (recuerda, no olvides). Aparece como una especie de amonestación a la memoria, el deber de memoria. Y, como decías, es también la época en que Benjamin aparece como referencia para pensar una articulación nueva entre historia y memoria. En este cambio de siglo, cuando el XX aparece como un siglo que se acabó y al mismo tiempo sigue tan presente en la memoria de los individuos y de las sociedades, separar historia y memoria se hace problemático, artificial. Por décadas el Holocausto apareció como una dimensión marginal de la historia de la Segunda Guerra Mundial. Y pasó tiempo para que esa experiencia, ese acontecimiento, se grabe en la conciencia histórica europea. Y entonces esa focalización obsesiva sobre el Holocausto es también un intento de recuperar el retraso, una Europa que quiere expiar su pasado. La conciencia de ese pasado y la voluntad de expiarlo produce esa transformación del Holocausto en objeto de culto, con una memoria que toma rasgos de religión civil sacralizada, ritualizada con sus propios símbolos y liturgias.

–La afirmación del Holocausto como religión civil pone como figura central a las víctimas. Y esto permite hacer un paralelo con el caso argentino en los primeros años del restablecimiento de la democracia. Entonces se afirmó la llamada Teoría de los Dos Demonios, que sostenía que frente a los militares golpistas otro sector desarrollaba también la violencia y, aunque se señalaba que la criminalidad de los dictadores era mayor, ambas violencias eran condenadas y, frente a esa condena de los extremos, aparecía una sociedad inocente, sin ninguna culpa, que tampoco parecía haberse enterado o haber entendido demasiado lo ocurrido. Esto hizo que se estudiara poco el período anterior a la dictadura, que era lo que hubiera permitido explicar la irrupción militar y llevó a homenajear a las víctimas como tales, ignorando que la gran mayoría de ellas eran militantes de un proyecto que la dictadura había venido a enfrentar. Esto es muy parecido a lo que pasa en España, cuando Rodríguez Zapatero dice: “Me interesan las víctimas no importa de qué sector sean”, como si hubiera sido lo mismo pelear por Franco que por la República. Pero esa explicación de la dictadura con la Teoría de los Dos Demonios resultó insuficiente frente a la demanda de una sociedad que quería justicia, la que se estaba negando a través de los

indultos y las leyes de impunidad, y reclamaba una explicación más seria. Era necesario saber por qué había venido el golpe, qué habían tenido que ver otros sectores civiles, empresariales, eclesiásticos, incluso se interrogaba —y nos seguimos interrogando— también sobre el comportamiento político de los sectores que fueron víctimas de la represión. Me interesó mucho un trabajo tuyo sobre la dificultad que existe en Europa para asociar las víctimas y los luchadores, que es lo que se supone que fueron la mayoría de aquéllas. Creo que en esto hemos avanzado mucho en Argentina desde el 2003 con las políticas de Memoria, Verdad y Justicia. El fin de la impunidad significó también un avance en el conocimiento y la comprensión de la historia reciente.

—Yo no tengo mucha familiaridad con esos debates argentinos alrededor de la Teoría de los Dos Demonios, pero siempre me pareció una especie de transferencia, en el contexto argentino, de la teoría del totalitarismo que identifica comunismo y fascismo como dos caras de la misma moneda. La violencia del estalinismo y la violencia del nazismo son cualitativamente distintas, reunir las en una misma categoría me parece desde un punto de vista historiográfico muy discutible. Pero en el caso de la Argentina, aun más, porque la teoría de los dos demonios establece una identidad entre la violencia de las organizaciones que practicaban la lucha armada y la violencia del terrorismo de Estado, dos fenómenos cuya unión en una categoría me parece epistemológicamente absurda. No soy un apologista de la lucha armada o un nostálgico, pero hay que historizar, comprender un contexto argentino y latinoamericano. Organizaciones políticas que trabajaban en una revolución popular, para movilizar la sociedad. El terror del Estado tenía una amplitud y un objetivo totalmente diferentes: aterrorizar a la sociedad para establecer un régimen autoritario y una dictadura. Entonces es una teoría que me parece que oculta más que esclarece el pasado. La violencia del Estado en el caso de la dictadura argentina quería disciplinar a la sociedad en su conjunto, imponer un régimen autoritario, pero golpeaba prioritariamente a luchadores. Recordarlos exclusivamente como víctimas de un régimen que aplastaba los derechos humanos me parece una operación cuestionable. Un niño que murió en una cámara de gas es una víctima y no se puede definir de ninguna otra manera, pero no es el caso de un militante de una organización judía de izquierda que participó en la insurrección del gueto de Varsovia. Recordarlos exclusivamente como víctimas constituye una pobre interpretación del pasado, reducido a una confrontación entre los verdugos y las víctimas, y éstas no siempre son pasivas, pueden ser sujetos políticos. Se dibuja otra tipología más compleja introduciendo la categoría de los vencidos: perseguidos por lo que hacían y no solamente por lo que eran. La memoria del Holocausto se impuso como una memoria que ignora los diferentes sujetos de la historia y habría que reintroducirlos. Mi impresión es que en la Argentina se hace un trabajo muy interesante de historización de la década de los '60 y '70, de superación de la etapa de la mera o exclusiva conmemoración, hay una necesidad ético-política de una piedad para los muertos, pero se va más allá. Hay una necesidad de comprender lo ocurrido. Me parece que en la Argentina se hace ese trabajo mucho más que en Europa con respecto al Holocausto, a la Segunda Guerra Mundial, a la resistencia.

—Sí, en el caso argentino, la Teoría de los Dos Demonios y la figura de la víctima sin más connotaciones históricas ni políticas empieza a perder vigencia a mediados de los años '90. En ese momento surgen estudios y, también obras de teatro, ficciones, películas que empiezan a problematizar la memoria de la dictadura y de las luchas populares anteriores y algunos trabajos muestran que el objetivo de la dictadura no era solamente enfrentar a la guerrilla sino desarrollar lo que podríamos llamar un proyecto de reestructuración regresiva y disciplinamiento de la sociedad. Aparecen trabajos de investigación periodística pero después también de los historiadores sobre el período de los años '70 y la dictadura y ahí nos introducimos en la discusión acerca de la relación entre historia y memoria y se plantea la pregunta acerca de si es posible hacer historia reciente. Y en el caso argentino era historia muy reciente. La obra de Pierre Nora, muy influyente entonces, planteaba una separación muy drástica entre historia y memoria: sólo se podría hacer historia de un objeto que ya se ve como absolutamente distante, congelado. Y en la Argentina estaba absolutamente presente y caliente. Sin embargo se empezó a hacer historia sobre ese período y los historiadores que empezaron a trabajar sobre los años '70 tuvieron que imponerse una tarea de reflexión crítica muy fuerte en torno de un material que era, fundamentalmente, testimonial. Y también algunos plantearon que el testimonio era subjetivo, que el testimonio no podía servir como base para el trabajo de la historia, lo cual hubiera sido muy complicado en la Argentina, porque dado que la dictadura había ocultado

las constancias de archivos –en la mayoría de los casos, hasta el día de hoy, no se han podido recuperar– la materia prima con la que se trabajaba, el insumo, eran los testimonios.

–En el caso de América latina, en la época más reciente, el estudio de las décadas de los '70 y los '80 estableció una reflexión nueva y muy fructífera sobre la relación de historia y memoria, problematizando esa dicotomía. Los investigadores empezaron a advertir que para comprender esa violencia había que utilizar a los testigos como fuentes. Raúl Hilberg, gran historiador del Holocausto, tomó la decisión de ignorar los testigos, trabajando exclusivamente archivos. Hizo un trabajo extraordinario, pero al mismo tiempo muy frío: reconstruye el Holocausto en su anatomía, en sus estructuras, pero no como proceso en el cual los protagonistas tienen su voz, su subjetividad, una manera de actuar de reaccionar, de participar. Y para hacer eso hay que introducir la memoria. E introducir la memoria no es fácil porque el testigo habla como representante de las víctimas que no tienen voz para hablar. Entonces hay como una sacralización del testigo, y entonces es difícil discutir esa versión. Pero un investigador tiene que trabajar sobre los testimonios como fuentes. Y debe verificarlas, contextualizarlas, porque tienen contradicciones: las fuentes y la memoria oral son, por su propia naturaleza, subjetivas. Como dice Primo Levi, el testigo percibe una parte muy pequeña de un proceso mucho más amplio. Pero al mismo tiempo creo que es imposible trabajar sobre esos acontecimientos sin tomar en cuenta los testigos.

–Quizás, Enzo, sería importante para contextualizar lo que venimos charlando recordar algunos aspectos de tu formación y tus primeras inquietudes. Empezaste trabajando sobre los marxistas y la cuestión judía y los dos temas resultan hoy importantes para discutir: cómo se ve la doctrina de Marx después de la llamada crisis del marxismo y la relación intelectual muy fecunda y muy particular que has establecido con el pensamiento judío de Europa central. Autores como Walter Benjamin, Adorno, Hannah Arendt, con quienes hay un diálogo importante en tus trabajos. Fuiste conocido en la Argentina por un reportaje que te hizo la revista Políticas de la Memoria, en 2005, donde afirmabas que después de lo ocurrido sólo puede pensarse en un marxismo melancólico y utópico. Esto da cuenta de que ha habido una derrota y que hay muchas cosas que cuestionar y repensar. Y por otro lado, en el descubrimiento de Benjamin en la Argentina tus libros han sido una ayuda significativa. Tu rescate del pensamiento judeoalemán no excluye una visión crítica de estos autores. Estoy pensando en Hannah Arendt, de quien destacás aportes importantes y, al mismo tiempo, criticás también su concepción sobre el totalitarismo.



–Marxismo melancólico es una definición que tomo prestada de un amigo que falleció hace poco tiempo, Daniel Bensaid. Esa definición es muy benjaminiana porque hay en la obra de Benjamin una reflexión sobre la melancolía que es también una postura epistemológica. Es la toma de conciencia del fracaso de las revoluciones. En Europa, Asia y Latinoamérica hubo revoluciones con sus particularidades políticas y culturales, estrategias muy diferentes,

pero todas tenían una filosofía de la historia como presupuesto. Una visión de la historia como marcha hacia la emancipación de la humanidad en su conjunto. Una visión teleológica, la historia con su orientación, su dirección. Y también había un modelo de revolución, un paradigma militar, la revolución es el pueblo que toma las armas para luchar y liberarse. Y esa visión global de las revoluciones y ese modelo también fracasaron. Y entonces pensar un cambio, una transformación del mundo es una necesidad. Pensar la posibilidad de una nueva utopía de cambio requiere un balance crítico de las experiencias revolucionarias del siglo XX. Ese balance se carga de una melancolía muy grande, es la memoria de los vencidos, de esos combates tan grandes, tan generosos, que movilizaron millones de seres humanos. Y hay que tratar de que esa melancolía por la derrota no se transforme en una contemplación pasiva de las catástrofes del pasado. Hay que mantener una perspectiva de transformación, de innovación, de invención, de imaginación utópica. Una tradición de pensamiento crítico, marginal al siglo XX, ahora toma una importancia muy grande. La Escuela de Frankfurt participa de esa aventura del marxismo en el siglo XX, pero en una perspectiva marginal, herética, dialéctica, que no acepta esa visión teleológica de la historia. Benjamin tiene una sensibilidad muy grande con respecto a los vencidos de la historia, mucho más preocupado por guardar las memorias de los vencidos que por celebrar los éxitos de los vencedores.

–La concepción hoy dominante sobre el Holocausto no ofrece explicaciones históricas muy claras de cómo pudo producirse. Esas explicaciones seguramente deben buscarse en las crisis del Viejo Mundo pero también en los ejercicios de poder y de violencia que las naciones europeas hicieron en sus colonias. Los campos de exterminio aparecen antes en el mundo colonial que en Europa. Es interesante que hayas integrado el colonialismo entre los antecedentes de la violencia nazi. Algo que no ha sido común entre los pensadores europeos.

–Latinoamérica puede jugar un papel de transmisión muy importante, porque creo que el peso de la derrota es mucho más fuerte en Europa que aquí. En ningún lado se resiste al neoliberalismo como en América latina. Hay que reconocer el fin del eurocentrismo, Europa hace mucho comprendió que no es más el centro del mundo y, desde un punto de vista geopolítico y económico, la provincialización de Europa ocurrió hace décadas. Pero todavía siguió pensándose culturalmente, intelectualmente, como el centro del mundo. En cuanto a la inteligencia judía de Europa central, fue una cuña del pensamiento crítico, de vanguardia, porque esa inteligencia estaba profundamente integrada en las sociedades, en las culturas europeas y al mismo tiempo tenía una posición marginal, por causa del antisemitismo, de la estigmatización. El encuentro entre los judíos y el marxismo se hizo en ese contexto. Después de la Segunda Guerra Mundial, el antisemitismo declinó y ésta es una muy buena cosa. Europa se liberó de ese demonio que la había impregnado por siglos. Pero la inteligencia judía, todavía poderosa, no es más empujada hacia la revolución, la crítica, el anticonformismo. El siglo que fue en su primera mitad de Trotsky, la figura simbólica de la revolución, se vuelve en la segunda mitad el siglo de Kissinger, el estratega de la contrarrevolución. Existe, por supuesto, una tradición de pensamiento crítico judío, en la Argentina, es una tradición que se perpetúa, a pesar de que las condiciones históricas que la generaron no existen más.

–Enzo, estamos en el Centro Cultural de la Memoria, y aquí se hacen trabajos de reflexión, de investigación, de estudio, pero también abordajes creativos, artísticos, literarios, en relación con los temas de la memoria, del horror. Y esto, necesariamente, nos ubica en un gran debate que se dio en Europa. Esta idea del Holocausto como algo inefable, de lo que no se puede o no se debe hablar, que no se puede representar, que no justifica o legitima abordajes artísticos, o literarios. Y que entonces tampoco se puede explicar. Aquí en la Argentina también hubo algunas resistencia a la idea de que se podía hacer por ejemplo ficciones sobre la dictadura y también se discutió en torno de la creación de nuestro Centro Cultural. De alguna manera, estas discusiones son tributarias de la discusión europea que llegó a afirmaciones tremendas, como aquella frase de Adorno “no se puede hacer poesía después de Auschwitz” –que él mismo relativizó después– o la de Claude Lanzmann, que hace una película monumental sobre la Shoá y después dice que no hay nada que explicar, no hay ningún para qué que tenga sentido plantearse. Esta es una discusión que no está del todo agotada en la medida en que subsiste esta idea del Holocausto como fenómeno único que no podría compararse, y si no puede compararse no se puede estudiar, no se puede pensar.

–Esos son planteamientos que yo critico porque me parece una forma de oscurantismo. Y desde un punto de vista pedagógico son aberraciones, ¿cómo explicar a los niños que hay que recordar un acontecimiento que no se puede explicar? El Holocausto como acontecimiento impensable, irrepresentable, inexplicable, normativamente incomprensible. Curiosamente, muy pocos acontecimientos han sido objeto de tantas representaciones de todo tipo, literario, fotográfico, cinematográfico, plástico. Hay también que contextualizar el aforismo de Adorno, lo que quería decir no era que no se puede escribir una poesía después de Auschwitz, sino que no se puede más escribir poemas como se hacía antes. El Holocausto marca un corte en la cultura. Y la cultura no puede seguir, no puede producir obras de arte sin expresar esa herida que el Holocausto produjo en el cuerpo, en este caso de Europa. La mirada de Adorno era más universal, el Holocausto como metáfora de las violencias del siglo en su conjunto.

–Un episodio por grave o importante que fuera y por tremenda que haya sido su influencia en la historia y la cultura universal, como es el caso del Holocausto, no puede dejar de ser comparable con otros.

–La memoria del Holocausto no puede simplemente ser el paradigma con respecto al cual las otras memorias de violencias o de traumas puedan definirse. Hay que dialogar con otras experiencias que pueden tener el mismo papel en otros contextos. Ese discurso sobre el carácter irrepresentable coexiste hoy con la apropiación del Holocausto por Hollywood, es una paradoja. Entonces hay que salir de ese discurso, que es estéril. Para comprender el Holocausto hay que compararlo y abandonar una visión teológica, religiosa, de la memoria. Por supuesto es necesario comparar las violencias del nazismo y del stalinismo. Esas violencias no se pueden explicar separadas una de otra, pero al mismo tiempo las diferencias son muy grandes, desde las ideologías que las inspiran, las víctimas y los enemigos que eligen, las estructuras, los sistemas de poder. La comparación para ser fructífera tiene que destacar las afinidades y las diferencias. Y la categoría del totalitarismo aplasta todas las diferencias. Por supuesto se puede comparar la violencia de la dictadura militar en Argentina con la violencia del nazismo, y eso explicaría también las diferencias profundas que existen entre esos dos tipos de violencias.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/subnotas/226055-64499-2013-08-05.html>

DESAPARECE UN “COMUNISTA TORY”

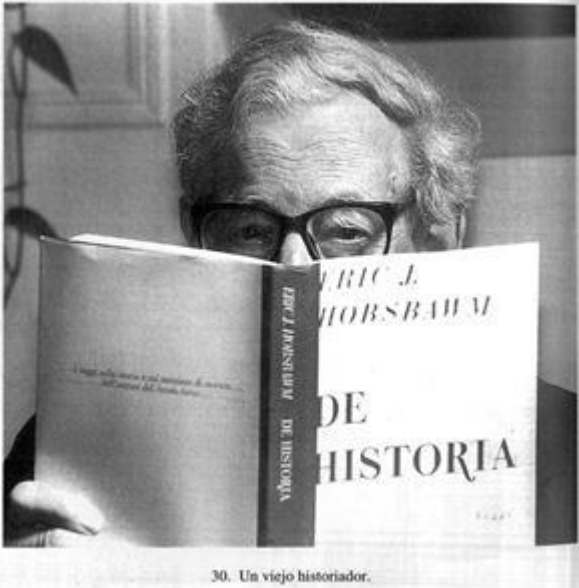
El Siglo de Hobsbawm

ENZO TRAVERSO

Jueves 4 de octubre de 2012

[El 1 de octubre murió el historiador Eric J. Hobsbawm a la edad de 95 años. Nacido en Alejandría, en una familia judía, en 1917 -año de la revolución rusa- E.J. Hobsbawm, que creció en Viena y Berlín, donde se afilió al Partido Comunista a la edad de 15 años, y conoció el ascenso del nazismo. Una experiencia que como él mismo reconoce le marcó fuertemente. Emigró a Gran Bretaña donde militó en el Partido Comunista británico desde 1936 hasta su disolución en 1991. Entre sus obras destaca la tetralogía: La era de la revolución, 1789-1848; La era del capital, 1848-1875; La era del imperio, 1875-1914 y Historia del siglo XX, 1914-1991. Su obra no se puede deslindar de su adhesión al PC: justificó la invasión de Hungría en 1956 y escamoteó el papel desempeñado por el PCE, la URSS y el Comintern en la revolución española. A continuación reproducimos un artículo de Enzo Traverso, publicado en 2009 que, con ocasión de la edición en francés de su libro “L’Empire, la démocratie et le terrorisme”, analiza el trabajo de Hobsbawm como historiador.]

No cabe duda de que Eric John Hobsbawm es actualmente el historiador más leído del mundo. Esta notoriedad arranca sobre todo del éxito planetario de la Historia del siglo XX, la era de los extremos, su historia del «corto» siglo XX./1 Anteriormente ocupaba ya, desde luego, un lugar de primer plano en la historiografía internacional, pero la publicación de esta obra le ha permitido conquistar un público mucho más vasto. Ninguna nueva interpretación del mundo contemporáneo podrá sustraerse a una confrontación con la suya, que se ha convertido en canónica. Pero esta constatación lleva implícita una paradoja, pues el siglo XX finalizó en una atmósfera de



30. Un viejo historiador.

restauración intelectual y política y fue despedido en medio de un alboroto mediático que anunciaba el triunfo definitivo de la sociedad de mercado y del liberalismo. Hobsbawm, en cambio, no escondía sus simpatías por el comunismo, el gran perdedor de la Guerra Fría, ni su adhesión a una concepción de la historia de inspiración marxista. El éxito de su libro era una nota discordante, introducía una fisura en el consenso liberal en torno a una visión del capitalismo que lo presenta como un orden natural sin alternativa/2. Esto es particularmente cierto en el caso de Francia, país en el que el libro de Hobsbawm sólo llegó a las librerías, gracias a un editor belga, cinco años después de su edición inglesa original y después de haber sido traducido a más de una veintena de lenguas. En 1997 Pierre Nora explicaba en *Le Débat* que una obra como ésta, anacrónica e inspirada en una ideología de otra época, no sería rentable para un editor, razón por la que había decidido rechazarla en la colección que dirigía en Gallimard./3 Pocas

veces un editor e intelectual se habrá equivocado tanto al formular un pronóstico, pero ¿cómo habría podido acertar Nora si partía del postulado según el cual la sensibilidad de los lectores se corresponde perfectamente con la acogida entusiasta dispensada por los medios de comunicación a *El pasado de una ilusión* de François Furet (1995) y al *Libro negro del comunismo* de Stéphane Courtois (1997)?

Una Tetralogía

La Historia del siglo XX es el último volumen de una tetralogía. Sigue a tres obras dedicadas a la historia del siglo XIX aparecidas entre 1962 y 1987. La primera analiza las transformaciones sociales y políticas que acompañaron a la transición del Antiguo Régimen a la Europa burguesa (La era de las revoluciones, 1789-1848). La segunda se centra en la época de esplendor del capitalismo industrial y la consolidación de la burguesía como clase dominante (La era del capital, 1848-1875). La tercera estudia el advenimiento del imperialismo y finaliza con la aparición de los conflictos entre las grandes potencias que fracturaron el "concierto europeo" y sentaron las premisas de su estallido (La era del imperialismo, 1875-1914). La redacción de estas obras no había obedecido a ningún plan previo. Surgieron al hilo del tiempo, bajo el estímulo de los editores y como producto de la evolución de las investigaciones del propio Hobsbawm.

La trayectoria historiográfica de Hobsbawm es la de un especialista en el siglo XX. En 1952 fundó, con Edward P. Thompson y Christopher Hill, la revista *Past and Present*, una tentativa de síntesis entre el marxismo y la escuela de *Annales*. Dedicó considerable atención a la historia social de las clases trabajadoras y de las revueltas campesinas en la época de la Revolución industrial. El marxismo y la formación del movimiento obrero se situaron en el centro de sus intereses. Hobsbawm conjugaba las grandes síntesis con investigaciones pioneras. De factura más clásica y escritas en un lenguaje accesible al gran público, esas grandes síntesis no construyen nuevos objetos de investigación ni socavan los enfoques historiográficos tradicionales, pero dibujan un vasto fresco del siglo XIX que ilumina, desde una amplia perspectiva, las fuerzas sociales en presencia. Existe una cierta distancia entre el historiador de los luditas y de la resistencia campesina a los cerramientos de tierras en el campo inglés, y el de las grandes síntesis sobre las "revoluciones burguesas" y el advenimiento del capitalismo industrial. Esta distancia no

será superada por el último volumen de la tetralogía, prisionero de una tendencia que él ha reprochado siempre a la historiografía tradicional del movimiento obrero: observar la historia "por arriba" sin fijarse en lo que pensaban las gentes corrientes, los actores situados "abajo" /4.

Hobsbawm concibió el proyecto de una historia del siglo XX tras la caída del muro de Berlín. Fue de los primeros en interpretar aquel acontecimiento como el signo de una mutación que no solo ponía fin a la Guerra Fría sino que, a una escala más vasta, clausuraba un siglo. Nació entonces la idea de un siglo XX "corto" encuadrado entre las dos grandes inflexiones de la historia europea, la Primera Guerra Mundial y el hundimiento del socialismo real, que se oponía a un siglo XIX "largo" que iría de la Revolución francesa a las trincheras de 1914. Si la guerra fue la auténtica matriz del siglo XX, la revolución bolchevique y el comunismo le dieron un perfil específico. Hobsbawm lo sitúa entero bajo el signo de Octubre de 1917. El agotamiento de la trayectoria de la URSS, al final de un prolongado declive, señala su conclusión.

Hobsbawm, nacido en Alejandría en 1917 de padre inglés y madre austriaca, se define como un retoño de dos pilares de la Europa del siglo XIX: el Imperio británico y el Imperio austro-húngaro. Se hizo comunista en Berlín, en 1932, a la edad de quince años. Esta opción no sería abandonada en el curso de las décadas siguientes, en las que estudiaría primero, y luego enseñaría en las mejores universidades británicas. El siglo XX ha sido su vida y admite, con toda honestidad, su dificultad para disociar historia y autobiografía. A contracorriente de una ilusoria neutralidad axiológica, nuestro autor declara con claridad, ya en las primeras páginas del libro, su condición de "espectador comprometido": "no parece probable que quien haya vivido durante este siglo extraordinario pueda abstenerse de expresar un juicio. La dificultad estriba en comprender" (pág. 15).

El impacto de la Historia del siglo XX fue tanto más fuerte en la medida que, al finalizar así su tetralogía, Hobsbawm validaba o ratificaba una inflexión en nuestra percepción del pasado. Procedía a historiar una época que se había considerado hasta ese momento como presente vivido y que ahora se percibía ya como cumplida, pasada, clausurada, en una palabra: como historia. La Guerra Fría salía de las crónicas de actualidad y se convertía en objeto de una narración histórica que la situaba en una secuencia más amplia, que se remontaba a 1914. La idea del siglo XX "corto" entraría en la esfera pública, y posteriormente en la percepción común de las gentes.

La visión de un siglo XIX "largo" no es nueva. En La gran transformación (1944) Karl Polanyi dibujó ya el perfil de una "paz de los cien años" que se extendía desde el Congreso de Viena, al final de las guerras napoleónicas, hasta el atentado de Sarajevo de 1914 /5. El siglo XIX, que se construyó sobre el equilibrio internacional entre las grandes potencias con Metternich como arquitecto, fue escenario de la eclosión de las instituciones liberales y de un gigantesco crecimiento económico, basado en la estructuración de los mercados nacionales, que se consolidaría con la adopción del patrón oro (gold standard). Por su parte, Arno J. Mayer caracterizó al siglo XIX como una época de "persistencia del Antiguo Régimen". En el plano económico la burguesía ya era la clase dominante, pero su mentalidad y su estilo de vida denotaban su sumisión a los modelos aristocráticos que -con la excepción de algunos escasos regímenes republicanos, como Francia después de 1870- seguían siendo claramente premodernos. En 1914, una segunda Guerra de los Treinta Años ponía fin a la agonía secular de este Antiguo Régimen prorrogado /6. Hobsbawm parece llegar a conclusiones análogas. En el primer volumen de su tetralogía definía a la "gran burguesía" de la industria y las finanzas como la «clase dominante» de la Europa del siglo XIX /7. Luego, en el segundo volumen, matiza su análisis y subraya que en la mayor parte de países la burguesía no ejercía el poder político, sino tan solo una "hegemonía" social, si bien el capitalismo era reconocido como la forma insustituible del desarrollo económico/8. Esta distinción o separación entre dominación social burguesa y poder político aristocrático -a la que se hace referencia pero sin entrar en una explicación más profunda- constituye sin duda, como han subrayado algunos críticos, la principal limitación de los tres primeros volúmenes de la tetralogía /9. Este hiato inexplorado entre hegemonía social burguesa y "persistencia del Antiguo Régimen", por lo demás, pone también en cuestión una determinada concepción marxista tradicional de las "revoluciones burguesas", entre 1789 y 1848, cuya crítica más fecunda quedará en manos de otros investigadores /10.

El "largo siglo XIX" dibujado por Hobsbawm es escenario de una gran transformación del mundo de la que Europa, en el apogeo del imperialismo, fue a la vez centro y motor. Todas las corrientes políticas aceptaban su misión civilizadora, encarnada en una raza y una cultura "superiores". La idea de progreso -un progreso moral y material ilustrado por las conquistas de la ciencia, el aumento incesante de la producción y la expansión de los ferrocarriles que unían a la totalidad de las grandes metrópolis del continente y que en América iban de costa a costa- pasó a ser un artículo de fe inamovible, que no se apoyaba ya en las potencialidades de la razón, sino en las fuerzas objetivas e irresistibles de la sociedad. Las páginas más poderosas de la Historia del siglo XX son las del primer capítulo, en las que Hobsbawm describe el comienzo del siglo XX en un clima apocalíptico que literalmente acaba con todas las certezas de una era anterior de paz y prosperidad. El nuevo siglo se abre como una "era de las catástrofes" (1914-1945) marcada por dos guerras totales devastadoras y aniquiladoras: tres decenios en los que Europa asistió a la destrucción de su economía y sus instituciones políticas. Enfrentado al desafío de la revolución bolchevique, parecía que el tiempo del capitalismo se había acabado, mientras que las instituciones liberales eran como vestigios de una época pretérita pues se descomponían a ojos vista, a veces sin ofrecer la mínima resistencia, ante el avance de los fascismos y las dictaduras militares en Italia, Alemania, Austria, Portugal, España y en numerosos países de Europa central. El progreso se reveló ilusorio. Europa había dejado de ser el centro del mundo. La Sociedad de Naciones, el nuevo encargado de mantener en pie el esquema, era impotente, estaba marcada por la inmovilidad. En comparación con estos tres decenios catastróficos, los de la posguerra -"la edad de oro" (1945-1973) y "el derrumbamiento" (1973-1989)- parecen dos momentos distintos de una sola y misma época que coincide con la historia de la Guerra Fría. La edad de oro es la de los Treinta Gloriosos, con la difusión del fordismo, la expansión del consumo de masas y el advenimiento de una prosperidad generalizada aparentemente inagotable. El derrumbamiento (landslide) comienza con la crisis del petróleo en 1973 que pone fin al boom económico y prosigue con una prolongada onda recesiva. En el Este se anuncia con la guerra de Afganistán (1978) que presagia la crisis del sistema soviético y lo acompaña hasta su descomposición. El derrumbamiento viene después de la descolonización -entre la independencia de la India (1947) y la guerra del Vietnam (1960-1975)- durante la cual la marea de los movimientos de liberación nacional y de las revoluciones antiimperialistas se entremezcla con el conflicto entre las grandes potencias.

Eurocentrismo

La periodización que propone Hobsbawm es la fuerza de su tetralogía y a la vez revela sus límites. El volumen dedicado a las "revoluciones burguesas" pasa muy por encima de las guerras de liberación en América Latina durante la década de 1820. El siguiente describe la guerra civil norteamericana pero da un tratamiento muy superficial a la revuelta Taiping, el mayor movimiento social del siglo XIX que afectó profundamente a China entre 1851 y 1864. Precisamente el último volumen, al restituir el perfil de un siglo globalizado, muestra el carácter problemático del eurocentrismo o en todo caso del occidentocentrismo que impregna toda la obra. Las demarcaciones históricas seleccionadas por Hobsbawm no son generalizables. ¿Es legítimo considerar 1789 o 1914 como grandes inflexiones o virajes en la historia de África? El Congreso de Berlín (1884) y los años de la descolonización (1960) serían, sin asomo de duda, mojones más pertinentes. Vistas desde Asia, las grandes rupturas del siglo XX -la independencia de la India (1947), la Revolución china (1949), la guerra de Corea (1950-1953), la guerra de Vietnam (1960-1975)- no coinciden necesariamente con las de la historia europea. La Revolución china de 1949 transformó en profundidad las estructuras sociales y las condiciones de vida de una porción de humanidad considerablemente más vasta que Europa, pero los decenios comprendidos entre 1945 y 1973 -marcados por la guerra civil, el "Gran Salto Adelante" y la Revolución Cultural- no fueron ninguna "edad de oro" para los habitantes de ese inmenso país. En el transcurso de este mismo periodo, los vietnamitas y los camboyanos sufrieron bombardeos más intensos que los que devastaron Europa en la Segunda Guerra Mundial, los coreanos conocieron los horrores de una guerra civil y dos dictaduras militares, mientras que los indonesios sufrieron un golpe de estado anticomunista de dimensiones literalmente exterminadoras (500.000 víctimas). Tan solo Japón vivió una época de libertad y prosperidad comparable a la "edad de oro" del mundo occidental. América Latina, por su parte, si bien acusó el impacto de 1789 -Toussaint Louverture y Simón Bolívar fueron hijos de la Revolución francesa en el continente- quedó, no obstante, al margen de las guerras mundiales del siglo XX. Conoció

dos grandes revoluciones -la mexicana (1910-1917) y la cubana (1959)- y su era de la catástrofe se sitúa más bien entre principios de la década de 1970 y final de los años 1980, cuando el continente se vio dominado por dictaduras militares sangrientas, ya no populistas y desarrollistas, sino neoliberales y terriblemente represivas.

Aunque rechaza toda actitud condescendiente y etnocéntrica con respecto a los países "atrasados y pobres", Hobsbawm postula su subalternidad como una obviedad que evoca por momentos la tesis clásica de Engels (de origen hegeliano) sobre los "pueblos sin historia" /11. A sus ojos, estos países han conocido una dinámica "derivada, no original". Su historia se reduciría esencialmente a las tentativas de sus élites "de imitar el modelo del que Occidente fue pionero", es decir, el desarrollo industrial y tecnocientífico, "en una variante capitalista o socialista". Con un argumento similar, Hobsbawm parece justificar el culto a la personalidad instaurado por Stalin en la URSS, considerándolo bien adaptado a una población campesina cuya mentalidad correspondería a la de las plebes occidentales del siglo XI. Estos pasajes relativizan considerablemente el alcance de las revoluciones coloniales, que describe como rupturas efímeras y limitadas. En el fondo, la Historia el siglo XX no percibe en la revuelta de los pueblos colonizados y su transformación en sujeto político en la escena mundial un aspecto capi- tal de la historia del siglo XX.

Esta constatación remite a la distancia subrayada anteriormente entre dos Hobsbawm: de una parte el historiador social que se interesa por los "de abajo" y recupera su voz y, de otra, el autor de las grandes síntesis históricas en las que las clases subalternas vuelven a ser una masa anónima. Sin embargo, el autor de la Historia el siglo XX es el mismo que escribió *Rebeldes primitivos* (1959) y *Bandidos* (1969), para quien la adquisición de conciencia política por los campesinos del mundo colonial "ha hecho de nuestro siglo el más revolucionario de la historia" /12. Los representantes de los subaltern studies, especialmente Ranahit Guha, han reprochado a su colega británico que considere las luchas campesinas básicamente como "prepolíticas" a causa de su carácter "improvisado, arcaico y espontáneo", criticando que sea incapaz de captar la dimensión profundamente política, si bien irreducible a los códigos ideológicos del mundo occidental, de esos movimientos /13. Esta crítica es aplicable, desde luego, más a su tetralogía que a sus estudios de historia social. Según Edward Said, esta representación de las sociedades no occidentales como lugar de una historia "derivada, no original" es un "punto ciego" (blindspot) del todo sorprendente en un investigador que se ha distinguido por haber criticado el eurocentrismo de la historiografía tradicional y estudiado "la invención de las tradiciones" /14.

En una respuesta a sus críticos, Hobsbawm reconoce el enfoque eurocéntrico de su libro, afirmando que su tentativa de "representar un siglo complicado" no es incompatible con otras interpretaciones y otras periodizaciones o delimitaciones históricas /15. No faltan los ejemplos en este sentido. En 1994 Giovanni Arrighi publicaba *El largo siglo XX*, una obra que se inspira a la vez en Marx y Braudel y que propone una nueva periodización de la historia del capitalismo. Propone considerar cuatro siglos "largos" que se extenderían a lo largo de 600 años y que corresponden a diferentes «ciclos sistémicos de acumulación», aunque susceptibles de superponerse unos a otros: un siglo genovés (1340-1630), un siglo holandés (1560-1780), un siglo británico (1740-1930) y, en fin, un siglo americano (1870-1990). Este último, que se esboza con posterioridad a la guerra civil, alcanza el apogeo con la industrialización del Nuevo Mundo y se deshinchía en los años 1980, cuando el fordismo se vio reemplazado por una economía globalizada y financiarizada. Según Arrighi, actualmente hemos entrado en un siglo XXI "chino", es decir, en un nuevo ciclo sistémico de acumulación cuyo centro de gravedad se sitúa tendencialmente en el Lejano Oriente.

Michael Hardt y Toni Negri, por su parte, han teorizado el advenimiento del "Imperio": un nuevo sistema de poder sin centro territorial, cualitativamente distinto de los antiguos imperialismos basados en el expansionismo de los estados más allá de sus fronteras. Mientras que el imperialismo clásico se apoyaba en un capitalismo de tipo fordista (la producción industrial en serie) y promovía formas de dominación de índole disciplinaria (la prisión, el campo de concentración, la fábrica), el Imperio desarrolla redes de comunicación a las que corresponde una "sociedad de control", es decir, una forma de "biopoder", en sentido de Michel Foucault, perfectamente compatible con la ideología de los derechos humanos y la formas externas de la democracia representativa. Falta

saber si este "Imperio" es una tendencia o un sistema ya consolidado que habría convertido a los estados nacionales en piezas de museo. Diversos autores parecen dudar de esto último y el debate está lejos de haberse zanjado /16.

En su obra, *L'Empire, la démocratie et le terrorisme*, Hobsbawm vuelve sobre la historia de los imperios para concluir que su época ha quedado definitivamente atrás. Estados Unidos dispone de una potencia militar aplastante, pero no está en condiciones de imponer su dominación sobre el resto del planeta. No representa el núcleo de un nuevo orden mundial comparable a la Pax Britannica del siglo XIX, y puede decirse que hemos entrado en "una forma profundamente inestable de desorden global tanto a escala internacional como en el interior de los estados" /17.

Adoptando una perspectiva contemporánea, el siglo XX podría aparecer también como un "siglo-mundo". El historiador italiano Marcello Flores data el comienzo en 1900, año que marca simbólicamente una triple mutación. En Viena Freud publica *La interpretación de los sueños*, obra inaugural del psicoanálisis: en los prolegómenos del capitalismo fordista, el mundo burgués opera un repliegue a su interioridad análogo a la "ascesis intramundana" que según Weber la reforma protestante puso al servicio del capitalismo naciente. En África del Sur la guerra de los bóers da lugar a las primeras formas de campos de concentración, con alambradas y barracones para el internamiento de civiles. Este dispositivo de organización y gestión de la violencia proyectará su sombra sobre todo el siglo XX. En China, en fin, la revuelta de los Boxers [1899-1901] fue sofocada por la primera intervención de las grandes potencias coaligadas (Alemania, Gran Bretaña, Francia, Italia, Austria-Hungría, Rusia, Estados Unidos y Japón). Luego vendrían otras muchas expediciones (punitivas, "humanitarias", "pacificadoras", etc.). Según Flores el siglo XX es la era del occidentalismo, que comporta la expansión a escala planetaria del sistema de valores, los códigos culturales y los modos de vida occidentales. Desde este punto de vista el siglo XX prosigue, no se ha agotado, si bien hoy se ve confrontado con nuevos desafíos.

En un pasaje impactante de *La Historia del siglo XX* Hobsbawm escribe que para el 80 por ciento de la humanidad la Edad Media finalizó súbitamente en los años 1950. A partir de aquella inflexión vivimos en un mundo en el que el desarrollo de los medios de comunicación ha suprimido las distancias, la agricultura ya no es la fuente principal de riqueza y la mayoría de la población habita en áreas urbanas. Esto constituye una verdadera revolución, escribe, que ha cerrado de golpe diez mil años de historia: el ciclo iniciado con la difusión de la agricultura sedentaria /18.

Traducida esta observación en términos historiográficos significa que si se adopta la historia del consumo en vez de la historia política como línea de demarcación fundamental el siglo XX podría tomar una coloración muy diferente. Entre 1910 y 1950 las condiciones de vida de los europeos permanecieron sustancialmente inalteradas. La gran mayoría vivía en casas sin cuarto de baño y gastaba la mayor parte de sus ingresos en alimentación. En 1970, en cambio, ya era normal vivir en un apartamento provisto de calefacción central, teléfono, frigorífico, lavadora y televisión, sin olvidar un vehículo en el garaje (lo que constituía el lote completo de los obreros de las fábricas Ford de Detroit desde la década de 1930) /19. Es decir, que son posibles otras delimitaciones históricas. Esto no pone en tela de juicio la perspectiva elegida por Hobsbawm, pero indica que su periodización no tiene nada de normativo.

Comunismo

El hilo rojo que atraviesa la Historia del siglo XX es la trayectoria del comunismo, por lo que resulta prácticamente inevitable la comparación con El pasado de una ilusión de Furet(1995). Hobsbawm no ha visto nunca en François Furet un gran historiador. Furet aparece a sus ojos, en el fondo, como un epígono del conservador Alfred Cobban. En realidad, el auténtico objetivo de la interpretación liberal de 1789 ha sido siempre 1917. Furet lo puso claramente de manifiesto en un panfleto de una rara violencia polémica como *Pensar la revolución francesa* (1978), y su último balance de la historia del comunismo no era, para Hobsbawm, sino "un producto tardío de la época de la guerra fría" /20.

Si El pasado de una ilusión no disimula la altanería del vencedor, se nota mucho que la Historia del siglo XX está escrito por un perdedor que no reniega de su lucha. Contrariamente al parecer de muchos comentaristas, entiendo que la melancolía -sedimento de todo un siglo de batallas perdidas- está muy presente en las páginas de Hobsbawm, pero no en las de Furet, de la misma manera que, guardando todas las distancias, Walter Benjamín la pudo entrever en el viejo Blanqui, pero no en Tocqueville. Furet dedica su obra al advenimiento, ascenso y caída del comunismo; Hobsbawm estudia también la crisis y el renacimiento del capitalismo. Tras el colapso de la Europa liberal en 1914, el capitalismo tuvo que enfrentarse al desafío de la revolución de Octubre y a una crisis planetaria en 1929. Durante los años de entreguerras su porvenir parecía bastante incierto. Keynes, el más brillante y original de sus terapeutas, lo consideraba históricamente condenado y sin embargo el capitalismo conoció un relanzamiento espectacular después de 1945, hasta su victoria en 1991.

La comedia y la tragedia, dos estructuras narrativas clásicas, serán según el politólogo noruego Torbjorn L. Knutsen, el trasfondo de los libros de Furet y Hobsbawm, que este estudioso ha sometido a un análisis comparado /21. Ambos explican la misma historia, con los mismos actores, pero la distribución de los papeles y el tono del relat son considerablemente distintos. El pasado de una ilusión se atiene a las reglas de la comedia. Pone en escena las desventuras de una familia liberal que vive en perfecta armonía pero cuya existencia se ve súbitamente perturbada por una enojosa serie de imprevistos, equívocos y catástrofes. Por un instante todo parece en cuestión. Aparecen personajes malvados, con los rasgos del fascista y del comunista, que ejercen una influencia corruptora sobre jóvenes almas inocentes. Pero los malvados son finalmente desenmascarados y su seducción totalitaria deja de funcionar. Una vez disipado el equívoco, todo vuelve a estar en orden y la comedia acaba con un happy end tranquilizador. Lejos de ser "un destino providencial de la humanidad", escribe Furet, el fascismo y el comunismo no fueron más que "episodios breves, encapsulados entre aquello que pretendieron destruir": la democracia liberal /22. Como conclusión de su libro, nos quiere "condenados a vivir en el mundo en que vivimos", el mundo del capitalismo liberal, cuyas fronteras están definidas por "los derechos humanos y el mercado" /23. Pero esta "condena" le parece un destino providencial que da a su obra una coloración apologética y teleológica a la vez.

Hobsbawm, por su parte, ha escrito una tragedia. La esperanza liberadora del comunismo ha atravesado el siglo como un meteorito. Su objetivo no era la destrucción de la democracia, sino la instauración de la igualdad, la inversión de la pirámide social, que los oprimidos y explotados tomaran el destino en sus manos. La revolución de Octubre -un sueño que "vive todavía en mí", afirma en su autobiografía- /24 transformó esta esperanza de liberación en una "utopía concreta". La esperanza, encarnada en el Estado soviético, conoció en una primera fase un ascenso espectacular, al que siguió un prolongado declive, cuando su fuerza propulsora se agotó, hasta llegar a la caída final. El socialismo soviético fue espantoso. Hobsbawm lo reconoce sin vacilación, pero piensa que no había alternativa. "La tragedia de la revolución de Octubre -escribe- es precisamente no haber podido producir sino un socialismo autoritario, implacable y brutal". Su fracaso estaba inscrito en sus premisas, es verdad, pero esta constatación no lo convierte en una aberración histórica. Hobsbawm no comparte la opinión de Furet, para quien la revolución de Octubre, a semejanza de la Revolución francesa, no fue sino un despropósito que podría haberse evitado. El comunismo no podía sino fracasar, pero aun así cumplió una función necesaria. Su vocación era sacrificial. "El resultado más perdurable de la revolución de Octubre, cuyo objetivo era abatir a escala mundial el capitalismo", escribe Hobsbawm en la Historia del siglo XX, "fue salvar a su adversario, tanto en la guerra como en la paz, incitándolo, después de la Segunda Guerra Mundial, a reformarse". Lo salvó en Stalingrado, pagando el precio más alto en la resistencia contra el nazismo. Y además lo forzó a transformarse, pues no es en absoluto seguro que en ausencia del desafío que representaba la URSS el capitalismo hubiera pasado por el New Deal y el Estado de Bienestar, ni que el liberalismo hubiera aceptado finalmente el sufragio universal y la democracia (esta última en modo alguno es «idéntica» al liberalismo, ni filosófica ni históricamente, contrariamente a lo que indica el axioma de Furet). Pero la victoria del capital no incita desde luego al optimismo. Más bien parece evocar el Ángel de la Historia de Walter Benjamín, citado de pasada por Hobsbawm, que veía el pasado como una montaña de escombros.

Furet escribe una apología autosatisfecha del capitalismo liberal; Hobsbawm, una apología melancólica del comunismo. Desde este punto de vista, ambos son discutibles. El balance del socialismo real que establece Hobsbawm es, en muchos aspectos, implacable. Considera un grave error la fundación de la Internacional Comunista en 1919, que dividió para siempre al movimiento obrero internacional. Reconoce también, a posteriori, la lucidez del filósofo menchevique Plejanov, para el que una revolución comunista en la Rusia de los zares sólo podía producir "un imperio chino teñido de rojo". Traza un retrato más bien severo de Stalin: "un autócrata de una ferocidad, una crueldad y una ausencia de escrúpulos extraordinarias, por no decir únicas". Pero se apresura a añadir que en las condiciones de la URSS de las décadas de 1920 y 1930, no se habría podido llevar a cabo ninguna política de industrialización y de modernización sin violencia ni coerción. El estalinismo era, por tanto, inevitable. El pueblo soviético pagó un alto coste, pero aceptó a Stalin como guía legítimo, a semejanza de Churchill, que en 1940 obtuvo el apoyo de los británicos prometiéndoles "sangre, sudor y lágrimas".

El estalinismo fue el producto de un repliegue sobre sí misma de la Revolución rusa, aislada después de la derrota de las tentativas revolucionarias en Europa central, rodeada por un entorno capitalista hostil y, sobre todo, enfrentada a partir de 1933 a la amenaza nazi. Hobsbawm compara el universalismo de la revolución de Octubre con el de la Revolución francesa. Describe su influencia y su difusión como la fuerza magnética de una "religión secular" que le recuerda al Islam de los orígenes, de los siglos VII y VIII /25. De esta «religión secular», Hobsbawm no ha sido nunca un creyente ingenuo o ciego, pero sí, ciertamente, un discípulo fiel, incluyendo aquellos casos en los que sus dogmas se han revelado engañosos. Fue uno de los poquísimos representantes de la historiografía marxista británica que no abandonó el Partido Comunista en 1956 /26. Su mirada complaciente con respecto al estalinismo recuerda a otro gran historiador, Isaac Deutscher, que veía en Stalin una especie de combinación de Lenin e Iván el Terrible, a la manera de Napoleón, que sintetizó en su persona la Revolución francesa y el absolutismo del Rey Sol /27. Deutscher alimentaba la ilusión de una posible autorreforma del sistema soviético, mientras que Hobsbawm lo justifica después de su caída. No podía sino fracasar, pero había que creer en él. En noviembre de 2006 Hobsbawm se lanzaba aún a una justificación de la represión soviética en Hungría en 1956, e incluso a una apología de János Kádár /28. Más que la ventaja epistemológica inherente a la visión del vencido, según la fórmula de Reinhart Koselleck, este balance revela, como indica Perry Anderson, una dimensión consolatoria /29.

Barbarie

El siglo XX que retrata Hobsbawm es en realidad un díptico en el que la Segunda Guerra Mundial marca la partición de aguas. La presenta como una "guerra civil ideológica internacional" en la que, más allá de los estados y los ejércitos, se enfrentaban ideologías, visiones del mundo, modelos de civilización. En un estudio paralelo a la Historia del siglo XX sitúa el núcleo profundo de esta contienda en el enfrentamiento entre la Ilustración y la Contra-ilustración, una encarnada por la coalición de las democracias occidentales y el comunismo soviético, la otra por el nazismo y sus aliados. Fue el conjunto de los "valores heredados del siglo XVIII" lo que impidió al mundo "sumirse en las tinieblas" /30. Contrariamente a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, Hobsbawm no llega al punto de identificar las raíces de la barbarie en la civilización misma, una civilización que habría transmutado el racionalismo emancipador de las Luces en la racionalidad instrumental ciega y dominante del totalitarismo. La antinomia absoluta entre civilización y barbarie por la que apuesta -y no es casual que cite El asalto a la razón de Georg Lukács (1953)- le lleva más bien a rechazar el concepto de totalitarismo. El pacto de no agresión germano-soviético del verano de 1939, lejos de revelar la identidad del nazismo y el comunismo, no fue sino un paréntesis efímero, oportunista y contra-natura. "Si las similitudes entre los sistemas de Hitler y Stalin son innegables", escribe Hobsbawm criticando a Furet, su aproximación "se hizo a partir de raíces ideológicas profundamente dispares y muy alejadas." /31 Su convergencia fue superficial, de tal manera que sólo permitiría establecer analogías formales, pero no definir una naturaleza común. El siglo XX opuso la libertad a la igualdad, dos ideologías procedentes de la tradición de la Ilustración, mientras que el nazismo era una variante moderna de la contra-ilustración, que tomaba como fundamento el racismo biológico /32.

El recurso al concepto de "guerra civil" suscita inevitablemente otra comparación, esta vez con el historiador conservador Ernst Nolte. Un cierto aire de nolteísmo impregna, en efecto, la Historia del siglo XX, aunque, bien entendido, se trata de un nolteísmo al revés. No hay ninguna convergencia ideológica, ninguna complicidad entre Nolte y Hobsbawm, pero ambos parten de la misma constatación -el duelo de titanes entre el nazismo y el comunismo como punto álgido del siglo XX- para deducir de aquí lecturas simétricas y sustancialmente apologéticas del uno o del otro. Nolte reconoce los crímenes nazis, pero los interpreta como excesos lamentables derivados de una reacción legítima de autodefensa de la Alemania amenazada por el comunismo. Las cámaras de gas -así reza su bien conocida tesis- no fueron sino una imitación de la violencia bolchevique, el auténtico "prius lógico y factual" de los horrores totalitarios del siglo XX /33. Hobsbawm no niega los crímenes del estalinismo, pero los tiene por inevitables, aunque lamentables, al inscribirlos en un contexto objetivo que no dejaba alternativas. Dos sombras enormes gravitan sobre estas interpretaciones. Detrás de Nolte está la sombra de Heidegger, de quien él mismo fue discípulo, que había visto en Hitler una expresión «auténtica» del Dasein alemán. Detrás de Hobsbawm, la sombra de Hegel, que justificó el Terror jacobino en la Fenomenología del espíritu. O más bien, para ganar precisión, la sombra de Alexandre Kojève, quien, al igual que Hegel contemplando a Napoleón en Jena, creyó percibir en Stalin el "Espíritu del mundo" /34.

Es verdad que Hobsbawm reconoce la gran importancia del antifascismo para una generación -la suya- que vivió la guerra civil española y luego la Resistencia, pero de manera un tanto extraña no da tanto relieve al impulso extraordinario que significó la URSS, por su sola existencia, para el levantamiento de los pueblos colonizados contra el imperialismo. Es asimismo discreto en lo relativo al papel desempeñado por algunos partidos comunistas en el mundo occidental donde, a pesar de su carácter de "contra-sociedad", iglesia y cuartel a la vez, fueron capaces de dar representación política y un sentimiento de dignidad social a las clases trabajadoras. Entre los muchos rostros del comunismo a lo largo del siglo XX, Hobsbawm elige legitimar el peor, el más opresor y coercitivo, el del estalinismo. Nacido en el corazón de la guerra civil europea, su comunismo no fue jamás libertario. En el fondo, ha sido siempre un hombre de orden, una suerte de "comunista tory" /35.

Un enfoque braudeliano

En su autobiografía Hobsbawm reconoce la influencia que ejerció sobre él la escuela de Annales. Recuerda el impacto que causó El Mediterráneo, de Braudel en los jóvenes historiadores de los años 50 y luego, valiéndose de una fórmula de Carlo Ginzburg, constata el paso de la historiografía, después de 1968, de lo telescópico a lo microscópico: un desplazamiento del análisis de las estructuras socioeconómicas al estudio de las mentalidades y las culturas /36. En la Historia del siglo XX el siglo se observa con el telescopio. Hobsbawm adopta un enfoque braudeliano en el que la *longue durée* se come el acontecimiento. Se pasa revista a los grandes momentos de un siglo dramático como si fueran piezas de un conjunto, que raramente son aprehendidas en su singularidad. Sin embargo, se trata de una época marcada por rupturas súbitas e imprevistas, por inflexiones de gran entidad que resulta difícil reconducir a sus "causas", por bifurcaciones que no se inscriben lógicamente en las tendencias de la *longue durée*. Podemos asignarles un lugar en una secuencia reconstruida a posteriori, pero no presentarlas como las etapas necesarias de un proceso. Diversos críticos han subrayado el silencio de Hobsbawm sobre Auschwitz y Kolyma, dos nombres que no figuran en el índice de su libro. Los campos de concentración y de exterminio desaparecen de su relato. En el siglo de la violencia, las víctimas quedan reducidas a cantidades abstractas. La observación de Hobsbawm a propósito de la Shoah -"No creo que pueda haber una expresión verbal adecuada de estos horrores"- /37 es sin duda cierta, pese a lo escrito por Paul Celan o Primo Levi, y desde luego es psicológicamente comprensible, pero no puede hacer las veces de una explicación. Más aún cuando es compartida por historiadores que, como Saul Friedlander, han dedicado su vida al estudio del exterminio de los judíos de Europa tratando de poner en palabras un "acontecimiento" que quebró el siglo, que ha introducido el genocidio en nuestro léxico y que ha modificado nuestra consideración de la violencia. Si esta observación se erigiese en premisa metodológica, daría lugar a una cierta forma de misticismo oscurantista, el Holocausto pasaría a ser una entidad metafísica por definición indecible e inexplicable, y eso sería del todo sorprendente en la pluma de un gran historiador.

Esta indiferencia hacia el acontecimiento no afecta solo a los campos nazis y al Gulag, sino también a otros momentos clave del siglo XX. Por ejemplo, la toma del poder por Hitler en Alemania, en enero de 1933, se inscribe en una tendencia general de auge del fascismo en Europa, pero no es analizada como una crisis específica cuyo desenlace no era ineluctable. (Ian Kershaw, uno de los mejores especialistas en historia del nazismo considera aquel episodio un "error de cálculo" de las élites alemanas.) Lo mismo cabría decir de Mayo del 68, cuya apreciación por Hobsbawm aparece fuertemente condicionada por elementos de orden autobiográfico (dice en sus memorias que prefiere el jazz al rock y que nunca ha vestido pantalones vaqueros) /38. Da credibilidad, de manera harto expeditiva, a la opinión del "conservador inteligente" Raymond Aron de que Mayo del 68 no fue, al fin y al cabo, sino un "psicodrama". Las barricadas del Barrio Latino, la huelga general más importante desde 1936 y la huida a Baden Baden del general De Gaulle se convierten en una pieza de "teatro de calle" /39.

La adopción de este enfoque de "longue durée" que suprime la singularidad de los acontecimientos no es una innovación del último Hobsbawm, pues ya estaba presente en los volúmenes anteriores de su tetralogía. Ahora bien, en la Historia del siglo XX, la larga duración no se inscribe en una visión teleológica de la historia. Hobsbawm establece con Marx una relación crítica y abierta, no dogmática. Siempre ha rechazado la visión de una sucesión jerárquica e ineluctable de estadios históricos de la civilización, típica de un marxismo que considera "vulgar". Pero hace unas décadas pensaba que la historia tenía una dirección y que marchaba hacia el socialismo /40. En la Historia del siglo XX esta certidumbre ha desaparecido: el porvenir no lo conocemos. Las últimas palabras del libro - un futuro de "oscuridad"- parecen hacerse eco del diagnóstico de Max Weber, quien en 1919 anunciaba "una noche polar de una oscuridad y una dureza glaciales" /41. Hobsbawm ha levantado acta del fracaso del socialismo real: "Si la humanidad ha de tener un futuro, no será prolongando el pasado o el presente". Una nueva catástrofe se dibuja en el horizonte, pero las tentativas de cambiar el mundo que se hicieron en el pasado han fracasado. Hay que cambiar de ruta y no tenemos brújula. La inquietud de Hobsbawm es la de nuestro tiempo.

2009

<http://alencontre.org/societe/livre...>

Enzo Traverso, historiador italiano nacido en 1957, es profesor de la Universidad Jules Verne de Picardía

Traducción: Gustau Muñoz

Notas

1/ Eric Hobsbawm, Historia del Siglo XX, 194-1991, Barcelona, Crítica, 19915

2/ La recepción del libro, por otra parte, coincidió con el éxito del blairismo en Inglaterra, respecto del cual tomó distancias después de haber sido uno de sus inspiradores desde las páginas de la revista Marxism Today. Sobre las contradicciones política de Hobsbawm que prestó apoyo al nuevo laborismo sin darse cuenta de que Tony Blair se situaba en una línea de continuidad con el thatcherismo véase Perry Anderson La izquierda en el mundo de las ideas, Madrid, Akal, 2008, pp. 297-340.

3/ Véase Pierre Nora Traduire nécessairement et difficultés, Le Débat 93, 1997, pág. 94

4/ Véase por ejemplo Eric Hobsbawm, Historia de la clase obrera e ideología en E. J. Hobsbawm, Estudios sobre la formación y la evolución de la clase obrera, Barcelona, Crítica, 1987

5/ Karl Polany, La gran transformación, Madrid, La Piqueta, 1989

6/ Arno Mayer, La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra, Madrid, Alianza, 1984

7/ Eric Hobsbawm, Las revoluciones burguesas, Madrid, Guadarrama, 1974

8/ Eric Hobsbawm, La era del capitalismo, Madrid, Guadarrama, 1977

9/ Perry Anderson, La izquierda en el mundo de las ideas, Madrid, Akal, 2008, pp. 296-297.

10/ No aludo aquí a la presentación caricaturesca que hace de este concepto Furet en su famoso panfleto Penser la Révolution française (Paris, Gallimard, 1978) sino más bien a Ellen Meikins-Wood. The origins of Capitalism. A Ionf Review. Londres, Verso, 2002, pgs. 118-121.

11/ Cosa tanto más paradójica cuanto se trata del autor de un ensayo titulado Todos pueblos tienen historia en Sobre historia, Crítica 1998, págs.. 176-182.

12/ Eric Hobsbawm, Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIXy XX, Barcelona, Ariel, 1968.

13/ Ranajit Guha, Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, Cambridge, Harvard U.P. 1983, págs. 5-13.

14/ Edward Said Contra mundum en Reflection on exile, Londre, Granta, 2001, pág. 28. E. Said alude a Eric Hobsbawm y Terence Ranger (dirs.) L'invention de la tradition, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

15/ Eric Hobsbawm, Conclusion en Silvio Pons L'Età degli estremi. Discutendo con Hobsbawm sul Seculo breve, Roma, Carocci, 1998, pág. 33.

16/ Véase, por ejemplo, Ellen Meikins Wood, Empire of Capital, Londres, Verso, 2003, pag. 6 y Daniel Bensaid, Elogio de la política profana, Madrid, Península, 2009.

- 17/ Eric Hobsbawm, *On Empire America, War and Global Supremacy*, Nueva York, Pantheon Books, 2998, pág. .
- 18/ Ibid pág. 35 y *Age of extremes*, pág. 382.
- 19/ Véase sobre esta cuestión Victoria de Grazia, *Irresistible Empire America's Advance Through Twentieth Century Europe*, Cambridge, Belknap press, 2005
- 20/ Eric Hobsbawm, *Historie et illusion*, *Le Débat* 89, 1996, pág. 138. Para la crítica de Furet como historiador de la revolución francesa, véase Eric Hobsbawm, *Aux armes historiens. Deux siècles d'histoire de la révolution française*. La Découverte, 2007.
- 21/ Torbjorn Knutsen, *Twentieth Century Stories*, *Journal of Peace Research*, 1, 2002, pág. 120
- 22/ François Furet, *El posado de uno ilusión. Ensayo sobre lo Idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995.
- 23/ Ibid., pág. 572.
- 24/ Eric Hobsbawm, *Años interesantes. Uno vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003].
- 25/ Ibid. Pág. 128 y *Age of extremes*, pág. 502.
- 26/ Ibid. Págs. 141, 211 y 218.
- 27/ Isaac Deutscher, *Two revolutions*, en *Marxism, Wars and Revolutions*, Londres, Verso, 184. Hobsbawm escribe que Deutscher le aconsejó en 1857 que no abandonara el Partido Comunista (*Años interesantes*)
- 28/ Eric Hobsbawm, *Could it have been different?*, *London Review of Books*, 16 noviembre 2006.
- 29/ Perry Anderson, *La izquierda vencida*
30. Eric Hobsbawm, *La barbarie: guía del usuario*, en *Sobre la historia*, cit.. págs.. 253-265].
31. Eric Hobsbawm, *Histoire et illusion*.
32. Sobre este punto Hobsbawm coincide con Dan Dineé *Dos johrhundert verstehen. Eine universo/historische Deutung*. Munich, Luchterhand, 1999, págs. 54 y 68.
33. Ernst Nolte, *Vergangenheit die nicht vergehen wilb*, en *Histonkerstreit*, Munich, Piper, 1987, pág. 45.
34. Esta lectura de Hegel es ex-plicita en un historiador del pen-samiento político cuya interpretación del estalinismo presenta muchos puntos en común con la de Hobsbawm; me refiero a Domenico Losurdo, *Stalin Storia e critica de una legenda nera*, Carocci, 2008, págs.. 12 y 113-123. Sobre Hegel y Stalin, véase Alexandre Kojève, *Tyrannie et sagesse* (1954), en Leo Strauss, *De la tyronnte*, trad. H. Keré París, Gallimard, 1983, págs. 217-280.
- 35/ Después de todo, Hobsbawm ha sido siempre una "persona de orden" como subraya Tony Judt, Eric Hobsbawm y el romance del comunismo en Tony Judt *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008, págs.s 121-132.
- 36/ Eric Hobsbawm, *Interesting Times*, pág. 294.
- 37/ Eric Hobsbawm, *Commentaires*, *Le Débat* 93, 1997, pág. 88. El silencio de Hobsbawm sobre Auschwitz y la Kolyma es subrayado por Krzysztof Pomian, *Quel Xxe Siécle?*, en el mismo número de *Le Débat*, págs. 47 y 74. Véase asimismo la intervención de Arno Mayer en la recopilación de ensayos anteriormente citada *L'Età degli estremi*, pág. 33.
- 38/ Eric Hobsbawm, *Interesting Times*, op. cit., págs. 252 y 262.
- 39/ Ibid., pág. 249 y *Age of Extremes*, op. cit., pág. 580.
- 40/ Eric Hobsbawm, *What do Historians owe to Karl Marx?* (1969), en *On History*, op. cit., págs. 152-153.
- 41/ Max Weber, *Le Savant et le Politique*, París, La Découverte, 2003, pág. 205.

LAMEMORIA DE LOS HISTORIADORES

¿QUÉ HACEMOS LOS HISTORIADORES FRENTE A LOS DESAFÍOS QUE PLANTEAN LAS MEMORIAS ACERCA DEL PASADO RECIENTE? EL AUTOR INDAGA LAS POSIBLES RESPUESTAS NO SÓLO DESDE EL ÁMBITO PROFESIONAL SINO DESDE SU PROPIA PRÁCTICA POLÍTICA.
FEDERICO GUILLERMO LORENZ*

* Historiador - UBA

Cada vez que pienso en la relación entre los historiadores y su sociedad, inevitablemente en algún momento se cruza en mis reflexiones esta fábula del escritor guatemalteco Augusto Monterroso¹:

LA OVEJA NEGRA

En un lejano país existió hace muchos años una oveja negra.

Fue fusilada.

Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.

Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura.

¿Hasta qué punto se ven corroborados el cinismo de este razonamiento, el carácter efímero de nuestros posicionamientos en torno al pasado, de la función crítica de los historiadores, implícito en la moraleja del relato? Es claro que el texto es una lectura extrema, una reducción al absurdo de las consecuencias de un culto ingenuo por el pasado. Pero no deja de ser una advertencia acerca de lo que el vuelco al pasado se puede producir socialmente, y también un recordatorio de la politicidad y coyunturalidad de las narrativas históricas. Frente al paso del tiempo, inmersos en ciertas modas y políticas de memoria, acaso nada podemos hacer.

Sin embargo, esto entronca con un segundo recuerdo. En forma recurrente, cada vez que toco en clase temas de historia de los últimos cincuenta años, vienen algunos padres que piden hablar conmigo y se quejan más o menos con estas palabras:

- Usted enseña política y no historia.
- Usted habla de un bando solo.
- Usted no es objetivo.
- La época de los militares no es Historia.
- Bueno, señora, y entonces, ¿qué es?

Y uno podría agregar(se):

- Bueno, señor historiador, ¿y qué es?



¿Qué expresan estas demandas de objetividad e imparcialidad? Sin duda numerosos elementos, pero pretendo concentrarme en el carácter político de nuestra práctica profesional, a partir de las tensiones entre ésta, las memorias sociales acerca del pasado, y las nuestras, como profesionales cuya materia prima es este.

Desde el 24 de marzo de 2004, con el acto del presidente Néstor Kirchner en la ESMA en ocasión de la conmemoración del golpe de estado de 1976, asistimos a un proceso de recalentamiento de las memorias en torno a la dictadura militar y, más ampliamente, alrededor de los períodos de alta movilización social, en algunos casos canalizada mediante las armas, de los años sesenta y setenta. Este es el emergente de un proceso más amplio, iniciado probablemente a principios de la década del noventa, caracterizada por profundos cambios socioeconómicos en nuestro país.

La política oficial hacia el pasado reciente ha reavivado discusiones aparentemente sepultadas desde los años ochenta, fundamentalmente centradas en el papel jugado por la violencia política en nuestra historia, en las actitudes sociales frente a ésta y la dictadura militar, y en la identidad política de los desaparecidos. Numerosos actores sociales tienen algo que decir acerca de ese pasado, tanto desde sus heridas como desde un presente urgente que obliga a definiciones. Y lo dicen apelando a categorías aparentemente perimidas y desde paradigmas políticos e ideológicos cuya partida de defunción había sido firmada hace tiempo.

¿Qué hacemos los historiadores frente a este panorama? ¿Cuáles son los desafíos que las memorias acerca del pasado reciente nos plantean? ¿Qué preguntas desde el terreno cenagoso que nos confronta con la subjetividad de la práctica: aquel ocupado por memorias antagónicas acerca del pasado. ¿Cómo nos ubicamos frente a la sociedad de la que somos parte? ¿Es posible disociar nuestra condición de sujetos sociales, de ciudadanos, de nuestro papel profesional? ¿Qué consecuencias, si es que es posible identificarlas, tiene nuestro trabajo en la discusión pública acerca del pasado? ¿Qué consecuencias queremos que tenga?

En buena medida, los fundamentos de la sociedad democrática posdictatorial fueron construidos en oposición al baño de sangre del régimen anterior, y a un rechazo de las formas autoritarias y violentas que habían caracterizado a la política argentina con posterioridad al golpe militar contra el gobierno de Juan Domingo Perón (1955).

En la instalación de estos temas en la discusión pública, los organismos de derechos humanos, surgidos la mayoría de ellos durante la dictadura militar, desempeñaron un papel determinante mediante sus esfuerzos de denuncia y justicia. Sucesivas consignas, desde la demanda de “aparición con vida”, pasando por la de “juicio y castigo a los culpables” para llegar a la de “memoria, verdad y justicia” son jalones de una lucha que, aunque cosechó diversas derrotas desde el punto de vista político más coyuntural, tal vez haya logrado avances en terrenos menos urgentes pero más duraderos.

La última de estas consignas, que alude a la “memoria” merece mayor atención. Pocos términos, probablemente, hayan ganado tanta preponderancia en los últimos tiempos dentro de la discusión pública como el de “memoria”. Este fenómeno, aunque no es privativo de la Argentina, se ha acentuado en nuestro país debido a la actual crisis de representatividad, caracterizada a nivel mediático por una constante apelación a la memoria de los argentinos, con los más diversos fines y evocando imágenes que por ejemplo tanto advierten acerca de la reincidencia en el autoritarismo como reclaman abiertamente su regreso.

Sin embargo, este surgimiento de la memoria como objeto y categoría analítica ha derivado en que su polisemia esté caracterizada por una pérdida de especificidad proporcional al aumento de su poder retórico². Así, por ejemplo, desde el sentido común, es posible reconocer a la memoria como el ejercicio mismo de “recordar”, pero así también el pasado mismo que se recuerda. La memoria como un mandato es pues tanto un ejercicio subjetivo y cívico (recordar) como un legado (aquello que debe recordarse).

Por otra parte, existe una asunción popular de que la “memoria” aparece como la opción frente a una “historia” que ha estado alejada de “la gente” y ha tendido a ocultar determinados aspectos del pasado, argumento que evoca, aunque de un modo rudimentario, el eje crítico sostenido por el revisionismo argentino de la primera mitad del siglo XX.

Las consignas que oponen “olvido” a “memoria”, las visiones conspirativas acerca de la “historia oficial” son excelentes ejemplos de esto. Esto no es un juicio de valor acerca de quienes enarbolan estas consignas ni de su validez, sino la descripción del contexto que recibe el trabajo de los historiadores.

Para muchos, la “memoria” parecería ser algo que “sucede” por fuera de la Historia entendida como actividad científica. Esto es producto tanto de las asunciones de los historiadores no profesionales y el público como de aquellos que nos reivindicamos como tales.

En todo caso, lo que vuelve interesante el análisis de estas concepciones es tanto su convivencia como el hecho de que todas dan cuenta, parcialmente, de las diversas aristas que la “memoria” como objeto _ y sus propias memorias_ plantean a los historiadores.

En primer lugar, en tanto acto de recordar, coloca al investigador frente a tres cuestiones: quién recuerda (lo que instala la cuestión de la agencia), qué se recuerda (y, en consecuencia, qué se olvida) y de qué modo se recuerda³. Transversal a estas cuestiones existe una cuarta, que considero una de las formas posibles de organizar la problemática de la memoria desde la especificidad del trabajo de los historiadores, y que tiene que ver con preguntarse acerca de cuándo un actor social recuerda determinados eventos bajo una forma determinada. Es decir, la historicidad de las memorias, de las visiones acerca del pasado, más allá de lo que para nosotros es el límite para cualquier ejercicio interpretativo: los hechos.

Por otra parte, estudiar la “memoria” pone al historiador ante la posibilidad de analizar procesualmente las relaciones entre presente y pasado, pues en tanto constructo, la memoria permite instalar la noción de agencia, y ésta alude directamente a los procesos de construcción de sentido acerca del pasado, en un proceso que claramente es selectivo. El estudio de la memoria y el pasado reciente, en este marco, permite al historiador

reflexionar sobre los procesos de construcción de las memorias pero a la vez pone en evidencia la incidencia de su actividad en tales procesos, su “contribución” y su “deuda” en relación con una memoria futura y otra presente respectivamente. En resumen, su relación con su sociedad en un momento dado, y por lo tanto, en tanto público, el carácter político (y por ende parcial) de su actividad intelectual.

Maurice Halbwachs establece una clara distinción entre la “memoria colectiva”, entendida como “historia vivida” y la “historia escrita”. Mientras que a esta última le interesan sobre todo “las diferencias y las oposiciones”, la memoria es una corriente de pensamiento continua en la cual “el presente no se opone al pasado”⁴. El principal problema de esta distinción es que tal vez sea una entelequia tan grande como los conceptos mismos que la encarnan, sobre todo si tenemos en cuenta que ambas nociones, las de “memoria” y la de “historia”, representan una trama enmarañada de interrelaciones a partir de que consideremos a la memoria ya como “objeto”, ya como “recurso”, en relación a una supuesta “función tutelar” de la historia.

Para Paul Ricoeur, la clave para superar esta aparente contradicción entre memoria histórica y memoria colectiva es la de tomar la noción de memoria colectiva como un “concepto operativo”, ya que propone reconocer la complejidad del objeto –y de la relación entre ambos conceptos_ a partir de asumir “una constitución simultánea, mutua y convergente de ambas memorias”⁵.

Esta relación se establece a partir de las tres formas en las que la historia “rompe” el discurso de la memoria, a saber: “documental, explicativo y crítico”, en el sentido de que aporta elementos para la construcción de una memoria, ofrece explicaciones acerca del pasado y somete a la crítica los discursos de la memoria⁶. Y es en base a esta que es posible distinguir grandes narratio en los distintos contextos sociales, discursos acerca del pasado que ofrecen distintas vías de aproximación e interpretación que, al menos en el caso de la “memoria” y la “historia” no son excluyentes sino complementarias.

La instalación de la “memoria” como tema central de reflexión historiográfica debe ubicarse a mediados de los años ochenta y se debe a la realización, a lo largo de diez años, de una obra colectiva monumental bajo la dirección de Pierre Nora: *Les lieux de mémoire* (1984-1992). En su Introducción al primer volumen, Nora analiza en una serie de definiciones que recuperan e instalan muchos de los elementos que venimos caracterizando. En primer lugar, mantiene la distinción hecha por Halbwachs más de cincuenta años antes:

“Memoria e historia, lejos de ser sinónimos, todo las opone [...] La memoria es la vida mientras que la historia es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en presente eterno; la historia, una representación del pasado. Caracteriza a la historia como ‘laica’ en oposición a una memoria que ‘instala el recuerdo en lo sagrado’⁷.

Resulta evidente, en esta lectura, el peso de la tradición cultural francesa, en el que la idea de Nación desempeña un papel preponderante. Nora señala que el objeto de la obra es el de analizar aquellos elementos que han sido simbólicamente, a lo largo del tiempo, para “los franceses”. Surge así la definición del concepto analítico de los “lugares de memoria” (*lieux de mémoire*): “Los lugares de memoria son, en primer lugar, restos. La forma extrema donde subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la convoca porque la ignora [...] Los lugares de la memoria nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, que hay que crear archivos, que hay que mantener los aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, levantar actas, porque estas operaciones no son naturales. Es por eso que la defensa de una memoria refugiada de las minorías sobre hogares privilegiados y celosamente guardados llevan a la incandescencia la verdad de todos los lugares de memoria. Sin vigilancia conmemorativa, la historia los barrería rápidamente”⁸.

Conviene tener en cuenta varios de los elementos aquí presentes: la noción de agencia continúa presente (“vigilancia conmemorativa”) mientras que se introducen una gran cantidad de posibles “vehículos de memoria” y una igual diversidad de posibles pertenencias e identidades basadas en la memoria. El trabajo de Nora, concentrado en la idea de pueblo, clase y Nación, refleja una de las vías de aproximación a la memoria, que se revela insuficiente si pensamos que el concepto predominante hoy es el de que hablar de memorias colectivas implica adscribirlas a determinados grupos sociales. Para salir del campo de la historiografía francesa, trabajos tales como el de Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas* (1983) o *The Invention of Tradition*, de Eric Hobsbawm y

Terence Ranger (1983), son ejemplos de la aproximación político-institucional al tema de la memoria, en tanto la agencia es analizada desde el punto de vista de los sectores dominantes, que establecen versiones “construidas” y constructivistas acerca del pasado, con fines de lograr cohesión social⁹.

El principal problema, desde el punto de vista de los actores sociales, es que este tipo de visiones están caracterizadas por una caracterización pasiva de los sectores subalternos, por el mantenimiento de una visión elitista de la historia, y por una actitud desdeñosa al estudio serio de las conmemoraciones y otros eventos colectivos¹⁰. Si pensamos en la brecha que el sentido común establece entre historia y memoria, este es un dato relevante: pues tanto las visiones “institucionalistas” como “nacionalistas” (originadas en el estado) tienen mucho de aquellas vistas como “oficiales” (y, por lo tanto, “mentirosas”).

En relación con este tipo de observaciones surge la segunda gran área de estudios de la memoria desde el punto de vista de los historiadores, definida como “psicológica” o “cultural”¹¹. Los principales exponentes de esta línea de trabajo achican el tamaño de la lente y buscan otras formas de memoria, por ejemplo alejada de las conmemoraciones oficiales. Es el caso de Jay Winter. En *Sites of Memory, Sites of Mourning*, un análisis de las formas en las que Europa incorporó la experiencia de la Gran Guerra, el argumento central del autor consiste en demostrar cómo las formas conmemorativas no oficiales (que rastrea en la literatura, la escultura, la pintura y otras formas más privadas de recuerdo) “torcieron” la voluntad oficial de exaltación de la tragedia en el caso concreto del recuerdo de los muertos.

Este avance plantea una arista nueva consistente en proponer a estudio el campo de las relaciones entre lo público y lo privado. Esta perspectiva pone en primer plano la noción de agencia, en tanto enfatiza un fenómeno de interacción que se diferencia notablemente del proceso de “instalación” descrito en el modelo precedente. Por otra parte, si una de las características del “sentido común” era la de homologar “memoria” y “pasado”, la idea de agencia nos obliga a no perder de vista el hecho de que esta designa al ejercicio que nos permite acceder a un determinado recuerdo o experiencia de tal pasado. De este modo, cuando hablamos de la “memoria” en relación a determinados hechos, nos referimos a un ejercicio de recordación. Es por ello que algunos autores, antes que de “memoria colectiva” prefieren hablar de “recuerdo colectivo”¹².

El problema que se plantea, entonces, es el de explicar cómo es posible que ciertas experiencias individuales y privadas se transformen en públicas, y el proceso que experimentan en el camino. Este es un proceso de circulación en ambos sentidos: es de esperar que los recuerdos individuales encuentren un contexto social en el cual se reconozcan como parte, pues la memoria no existe por fuera de los individuos, pero al mismo tiempo nunca es individual en su carácter: está condicionada, informada y conformada por el contexto histórico y social.

¿Cómo es posible que alguien “recuerde” algo que no vivió? Esto es lo que implica el razonamiento anterior: ciertas experiencias individuales o sectoriales se transforman en públicas y colectivas. Samuel Hynes habla de la “memoria indirecta” (vicarious memory)¹³

mediante la cual aquellos que no participaron en una guerra, que es el caso analizado por este autor, pueden sin embargo, estimulados por una conmemoración, recordar imágenes e historias asociadas a ese hecho que constituyen una imagen colectiva.

A este respecto, desde la historia oral se han realizado significativos aportes en este sentido. Sobre todo los trabajos de Alessandro Portelli han demostrado la idea de que la memoria es un activo proceso de creación de significados, y que a la vez esta constituye un elemento esencial en la construcción de la identidad, tanto individual como grupal. Lo que es más importante, a la usual descalificación de los recuerdos individuales como “poco fiables”, el trabajo de Portelli y otros historiadores como Alistair Thomson han respondido con la revalorización de estas “distorsiones” como datos a ser tenidos en cuenta analíticamente.

Por último, el posicionamiento de los historiadores frente a la utilización de los testimonios –lo que conlleva una definición, también, en torno a la memoria como objeto_llevaría, según Dominick LaCapra, a dos posturas extremas: un “neopositivismo” deslegitimador de este tipo de evidencias y revalorizador de una visión de la historia sobria y analítica, desconfiada hacia una memoria vista como “inherentemente acrítica y cercana al mito; y por el otro, una visión que tiende a caracterizar a la historia como “insensible a las trampas de la memoria y a las razones de ese tipo de trampas”¹⁴. En ambos casos, este posicionamiento mantiene la tendencia a oponer la historia y la memoria. Frente a esta falsa dicotomía, LaCapra afirma que existe una relación complementaria ya que la historia cumple con dos funciones primordiales, la de “adjudicación de verdad” y la de transmisión”¹⁵.

Llegados al punto en el que la memoria aparece como un posicionamiento frente al pasado (en tanto encarna voluntades de recuerdo y olvido). Una forma de acercarse a esta cuestión es la de analizar la memoria colectiva, en tanto compartida por grupos sociales determinados en contextos determinados, como un hecho producido por la acción de los individuos. En este caso, la relación entre lo privado y lo público se transforma en un pasaje, ya que *“cuando los individuos se reúne para recordar, entran en un dominio que está más allá de la memoria individual”*: a partir de una decisión particular, producen un hecho que es social en cuanto público¹⁶.

Este posicionamiento historiográfico frente a la memoria encuentra su sustento en la propuesta analítica de Reinhart Koselleck, quien articula la memoria como una tensión entre *“espacios de experiencias”* y *“horizontes de expectativas”*, categorías históricas que equivalen a las de espacio y tiempo. Advierte que se trata sólo de *“categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente no se puede deducir de esas categorías. La anticipación formal de explicar la historia con estas expresiones polarmente tensas, únicamente puede tener la intención de perfilar y establecer la condición de las historias posibles, pero no las historias mismas. Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia. O, dicho de otro modo: no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren”*¹⁷. El principal aporte de esta noción es la de caracterizar a los procesos de memoria como dinámicos, pero, también, la de afirmar el carácter activo de los individuos y grupos en los procesos de memoria, ya que *“la tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera cada vez diferente nuevas soluciones, empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico”* ¹⁸.

El trabajo historiográfico, es bueno recordarlo en este punto del razonamiento, es uno de estos *“procesos de memoria”*. Si partimos tanto de la noción de agencia como del concepto de memoria colectiva (en cuanto a que es posible adscribirla a grupos determinados), podemos incorporar la idea de entender al espacio público como un terreno donde existen disputas por la apropiación social del pasado. El proceso de elaboración y aceptación de estos discursos genera una gama de respuestas posibles. Fragmentos del pasado son incorporados o silenciados, siempre reelaborados en función de factores ideológicos, generacionales, culturales o históricos. El espacio público aparece como un territorio donde distintos discursos acerca del pasado (entre ellos, el de los historiadores) confrontan, se oponen, complementan o excluyen. Este escenario puede ser visto como *“un teatro [...] y una audiencia públicos para la representación de dramas relativos a “nuestra” historia, nuestro pasado, tradiciones y legado”* ¹⁹. De este enfrentamiento puede surgir una memoria dominante, como resultado exitoso de un proceso de *“producción social del pasado”* en el marco de un intento de dominación política²⁰.

Aunque analistas de estos procesos, los historiadores, en tanto agentes, no escapamos a esa lucha por otorgar sentidos al pasado, ni a las exigencias del presente en esa mirada hacia atrás. En todo caso, nuestra práctica profesional nos otorga una mirada particular, con peso en el imaginario público: el utillaje científico de nuestra profesión no es (no debería ser) un antídoto contra la subjetividad, sino un reaseguro para el lugar desde el que la enunciamos. Nuestras herramientas profesionales no evitan el sesgo, sino que dan rigor y autoridad a un enfoque particular.

En este contexto, ¿cuál es el papel desempeñado por los historiadores en las discusiones sociales acerca del pasado? Responder a esta pregunta implica revisar algunas de nuestras ideas acerca de nuestra función social.

Los retornos al pasado y las conmemoraciones, los intentos de preservación, han colocado en primer lugar la producción de testimonios orales y su circulación. Desde el proyecto monumental liderado por Steven Spielberg de recopilación de testimonios del Holocausto, pasando por iniciativas locales, surgen en distintas partes del mundo archivos que recogen testimonios que de otro modo estarían ausentes de los relatos sociales. Esta tarea, es bueno señalarlo, está exenta de la valoración algo ingenua con la que se evaluó el uso de fuentes orales por parte de los historiadores a partir de la década del sesenta. Ahora bien, considero que sabemos que *“no damos voz a los que no tienen voz”* mediante las entrevistas, pero en cambio perdemos de vista nuestra capacidad para instalar temas o legitimar narrativas sociales desde el rigor del trabajo intelectual.

La historia no sólo diseña mitos, sino que puede aportar elementos para reforzar o traer a la luz causas, hechos y actores olvidados o extintos. El trabajo del historiador tanto cuestiona como afirma, mata como crea, y en eso consiste, también, la politicidad de nuestra profesión.

No podemos —o no deberíamos poder— escribir la Historia de lo que hubiéramos querido que sucediera. No podemos estigmatizar aquello que aborrecemos ideológica o políticamente faltando a la verdad. No podemos

salvar ahogados ni víctimas, torcer decisiones y acuerdos, y sí en cambio reinstalar los procesos en los que estos hitos estuvieron insertos, en que aquellas víctimas participaron, en el campo de la discusión política.

Y esto exige mantener la actitud crítica en un doble sentido: pues significa analizarlos como actores históricos en nuestra propia tarea y exponerlos a otras revisiones públicas y científicas. De allí que no se trata de que vayamos a perder la rigurosidad científica, sino exactamente lo contrario: deberemos ser los mejores, los más abiertos e incisivos, los más rigurosos. Pero es cierto que la idea de memoria coloca a los historiadores frente a un replanteo de sus prácticas y de la concepción acerca de la Historia en relación con la sociedad, y a una “apertura” a otras formas de hacer historia. La “memoria” como objeto, ejercicio y fin lleva a un redimensionamiento de la actividad de los historiadores que implica el abandono de una posición de superioridad o aislamiento frente a otras formas de conocimiento. Raphael Samuel afirma que “la Historia, en manos del historiador profesional, se presenta a sí misma como una forma esotérica de conocimiento. Fetichiza la investigación basada en archivos, como lo ha venido haciendo desde la revolución Rankeana –o contrarrevolución- en la actividad académica [...] Las discusiones están escondidas en densas marañas de notas al pie, y dejan a los lectores que intentan desentrañarlas en la posición de encontrarse inmersos en una cábala de acrónimos, abreviaciones y signos”²¹. Frente a esto, ¿es posible plantearse como un objetivo la combinación del rigor con la fluidez narrativa, por ejemplo?

Sucede que, más allá de posturas tendientes a parcelar la Historia en base a determinados cánones, la “memoria”, en tanto ejercicio colectivo, quita de hecho el monopolio y la autoridad para hablar acerca del pasado en base a determinados pergaminos académicos o institucionales. En el espacio público, los historiadores son “uno más” a la hora de discutir el pasado. El lector común no distingue una investigación periodística de una académica, y recoge ambas producciones del mismo anaquel en las librerías, por ejemplo “Historia y Política Argentina”. Es un trabajo solvente y sólido, convincente como toda buena narración, el que (re)construirá esa diferencia.

Nuevamente Samuel afirma que “la historia no es una prerrogativa de los historiadores, ni siquiera, como sostiene el posmodernismo, una ‘invención’ de los historiadores. Es, más bien, una forma social del conocimiento; el trabajo, en cualquier circunstancia, de un millar de manos diferentes. Si esto es cierto, la discusión central de cualquier debate historiográfico no debería ser el trabajo individual del académico, ni siquiera acerca de escuelas interpretativas rivales, sino más bien el conjunto de actividades y prácticas en las que la idea de historia está presente o la relación dialéctica pasado-presente aparece”²².

Esta forma de entender a la Historia nos lleva a redimensionarla como una forma más de apropiación social del pasado, y reactualiza el papel que la investigación histórica puede desempeñar en su relación de retroalimentación con la “memoria”. La historia, continúa este autor, “es un argumento acerca del pasado tanto como un registro”²³.

Desde un punto de vista político, significa tener presente que ignorar esa responsabilidad es dejar un lugar vacante en la discusión social. Y desde un punto de vista social, esto es por lo menos egoísta; desde un punto de vista individual, peligroso y autista.

La actividad histórica en relación con la memoria tiene un modo de incidencia muy directo que reivindica la práctica, ya que “los historiadores, que se sepa, no crean documentos.

Pero por la naturaleza de nuestro trabajo estamos continuamente fabricando contextos. No podemos construir discursos imaginarios al modo de Tucídides, pero por la cita selectiva podemos hacer que los sujetos expresen lo que nosotros creemos su esencia más profunda”²⁴.

Frente a las prevenciones formuladas por Nora, relativas a que se “historiza” en tanto la “memoria” va desapareciendo, manteniendo la antítesis, la relación que aparece como más fructífera es la de mutuo enriquecimiento.

Esto lleva, una vez más, al carácter político de las Ciencias Sociales. En un párrafo muchas veces citado, Yerushalmi afirma que “la dignidad esencial de la vocación histórica subsiste, e incluso me parece que su imperativo tiene en la actualidad más urgencia que nunca. En el mundo que hoy habitamos, ya no se trata de una cuestión de decadencia de la memoria colectiva y de declinación de la conciencia del pasado, sino de la violación brutal de lo que la memoria puede todavía conservar, de la mentira deliberada por deformación de fuentes y archivos, de la invención de pasados recompuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas. Contra los militantes del olvido, los traficantes de documentos, los asesinos de la memoria, contra los revisores de enciclopedias y los conspiradores

del silencio [...] el historiador solo, animado por la austera pasión de los hechos, de las pruebas, de los testimonios, que son los alimentos de su oficio, puede velar y montar guardia”²⁵.

¿Qué significa, qué implica esa vigilancia? Responderse qué es lo que deseo defender, y de qué, o quién. Para qué, y desde dónde. Con qué herramientas. En el caso de pasados tan violentos como el argentino, que resultaron en la destrucción de vidas humanas y la voluntad de borrar cualquier vestigio acerca de ellas (frente al ocultamiento de los cuerpos, no puede sorprender la destrucción sistemática de documentos), esta función no es sólo la de “poner en su lugar” a la memoria “adjudicándole verdad”²⁶. La justicia histórica puede exceder los homenajes póstumos ya que el historiador, desde el punto de vista activo y abierto que implican estos razonamientos, desempeña un papel central en la construcción de la sociedad: “la tradición tratada como un depósito muerto participa de la misma compulsión de repetición que la memoria traumática. Al reanimar, mediante la historia, las promesas incumplidas, e incluso, impedidas y reprimidas por el curso posterior de los acontecimientos, un pueblo, una nación o una entidad cultural pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones”²⁷.

Esa capacidad no es poca cosa. Consiste, por ejemplo, en mostrar cómo en las raíces de un presente aparentemente avasallador y deprimente, existió una sociedad, un pasado en el que el cambio fue un horizonte posible.

Cuando el padre del alumno vuelva a quejarse, entonces, habrá que responderle que sí, que nuestro trabajo es político, que como él, también solemos pasear por el parque disfrutando de la vista de árboles y estatuas ecuestres.

1 Monterroso, Augusto, *La oveja negra y demás fábulas*, Alfaguara, Madrid, 1998, p.25 R. (editor),

2 *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p.3.

3 Elizabeth, *Los trabajos de la memoria, Siglo XXI*, Madrid-Buenos Aires, 2002.

4 Halbwachs, Maurice, “Memoria colectiva y memoria histórica”, en *Sociedad* Nº 12/13, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1998, pp.197 y ss.

5 Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid/ Arrecife, Madrid, 1999, p.18.

6 Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 41.

7 Nora, Pierre, “Between Memory and History”, En Pierre Nora (editor), *Realms of Memory. The Construction of the French Past*. Columbia University Press, Nueva York, Volume I, 1984, p. 3. *op. cit.*, pp. 7-8.

9 Ashplant, T. G.; Dawson, Graham and Roper, Michael (editors), *The Politics of War Memory and Commemoration*, Routledge, Londres, 2000, p. 8.

10 Samuel, Raphael, *Theatres of Memory*, Verso, Londres, 1999, pp.16-17.

11 Ashplant, T. G.; Dawson, Graham and Roper, Michael (editors), *The Politics of War Memory and Commemoration*, p.7.

12 Winter, Jay y Sivan, Emmanuel (editors), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

13 Hynes, Samuel, “Personal narratives and commemoration”. En Winter Jay and Sivan, Emmanuel (editors), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 206.

14 LaCapra, Dominick, *History and Memory after Auschwitz*, 1998, p.16.

15 LaCapra, Dominick, *op. cit.*, p. 20.

16 Jay, Winter y Sivan, Emmanuel (editors), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, p. 9.

17 Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 334-35.

18 Koselleck, Reinhart, *op.cit.*, p.342. ry Group, “Popular Memory. Theory, Politics, Method”. En Robert Perks y Alistair Thomson(compiladores), *The Oral History Reader*, Routledge, Londres, 1998, p.76.

20 Popular Memory Group, *op. cit.*, p. 79.

21 Samuel, Raphael, *op. cit.*, p. 3. el, *op.cit.*, p. 8.

23 Samuel, Raphael, *op.cit.*, p. 430.

24 Samuel, Raphael, *op.cit.*, p. 433.

25 Yerushalmi, Joseph, *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p.25.

26 La Capra, Dominick, *op.cit.*, p. 20.

27 Ricoeur, Paul, *op.cit.*, p.51.

¿Qué hacer con el pasado?

Jean Meyer

Toda nación debería entender su historia; ninguna nación puede permitirse ser dominada por ella, ser la presa, la prisionera de su historia. Nietzsche fue uno de los primeros en decirlo en su Segunda consideración intempestiva, en 1874. En la manía, compartida por todos los Estados y sus sociedades, de conmemorar sin tregua, el pasado no pasa, sino se amontona y pesa más y más. Para actuar, para caminar, dice Nietzsche, se necesita amnesia, mientras que “la historia reverencial”, la “historia de bronce” (Luis González) nos paraliza. “Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que hace daño al ser vivo y acaba por aniquilarlo, sea un hombre, un pueblo o una civilización” (Nietzsche).

En 1910 el ente que llamamos México festejaba su segundo centenario y se sentía muy joven; dentro de un año nos tocará el segundo centenario y no podremos exclamar como Nietzsche: “Tengo confianza en el poder inspirador que conduce mi barco, tengo confianza en la juventud y creo que me guió bien al empujarme ahora a escribir una protesta contra la educación histórica que los hombres modernos dan a la juventud”. En su extraordinario ensayo nos cuenta, en una parábola, la marcha de nuestra curación, nuestra “liberación de la enfermedad histórica y, por lo mismo, de nuestra historia, hasta el momento en que” seremos de nuevo lo suficientemente sanos “para poder de nuevo hacer historia, para servirnos del pasado, del triple punto de vista monumental, anticuario o crítico”.¹

cajero

Luis González, en su célebre discurso *La historia académica y el rezongo del público* (1978) cita a Stefan Zweig: “Antes aun de que pudiéramos contemplar bien el mundo se nos pusieron unos lentes para que pudiéramos contemplar bien el mundo no con una mirada ingenua y humana, sino desde el ángulo del interés nacional”, ver que nuestra patria en el curso de la historia tuvo siempre razón, nunca fue injusta, sino siempre víctima y, pase lo que pase, en adelante siempre tendrá razón.

Por lo mismo Paul Valéry tiene razón cuando acusa a esa historia conmemorativa, historia de bronce, historia reverencial, de ser “el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto humano”. A propósito de la historia de Francia y de las fiestas justamente llamadas “nacionales”, el mismo Valéry señala que “a la violencia con la cual los partidos han siempre gobernado el país” se debe el hecho de que “ningún historiador ha logrado ser sereno y la violencia partisana de la mitad de los franceses ha siempre borrado con gusto la otra mitad del pasado y del futuro” (1938).

Toda conmemoración debería ser la oportunidad nietzscheana de curarnos de “la enfermedad histórica”, asumiendo los dramas de nuestra Historia, con mayúscula, en lugar de disimular ciertos hechos, ciertos actores, en lugar de juzgarlos como buenos y malos, según nuestros prejuicios. Marc Bloch tomó muy en serio las críticas de Valéry y tenía ideas muy claras sobre el papel de la historia en la vida de la nación. Dijo que lo mismo se emocionaba él con la evocación del sacro de los reyes de Francia en la catedral de Reims, que con la evocación de la Fiesta de la Federación, el 14 de julio de 1790; y que los que exaltaban sólo el sacro, o sólo el 14 de julio, eran hemipléjicos que no servían para la patria, sino para la guerra civil.

Nosotros los historiadores mexicanos, alumnos de un Luis González, gran lector de Valéry y Bloch, sabemos demasiado los usos y abusos que el juego político hace con la historia nacional y por eso preferimos que nuestra disciplina, nuestro oficio, se mantenga a un lado del foro y del circo conmemorativo. No preguntamos como Poncio Pilatos “¿Qué es la verdad?”, la buscamos, intentamos honestamente buscarla y esa búsqueda debe crear la disposición a defenderla, a servirla en la vida. La historia y el historiador deben encontrarse al servicio de lo verdadero y justo, de la libertad y de la fraternidad entre los hombres. Insisto en la fraternidad.

En lugar de intoxicarnos con un pasado machacado y rumiado hasta la indigestión, un pasado que proyecta una densa sombra sobre el presente y el futuro, la conmemoración de 1810, como la de 1910, debe propiciar una verdadera toma de conciencia histórica que permita, en palabras de Henri I. Marrou, maestro de Luis González, “una auténtica catarsis, una liberación de nuestro inconsciente sociológico un tanto análoga a la que en el plano psicológico trata de conseguir el psicoanálisis”.



Conste que no tengo nada contra las Fiestas Patrias: recuerdo cómo vibraba de emoción y alegría, agarrado de la mano de mis padres, cuando desfilaba la tropa al compás de las marchas militares; llevé a mis hijos, tanto en México como en Francia, a compartir la verbena popular del 16 de septiembre y del 14 de julio. Estas fiestas son inocentes y la mayoría de los participantes ni saben qué se festeja; felizmente, no les llegan las intenciones de los políticos que morbosamente “conmemoran”.

Escuchen, una vez más, a nuestro querido don Luis, quien nos hace más falta cada día: “El grito de Hidalgo del futuro próximo debe ser: ¡Señores, no hay más remedio que ir a remover supervivencias, encarcelar residuos y enterrar mártires! El nuevo grito de Dolores tiene que arremeter contra las ánimas de los difuntos que siguen metiéndose con nosotros. Las consignas deben ser: no más supervivencias inútiles o perjudiciales; no más basura fuera de su lugar; no más remembranzas encendedoras de odios, suspicacias y quejumbres; no más historias con aspecto de puñales”.²

Así podremos tenernos a nosotros mismos, poseyendo por fin nuestra historia nacional, toda ella con sus dramas interiores. No recuerdo quién dijo que un hombre —una mujer— necesita de su historia personal, de esa narrativa interior, continua, ininterrumpida, para preservar su identidad. La nación también, el país también, suma de hombres y mujeres que merecen algo mejor que conmemoraciones oficiales.

Jean Meyer. Investigador del CIDE. Su más reciente libro es *El celibato sacerdotal. Su historia en la iglesia católica*.

Pies

1 F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, 1938, pp. 92-93.

2 “La pesada herencia del pasado”, en *Diálogos*, El Colegio de México, julio-agosto de 1981.

El poder político y el desarrollo intelectual en la Edad Media

Carlos Astarita

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata)

Esta contribución está destinada a indagar en las condiciones sociales en las que se desarrolló el trabajo intelectual de la Edad Media. Su punto de partida se sitúa, pues, en reivindicar el concepto de determinación.

Es un concepto hoy poco respetable. Se lo considera demasiado rígido, que inclina a comprender la subjetividad como

un mero reflejo de la economía. Los historiadores se ven constreñidos cuando imperan demasiados condicionamientos, y son entendibles sus ansias de liberar el juicio creativo.

Los marxistas han tenido mucho que ver con esta sospecha que se extendió sobre el concepto, aunque sabemos que Marx declaró no ser marxista. Esta paradójica demarcación estuvo relacionada con la caricatura del materialismo histórico. La misma preocupación tuvo Engels, cuando constató que el fundamento económico de la sociedad se modificaba, entre sus continuadores, en la receta universal de toda praxis humana^{1[1]}.

Estas circunstancias nos advierten que es la hora del regreso, desde el mecanicismo a la compleja intersección de planos mutuamente condicionados, que surgen de pensar una totalidad jerarquizada, es decir, determinada. Es el regreso a Marx.

No es fácil encontrar en su obra aclaraciones taxativas del concepto. Marx rehuye las definiciones. Es explicable, porque toda definición es, por definición, simplificadora. Pero la ausencia de receta se compensa, en este caso, por una distanciada incursión sobre el criterio. Es en una nota en el primer volumen de *El Capital*, y apela a una ficción, conocida por todos, para mostrar al individuo en el cuadro de referencias sociales. Dice que don Quijote ya tuvo que arrepentirse por haber creído que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad^{2[2]}.

El desencuentro del personaje con su entorno (una metáfora que cabalga entre la irrealidad del imperio que se agotaba y la realidad de un reino que perdía, en 1605, el paso de la modernidad)^{3[3]} le permite, a Marx, mostrar el concepto de determinación como el concepto límite de la actividad social. Da cuenta del radio de acción que la estructura habilita; transpuestos esos límites, la práctica social deviene patológicamente inapropiada. No es un concepto muy diferente del que rehabilitaron sociólogos como Pierre Bourdieu y Anthony Giddens^{4[4]}. Una tesis reciente sobre la polis griega confirma su vigencia: entre las múltiples decisiones que se tomaban en la asamblea ateniense, nadie propuso acabar con la esclavitud. Su autor, que se proponía demostrar la indeterminación de las decisiones humanas, induce a pensar en el dato que cierra una perfecta constancia sobre la determinación: ningún diputado se anima hoy a proponer la restauración de los esclavos.

Reconocer los confines que marcan el medio por el cual se desenvuelve cualquier práctica social, presupone que la práctica intelectual no se exime, como un quehacer estafalario, de los condicionantes. Incluso ficciones tanto o más imaginativas que *El Quijote*, como lo son las elucubraciones de un postmoderno. Con este marco abordaremos entonces algún aspecto de la cultura erudita de los medievales en su relación con un fondo socioeconómico y sociopolítico.

Un breve ensayo del medievalista norteamericano Francis Oakley, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*^{5[5]}, contribuye a organizar nuestras cuestiones.

Un título demasiado pretencioso para muy pocas páginas, condenan a este libro a que pase desapercibido ante la severa curiosidad del historiador. Y efectivamente, no figura, por lo menos en el área de lengua castellana, entre las lecturas prestigiosas de formación profesional. Concedamos en que nada resuelve de manera definitiva, pero es un ensayo que debe retener nuestra atención.

Muchas veces el postulado de un emprendimiento no coincide con el desenlace. Los desembarcos en lugares imprevistos se reiteran: le puede suceder tanto al gran hombre de la historia que, inopinadamente, descubre América, como al pequeño historiador que sólo confirma lo que ya estaba descubierto. No es el caso de Oakley, cuyos resultados surgen de un examen intencionado.

La pregunta que se formula es la siguiente: ¿Qué es lo que provocó la gran revolución científica del siglo XVII en el mundo occidental?

No nos asombremos de esos medievales orígenes científicos. La tesis que deriva la ciencia moderna de los hábitos mentales que inculcó la teología escolástica, justifica mirar atrás en el tiempo, en los siglos XII y XIII.

La contestación inmediata, arquetípica de una persona culta, sería que el racionalismo moderno se debe a la herencia de la antigüedad clásica, en especial al legado aristotélico. Oakley, oficiando de abogado del diablo, replica de manera contundente: esa herencia fue antes conocida por los sabios del mundo islámico y de Bizancio, "sin llegar a nada que asemeje a la física newtoniana" (p.165). Hoy podríamos complementar esa muy discreta afirmación diciendo, con arriesgada

^{1[1]} Ver carta de Engels a J. Bloch del 21 de setiembre de 1890, en, C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires 1973

^{2[2]} C. Marx, *El Capital*, Buenos Aires 1973, 1, capítulo 1, nota 37

^{3[3]} Cfr. P. Vilar, "El tiempo del *Quijote*", en, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Barcelona 1974.

^{4[4]} P. Bourdieu, y L. J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, 1995; A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995.

^{5[5]} Madrid 1980.

imprudencia, que lejos del racionalismo, allí florece el irracional fundamentalismo religioso. La continuidad del argumento es previsible: cuáles fueron, entonces, los factores que posibilitaron el triunfo del racionalismo occidental.

Oakley da una serie de respuestas complementarias. Una parte significativa de su tesis explora la diferenciación cultural entre la naturaleza, la sociedad y el hombre, que inspira el cristianismo. Enfrentado a las religiones arcaicas, que creían que la naturaleza era una emanación necesaria de la sustancia divina, en la que el hombre también participaba, la Biblia establece un Dios trascendente que crea de la nada. Advierto que, en nuestro medio, la profesora de filosofía medieval, Mercedes Bergadá, ya había discurrido sobre el profundo cambio en la concepción antropológica que implicó el cristianismo^{6[6]}. La diferencia es, efectivamente, pronunciada entre una religión pagana que veía al hombre como derivación secundaria de los dioses (en términos de Oakley el hombre como una parte caída de la sustancia divina), por un lado, y la concepción cristiana, por otro, según la cual Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, directamente, como acto absoluto, estableciendo una relación personal e intransferible entre el creador y su criatura. Cuando se negaba que la naturaleza fuera una emanación de la sustancia divina, se establecía la condición filosófica fundamental para el surgimiento de la ciencia natural viable y para afirmar la idea de la personalidad humana individual. Esto explicaría el secularismo occidental, y según parece, es la respuesta preferida de Oakley.

Otra variable estriba en que una corriente, en la que San Agustín fue decisivo, se inclinó por conservar el antiguo plan romano de las artes liberales. Esta receptividad de la sabiduría pagana implica la convicción de que, cualquier sistema doctrinario puede ser incluido en otro sistema, incluso en su antítesis, y jugar en consecuencia un papel gnoseológico constructivo^{7[7]}. Con esta premisa, Santo Tomás, que tanta autoridad adquirió en la Iglesia, puso la nueva lógica aristotélica al servicio de la fe, con lo cual, el racionalismo tendría una trayectoria subordinada y protegida.

Por último, llegamos a la respuesta que conduce a nuestra materia. Se refiere a las universidades medievales como instituciones que aseguraron a los sabios una posición privilegiada y un sensato nivel de independencia de presiones no académicas. Esta autonomía se tradujo en que los universitarios no sólo tenían derecho a elegir sus propios programas de estudio sino también a otorgar *licentia docendi*, es decir, algo parecido a nuestros doctorados. Los universitarios lograban pues controlar sus mecanismos de reproducción.

Como era esperable, el poder externo atacó esta autonomía, y también objetó proposiciones de raíz aristotélica. Los doctores, como muestra el ejemplo de la universidad de París, defendieron su autarquía con huelgas durante el siglo XIII. La consecuencia es que preservaron su autonomía, y a fines de esa centuria el racionalismo aristotélico se consolidaba en los planes de estudio.

Oakley muestra que las universidades eran corporaciones, réplicas de los gremios urbanos. Pero a su vez esas corporaciones sólo se explican por caracteres medulares de la sociedad. Estas precisiones nos conectan con otras cualidades del sistema social del occidente medieval, que constituyen su peculiaridad, cualidades que nuestro autor ha sugerido más que explotado.

Despleguemos ahora algunas consecuencias de esta iniciación en el tema.

En primer lugar, es necesario ampliar los alcances del logro escolástico. Sus consecuencias, lejos de reducirse a Newton, se despliegan en la historia del sujeto, cuyas acciones, orientadas hacia fines delimitados, han tenido una creciente significación en la dinámica social. Es el giro que Hegel vio realizarse en la revolución francesa, y que implicó, como dijo Herbert Marcuse, abandonar la acrítica condescendencia con las condiciones de vida predominantes. Ese giro consiste en que el hombre se pueda proponer, desde entonces, organizar la realidad de acuerdo con las exigencias del pensamiento racional en lugar de acomodar su pensamiento a la irracionalidad del orden y de los valores existentes^{8[8]}. Ese ser actúa sobre la realidad sin someterse a las condiciones heredadas, y por ello mismo, es inconcebible sin el racionalismo crítico, que capta empíricamente la realidad para implementar un accionar pensado y transformador, aun cuando su resultado conduzca a un nuevo irracionalismo no deseado. El problema, entonces, no sólo atañe a un episodio científico, por más trascendente que éste sea, sino al conjunto de una praxis social experimental y racionalizada, que constituye una clave para el entendimiento de la historia contemporánea. Si hablamos, pues, acotadamente, de una revolución científica moderna, el concepto incluye, además de las ciencias exactas y naturales, a las ciencias sociales que guían la actividad política y a la filosofía que rige nuestra cosmovisión.

La significación de ese racionalismo se advierte, a contraluz, en la muy poco razonable intervención de *El Quijote* para resolver la sinrazón de lo real. En la comparación, se evidencia la distancia que separa el proyecto realizable (por más lejano que se encuentre) de la utopía de quien no reconoce los límites objetivos de su proceder. Cuando recordamos que para

^{6[6]} Ma. M. Bergadá, *Introducción al estudio de la filosofía medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1972

^{7[7]} Sobre esto, ver, P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, 1979, p. 197.

^{8[8]} Ver H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid 1971, p. 12.

algunos colegas la realidad no existe, advertimos que esa obra maestra nos sigue explicando, después de cuatro siglos, una situación actual.

Un segundo aspecto estriba en que hubo un nexo orgánico entre el racionalismo de la escolástica y su decurso posterior. La mirada debe dirigirse entonces al Renacimiento, como propuso Paul Oskar Kristeller. En este sentido, muchas veces se olvidó que detrás del extraordinario movimiento filológico, literario y retórico de los humanistas,

"...Italian Aristotelianism developed steadily through the fourteenth century under the influence of Paris and Oxford, became more independent and more productive through the fifteenth century, and attained the greatest development during the sixteenth and early seventeenth centuries, in such comparatively well-known thinkers as Pomponazzi, Zabarella and Cremonini. In other words, as far as Italy is concerned, Aristotelian scholasticism, just like classical humanism is fundamentally a phenomenon of the Renaissance period whose ultimate roots can be traced in a continuous development to the very latest phase of the Middle Ages"^{9[9]}.

Sin esta conexión, cuestiones como el logro de Galileo serían inexplicables.

Un tercer punto a reflexionar consiste en la relación indirecta que existió, muchas veces, entre motivación de las luchas universitarias y condicionamientos científicos. Las riñas, los alborotos nocturnos, los juegos de azar, la frecuentación de prostitutas y de tabernas, conformaban un género de vida, que realizaba una parte de la población universitaria, que, en expresión de Le Goff, se oponía a la moral de las capas dominantes de la sociedad urbana^{10[10]}. Estos comportamientos causaban enfrentamientos con el poder ¿Cuál era la actitud de un maestro universitario ante esos desmanes? ¿Escribía notas condenatorias? ¿Apelaba a las intervenciones externas? Nada más alejado de sus intenciones. Si un maestro medieval leyera hoy, en el diario *La Nación*, que un académico cultiva su respetabilidad en la sociedad burguesa censurando lo que fue la sustancia de la vida universitaria, la trasgresión, no saldría del estupor. Consciente de que en esos conflictos de jurisdicción con la autoridad urbana se dirimía la instrucción erudita, el resguardo del gremio era una prioridad. La autonomía del estudio, que implicaba la independencia para decidir cómo examinar un texto, se defendía, entonces, con motivos muy poco doctos. Para el maestro medieval, el fortalecimiento de sus amparos era un requisito de su existencia. La circunstancia nos ofrece una oportunidad para reflexionar acerca de la divergencia entre el heteróclito (e incluso contradictorio) espectro de motivaciones, las acciones y los resultados objetivos del acto en el plano institucional.

Aclaro que elegí a un maestro secular, miembro del *consortium magistrorum* de París, comprometido en la defensa de los derechos de la universidad, es decir, el ejemplo no se refiere a los frailes mendicantes, que no suspendían los actos académicos cuando los privilegios eran atacados^{11[11]}. El hecho también evoca la actualidad del tema.

Estos complementos a la tesis que glosamos son, en verdad, auxiliares de una cuestión más sustantiva. Se trata de que la corporación universitaria sólo proporcionó uno de los medios para el desarrollo del racionalismo. Efectivamente, si vinculamos de manera sistemática la universidad con la estructura social, advertimos que la causalidad originaria de esa disposición, que atraviesa la historia intelectual del occidente, no se dirime en los marcos de una sola instancia. La visión debería comprender la totalidad, y ello implica un procedimiento abstractivo que nos permita remontarnos al núcleo esencial. Esta visión implica desplazar, o por lo menos aminorar, un dualismo maniqueo por el cual se percibe un ámbito racionalista exclusivo atacado por fuerzas hostiles.

Trataré la cuestión mediante proposiciones vinculadas.

1) La universidad, en tanto forma peculiar de la Edad Media occidental, cuyos miembros se adjudican facultades de jurisdicción para resolver conflictos, internos o con poderes externos, no encuentra su símil solamente en las corporaciones de artesanos o mercaderes. Es, más bien, un fragmento (significativo) en una organización general de soberanías particulares^{12[12]}.

Desde este punto de vista, la universidad sólo se comprende en el contexto de sujetos (individuales o colectivos) propietarios de derechos políticos. Ese contexto permite aprehender la auto adjudicación de una potestad jurisdiccional y la compleja trama de relaciones que la universidad desarrolló con los poderes externos, aspecto que habla de una autonomía relativa.

^{9[9]} P. O. Kristeller, op. cit. pp. 41-42

^{10[10]} J. Le Goff, "Les Universités et les Pouvoirs publics au Moyen Age et a la Renaissance", en, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, París 1977, p. 208. Ver, también, R. C. Schwinges, "Educación estudiantil, vida estudiantil", en, de S. Ridder, y H. Moens, (ed.), *Historia de la Universidad en Europa, 1, Las Universidades en la Edad Media*, Bilbao, 1994, pp. 255 y s.

^{11[11]} La descripción del conflicto entre los maestros de París, en, J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Ediciones Universidad de Navarra, 1994, *passim*.

^{12[12]} Los elementos teóricos en, M. Weber, *Economía y Sociedad*, México, 1987; O. Hintze, *Historia de las formas políticas*, Madrid, 1968

La cualidad enunciada nos introduce en la funcionalidad que la universidad tuvo con relación al príncipe o al papa. Existe una correlación entre crecimiento de estudios y crecimiento de burócratas, aun cuando no fuera un requisito ser egresado universitario para acceder a un cargo^{13[13]}. De todos modos, esa relación existió y estuvo lejos de ser estática: la interdependencia entre poder y universidad fue cada vez más pronunciada, y los doctores participaron de manera creciente en asuntos de estado, al mismo tiempo en que se transformaban en una casta. La calidad de los estudios decayó. Fueron síntomas y causas de esa declinación tanto el abandono del ideal ecuménico como el utilitarismo, criterios que se impusieron entonces en el ámbito académico. Esos criterios se tradujeron en el intelectual consagrado a la gestión y atado a requerimientos concretos, con un pensamiento especular y conformista, como revela la plasmación por escrito de la norma jurídica^{14[14]}. Fue una prefiguración de los burócratas de gestión que producen hoy las facultades profesionales.

Sublimar una sabiduría de la inmediatez se justifica con una argumentación intemporal que reitera los mismos conceptos: utilidad, nacionalismo, integración al entorno o respuesta a necesidades sociales. La simplicidad del espíritu evangélico, consagrado a catequizar y resolver cuestiones urgentes, atraviesa imperturbable la historia. Se advierte en marxistas que no conocen otro argumento para rechazar la proposición de Hegel, sobre que la historia nacional sólo puede ser entendida en términos de historia universal, que el del provecho inmediato. Marx no se hubiera sobresaltado con estos lejanos discípulos: su paradoja sobre los marxistas sinceraría su desdén ante una (in)cultura tan alejada de su educación^{15[15]}.

Los historiadores desaprueban esa atmósfera sin oxígeno en que se desarrollaban los estudios en la Edad Media tardía^{16[16]}. Pero el juicio se matiza en cuanto ampliamos la perspectiva y enfocamos el problema desde el ángulo del conflicto en el plano de la totalidad. Volvemos a las determinaciones sociopolíticas y socioeconómicas.

La diarquía entre poder eclesiástico y poder secular se vinculó, desde el siglo XIII, con oposiciones en la universidad, entre miembros de las órdenes y los otros. Esta demarcación también supuso separaciones gnoseológicas. Maestros de la Facultad de Artes, como Sigerio de Brabante, se inclinaron al averroísmo. Santo Tomás, como otros de la facultad de teología, rechazó esa disociación entre razón y fe. En los últimos siglos medievales esos antagonismos se trasladaron a otro escenario, si se quiere más vasto y de superior alcance.

Es en ese escenario, y sólo en él, en que puede contemplarse el criterio sobre la imposibilidad de demostrar racionalmente las verdades de la fe, de Guillermo de Occam. En cierto sentido, volvía Occam a los averroístas latinos de la centuria anterior, con su concepto, erróneamente considerado, como la "doctrina de la doble verdad"^{17[17]}. El peligro que representaba para la ortodoxia del momento esta predisposición estaba en su potencialidad, es decir, en el hecho de que estimulaba a que la razón se desenvolviese por sí misma, liberada de compromisos teológicos. Esto llevaba a una desafiante

^{13[13]} Le Goff, citado; J. Verger, "Université et pouvoir en France au Moyen Age, en S. Aguadé Nieto, *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares 1994; P. Nardi, "Relaciones con la autoridad", y, P. Moraw, "Carreras de los graduados", ambos en, de S. Ridder, y H. Moens, (ed.), *op. cit.* Sobre las estructuras políticas ver, P. Anderson, *El Estado Absolutista*, Madrid, 1979.

^{14[14]} La inserción del intelectual en las monarquías en, B. Guenée, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*, Barcelona 1973. Limitándonos a Castilla, J. M. Carretero Zamora, *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Madrid, 1988. El burócrata al servicio de la administración de la casa real, en, E. de la Torre y E. A. de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica, 1492-1504*, Madrid, 1956. La actuación de los juristas ha quedado reflejada en, A. de San Martín, *Los Códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, 11, 1872-1873. Los señoríos organizados en grandes formas políticas también necesitaron sus funcionarios de gestión, al respecto, Becerro Pita, 1988, "Los estados señoriales como estructura de poder en la Castilla del siglo XV", en, A. Rucquoi, *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988. I. Beceiro Pita y R. Córdoba de la Llave, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana Siglos XII-XV*, Madrid, 1990. A esto se agregan los funcionarios de los municipios, como muestra la múltiple documentación del período.

^{15[15]} Sobre la amplia formación en estudios clásicos de Marx y de Engels, ver, M. Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona 1971

^{16[16]} Le Goff, *op. cit.*, p. 212, la esclerosis social marchaba junto a una cierta esclerosis intelectual. También J. Valdeón Baroque, "Universidad y sociedad en la Europa de los siglos XIV y XV", en S. Aguadé Nieto, *op. cit.*

^{17[17]} Sobre la revisión de estos problemas, C. Rodríguez Gesualdi, "El libro asesino y el libro asesinado. El aristotelismo en El nombre de la rosa", en, F. Bertelloni, (comp.), *Para leer "El nombre de la rosa" de Umberto Eco. Los temas históricos, filosóficos y políticos*, Buenos Aires 1997, p. 28 y s.

exposición del pensamiento poco conforme con los supuestos de la Iglesia^{18[18]}. Pero si en la proposición de que a Dios no se llega por el razonamiento, Occam se acercaba a ese espíritu de los averroístas, en la misma medida en que se alejaba de Santo Tomás, se diferenciaba de los primeros al plantear que el mundo profano se conoce por observación.

Alcanzada esta postura se estaba en condiciones de pasar al subversivo misticismo. Si la razón no es necesaria para conocer a Dios, si sólo basta con la fe, es decir, con un proceso personal e intransferible, ya no es necesaria la mediación del sacerdote, y pierde sentido la prohibición de la lectura bíblica a los no consagrados por el sacramento de la ordenación. La razón y la experiencia se concentraban entonces en el conocimiento general de la realidad.

Llegamos al camino que condujo a Lutero. Es el que siguieron Marsilio de Padua y Wyclif. Sus proposiciones, junto a las de Occam, alentaron tanto el experimentalismo como el ataque a la Iglesia medieval^{19[19]}. El punto relevante es que esa oposición al racionalismo tomista se inscribió en los prerrequisitos del racionalismo crítico junto al mismo tomismo.

La disidencia de Occam no se desarrolló en el aire, aunque la corporación única ya no es suficiente para explicarla: se sustentó en centros de poder competitivamente situados frente a la Iglesia.

Los hechos hablan. Occam, perseguido por la Corte de Aviñón, desarrolló sus tesis junto al Emperador. También Marsilio de Padua encontró refugio en la Corte de Luis IV de Baviera, de quien fue su principal consejero en el enfrentamiento que mantuvo con el papa Juan XXII. Wyclif sirvió a la Corona inglesa como diplomático y escritor. En la difusión de sus ideas adquirieron importancia los caballeros lolardos, que protegieron a los predicadores y financiaron copias de textos. La baja nobleza de Inglaterra veía un aliado en Willian Taylor, que postulaba suprimir los beneficios temporales de la Iglesia. Lutero traduce la Biblia en el castillo de Wartburg del príncipe de Sajonia. El movimiento social que originó terminó por transmutarse de herejía en Iglesia gracias a los príncipes opuestos a Roma. Un caso notable de este sistema de protección está dado por el que tuvieron los espirituales franciscanos en la Corte aragonesa tardío medieval^{20[20]}. Su espiritualismo, sus profecías joaquinistas y sus visiones apocalípticas favorables a los reyes, coincidían con una estrategia de expansión mediterránea que afectaba al papado.

El interés de estos datos está en su interrelación para explicar una ciencia moderna que implicó el desarrollo contradictorio de proposiciones. Esa complejidad torna insuficiente limitar su condicionante genético sociológico a las universidades. Sólo en el marco de soberanías enfrentadas, que aseguraron existencias intelectuales no sólo diversas sino también divergentes, pudieron desplegarse esas disposiciones teóricas antitéticas pero concurrentes en un sólo destino, el conocimiento científico. Las limitaciones presupuestas en el utilitarismo también se trascendían. El desarrollo contradictorio de corrientes de pensamiento se concretaba bajo el amparo de las contradicciones políticas. Esas oposiciones se plasmaron de diversas maneras. En el plano del pensamiento práctico, que como afirmamos, se limitaba por lo general a un desenvolvimiento repetitivo e incluso poco complejo, se asiste a una excepción crítica en un pensamiento económico ligado a disidencias con trasfondo sociológico. Como se observa en Castilla, desde el siglo XV y durante la primera modernidad, las disidencias partían de acumuladores capitalistas en ascenso que necesitaban voceros de sus aspiraciones; estos comenzaron como simples agentes económicos y terminaron siendo intelectuales “orgánicos” de la clase en formación^{21[21]}. Las facultades políticas que tuvieron los empresarios urbanos, ya sea a nivel aldeano o en la ciudad, fueron requisitos de esa evolución.

3) El último punto del análisis es una confirmación contra fáctica de la tesis. Nos servimos para esto de la comparación con la cultura musulmana. No sólo debemos tener en cuenta restricciones que impiden aquí una exégesis crítica del libro sagrado, ya que no fue Mahoma el autor de el Corán sino el profeta sobre el que se hizo descender el Corán. Debemos también

^{18[18]} Sobre la filosofía política del período en relación con las estructuras del estado, ver, A. Black,, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, 1992; J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993; Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento moderno*, 1, *El renacimiento*, México 1985.

^{19[19]} E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, París 1947, dice que la filosofía del siglo XIV, marcada por Guillermo de Occam, coincide con los primeros descubrimientos de la ciencia moderna, y juzga que esto ha sido un hecho capital : «...les premières découvertes de la science moderne s'annoncent et trouvent leurs premières formules dans les milieux mènes où s'effectue la dissociation de la raison et de la foi » (p. 639). Sobre la relación entre Occam y la actividad científica, ver, E. Perroy et al., *La Edad Media. La expansión del oriente y el nacimiento de la civilización occidental, volumen III de Historia General de las Civilizaciones*, dirigida por Maurice Crouzet, Barcelona, 1961, p. 476 y s.

^{20[20]} M. Aurell, “Messianisme royal de la Couronne d’Aragon (14 e- 15 e siècles)”, *Annales E .S. C.* 1, 1997.

^{21[21]} M. Fernández Álvarez, “El memorial de Luis de Ortiz. El memorial, la época y el hombre”, Apéndice. documental, en, *Economía, sociedad y Corona. (Ensayos históricos sobre el siglo XVI)*, Madrid, 1963. También, M. Grice Hutchinson, *El pensamiento económico en España (1174-1740)*, Barcelona, 1982.

apelar a las cualidades sociológicas que condicionaron el pensamiento, y éstas no se reducen a la ausencia de universidades. El problema abarca, en realidad, todo el contexto de la práctica filosófica y científica.

Esto se evidencia cuando comparamos las biografías mencionadas con los sabios musulmanes. Por ejemplo, con la agitada vida de Avicena (980-1037), sometido al arbitrio de variados soberanos persas (disponemos de la *Vida de Avicena* escrita por su discípulo Sorjani (Sorsanus)).

O bien cuando comparamos con la vida de Averroes (1126-1198). Mientras gozó de la protección personal del sultán de Marruecos, Yatrib-Yusuf, interesado en la obra de Aristóteles, Averroes pudo llevar a cabo sus famosos *Comentarios*. Cuando Yusuf fue sucedido por su hijo, Jakub Al-Mansur (Almanzor), llegado a Córdoba para luchar contra los castellanos, Averroes fue declarado heterodoxo, sus bienes confiscados y enviado al destierro. Encarcelado posteriormente en Fez, sólo fue perdonado tras retractarse públicamente de sus convicciones, muriendo en un oscuro aislamiento. No es menos significativo el hecho de que no tuvo continuadores en el Islam.

Interesa remarcar que Averroes se encontró indefenso, sujeto al arbitrio del emir. Fue éste el que decretó el triunfo del partido religioso sobre los filósofos, y muchos otros (médicos, cadíes, poetas), compartieron su desgracia. Sus enemigos apelaron a Almanzor para descalificarlo como politeísta, y éste mandó quemar los libros peligrosos; sólo perdonó la medicina, la aritmética y la astronomía elemental. Entre las causas que explican esta situación debe tenerse en cuenta que la religión regía toda la vida de los hombres en un nivel que no lo hacía el cristianismo. El emir era el responsable de la ortodoxia para resguardar la ley que regía a la *umma*, a la comunidad, y como el Dios alcoránico, sus decisiones eran estrictamente personales. Ello se manifiesta en plenitud en la ocasión: dice Ibn-Abi-Oceibia, "La causa del descontento de Almanzor está en que se le había acusado de consagrar las horas de ocio a la cultura de la filosofía y al estudio de los antiguos"^{22[22]}.

Hubo muchos otros casos similares. Ibn al-Labbâna, por ejemplo, poeta al servicio de las autoridades de Badajoz y de Sevilla, pierde con los almorávides su puesto oficial en el año 1091, y luego de diversas peripecias, entra al servicio del soberano de Mallorca donde permaneció hasta su muerte^{23[23]}.

Los intelectuales burócratas, sin posibilidades de navegar entre las aguas de la diarquía occidental, se encontraban en la más extrema de las servidumbres despóticas, que podían incluir pasajeros estadios de felicidad paradisíaca, cuando los caprichos de la autoridad así lo dictaminaban^{24[24]}.

Conclusiones.

Apelé a situaciones conocidas, pero pocas veces conectadas. Manifiestan una diferencia profunda entre el feudalismo occidental y el sistema del oriente. Los fundamentos se encuentran en la desviación europea, para denominar de alguna manera la ruptura con formaciones estatales. Los condes (laicos o eclesiásticos) que lograban, entre los siglos IX y XI, hacer patrimonios de los honores concedidos, creaban también un régimen que impedía cualquier concentración autocrática en un vértice. Allí radica la base de separación entre poder de la Iglesia y poder secular. Las autonomías corporativas, entre las cuales la que ejerció el estudio y la enseñanza fue una más, se inscriben en estos fundamentos. Cuando las corporaciones no garantizaron el discurrir de cierto pensamiento, el relevo lo tomó la multiplicidad de entidades políticas, característica peculiar del feudalismo.

Si esto es así, tal vez podría encontrarse una correspondencia entre el esplendor cultural de Italia en el siglo XV y la parcelación de soberanías entre grandes entidades que utilizaban artistas y humanistas. El Reino de Nápoles, el Ducado de Milán, la República francamente aristocrática de Venecia, la República simuladamente popular de Florencia y los Estados papales, no hacían más que multiplicar las oportunidades. De sus enfrentamientos nacieron tanto el David de Miguel Ángel como las primeras historias no sólo apologéticas sino también críticamente analíticas^{25[25]}.

Constatamos una norma universal que el narcisista egocentrismo académico suele omitir: toda doctrina que aspire a

^{22[22]} Citado en E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires 1946, p. 34

^{23[23]} P. Guichard, *Al Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid 2001, p. 87

^{24[24]} Idem, dice Guichard que si se examinan de cerca las condiciones sociales de la actividad intelectual y literaria en al-Andalus de los siglos XI al XIII, "...ésta raramente se manifiesta fuera del dependencia o del control -directo o indirecto- del poder estatal" (p. 58). Por otra parte, impresiona en las trayectorias de intelectuales del mundo árabe, la periódica oscilación entre el goce de todos los favores del déspota y las más funestas persecuciones.

^{25[25]} P. Burke, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, 1993. J. Stephens, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change before the Reformation*, Londres y Nueva York, 1992. H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México 1993; M. B. Becker, "The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance", en Rubinstein, N., *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Londres, 1968.

ser algo más que una curiosidad escondida en una biblioteca, necesita insertarse en alguna fuerza social. Su fortuna mide su eficacia. Las condiciones sociológicas de la cultura erudita son de inexcusable consideración, y el concepto de determinación, lejos de reducir el problema a una supuesta sobre estructura marginal, lo amplía y jerarquiza. La producción del espíritu no se observa en aislamiento sino en su conexión con la producción de la materia.

En la Edad Media, este concepto de determinación, que remite a la pluralidad conflictiva de poderes particulares, evita circunscribirnos a la corporación universitaria. Las formas antagónicas bajo las cuales se desplegaron doctrinas contradictorias se ponen a consideración.

Este desarrollo se condensa en un enunciado: los pensamientos contrapuestos, que permitieron el racionalismo crítico, evolucionaron gracias a esferas políticas múltiples. Esto constituyó una singularidad del feudalismo occidental que sigue viviendo, transformada, en nuestra sociedad civil.



Beatriz Sarlo

"Arlt: ciudad real, ciudad imaginaria, ciudad reformada"

"Cada época exige su propia forma. Nuestra misión es la de dar a nuestro nuevo mundo una nueva forma con medios modernos. Pero nuestro conocimiento del pasado es una carga que pesa sobre nuestras espaldas: la afirmación indiscriminada de la edad presente presupone la despiadada negación del pasado." Hannes Meyer⁽¹⁾

El vacío de la historia

¿Qué es posible ver? ¿Cómo se ve y por qué se ve lo que se dice ver? A fin de los años veinte y comienzos de los treinta, dos extranjeros, Le Corbusier y Wladimiro Acosta, y un argentino, Roberto Arlt, miran Buenos Aires. Para los tres la visión y la crítica son momentos inseparables porque, de maneras diferentes, los tres elaboran sobre el presente un juicio que sólo termina de desplegarse en la hipótesis de futuro: la visión es programática en los dos arquitectos, Le Corbusier y Acosta, pero también en el mundo ficcional de las novelas arltianas. Y, como corresponde, el programa pone condiciones a una lógica de la mirada que jamás se desplaza con descuido sobre los objetos y los espacios de una ciudad como Buenos Aires: mirada obsesiva una vez que ha puesto en foco lo que se quiere ver, pero también mirada que no pretende producir un inventario realista de lo visible.

Es verdad, las miradas de estos tres hombres ignoran el desplazamiento tranquilo por el espacio de la ciudad, conservan poco del ocio del flâneur o del viajero para ser miradas productivas de configuraciones estéticas o urbanas ideales. Ellas definen y, al mismo tiempo, surgen de un aparato óptico que clasifica las imágenes,⁽²⁾ las organiza en un espacio intelectual que es distinto del espacio físico donde la ciudad empírica, descompuesta y recompuesta por las transformaciones que intervienen en ella desde fin de siglo, es el soporte sobre el que se imprime una ciudad imaginada, la ciudad futura: allí el presente será reparado por la imaginación urbana (en el caso de Arlt), la reconfiguración (en el de Acosta). De lo que se trata es de denunciar a Buenos Aires al mismo

tiempo que se la percibe: en este sentido, la visión renuncia (en diversos grados) tanto a la neutralidad como a la aceptación reconciliada con el presente.

Le Corbusier, Acosta y Arlt comparten un rasgo: por motivos distintos, frente a Buenos Aires ninguno de ellos tiene el sentimiento de la nostalgia, porque ninguno de ellos acepta la historia de esta ciudad como un marco de condiciones(3) ni, mucho menos, como su límite. La ciudad no es vista en relación con el pasado sino con la naturaleza o con la sociedad: son las promesas del paisaje o su olvido, las marcas de la sociedad o sus obstáculos, los puntos organizadores de la visión que encuadra a Buenos Aires. Y fundamentalmente, la imaginación del futuro para la que el presente es un borrador o un fondo escenográfico. Este vacío de historia coincide con una hipótesis europea sobre América: aquí están los pueblos jóvenes frente al viejo mundo fatigado; remite también a la situación indecisa de los argentinos nuevos, como lo es Arlt, para quienes la valorización del presente excluye la preocupación de traicionar una historia de la que no se forma parte. Le Corbusier alude a la historia urbana de Buenos Aires tomándola como territorio de una metáfora más que como problema que debe ser resuelto urbanísticamente. Esa metáfora evoca el fuerte de la ciudad colonial y la levedad con que aparece en las famosas conferencias porteñas de 1929, indica precisamente que, en Buenos Aires, Le Corbusier no piensa que hay un problema histórico-urbanístico a resolver (como obviamente le presentan las viejas ciudades europeas). La referencia al fuerte colonial, en cambio, le permite reiterar la importancia del río y regalar a sus interlocutores locales (ellos sí bien preocupados por la historia) con una imagen digna del pasado.

Frente a Buenos Aires, Le Corbusier, Acosta y Arlt son internacionales, porque miran la ciudad como un espacio que no los obliga a un reciclaje del pasado. En este punto se diferencian de las elites criollas, tanto de sus vertientes nacionalistas más tradicionales como de los núcleos vanguardistas o modernizadores, también preocupados por la relación entre historia y cultura. Para estos dos extranjeros y para el argentino sin linaje, no hay mito nacional que compita con la idea moderna ni lugar privilegiado en el pasado desde donde organizar la mirada sobre el presente.(4) Lo que ve en Buenos Aires tiene para ellos la provisoriedad de algo cuyo destino es el cambio; sólo la naturaleza, convertida en paisaje de la ciudad reformada se recupera tanto en los planteos de Le Corbusier, como, material y simbólicamente, en la búsqueda de la luz que mueve a Acosta. Ni siquiera la naturaleza, respondería Arlt cuya imaginación sólo es sensible a la iconografía de la modernidad (cinematográfica, fotográfica) donde la naturaleza también ha desaparecido.

Pero si el entusiasmo de la reforma mueve a los dos europeos, y la predestinación a lo nuevo impulsa a un argentino sin raíces, estas experiencias comparten con las experiencias de la modernidad europea y americana, el impulso de una transformación que debe encontrar su fundamento en ella misma. Ver el futuro sin pasado, pronosticar el futuro en el presente, implica una renuncia y una crítica: al tiempo que la renuncia corroe la posibilidad de una dirección histórica inscrita en lo que ya ha sucedido, la crítica no puede ser sólo explicativa sino programática. Ni Le Corbusier, ni Acosta, ni Arlt son historiadores de su presente: por el contrario, sólo el futuro les permite ver lo que ven en Buenos Aires. Le Corbusier ve el error; Acosta señala el funcionamiento caótico del espacio entregado al capitalismo; Arlt se siente al mismo tiempo fascinado y repelido por la ciudad que construye en sus ficciones, sobre la que imprime proféticamente imágenes de ciudades completamente modernas, en un montaje de lo que cree saber de América del Norte y lo que generaliza a partir de muy pocos datos empíricos de la Buenos Aires realmente existente.

La angustia

Esta ausencia de fundamento, que caracteriza a la modernidad cuando los valores no encuentran en las tradiciones su legitimación o su origen, no permite ni justificar los rastros del pasado (como rastros aun equivocados de una tradición), ni reconocer que el presente se configura con una historia que puede ser juzgada errónea pero no abolida, porque esa historia es precisamente fundamento de lo existente. La pasión del futuro (pasión de revolucionarios, pero también de verdaderos reformistas) es exigente y dura porque sus razones exigen vivir con lo que todavía no es, sin la fuerza de lo que ya ha sido.

"Cómo entonces, osar decirles que Buenos Aires, Capital sud del nuevo mundo, aglomeración gigantesca de energía insaciable, es una ciudad que está en el error, en la paradoja, una ciudad que no tiene espíritu nuevo, ni espíritu antiguo, pero simple y únicamente, una ciudad de 1870 a 1929, donde la forma actual será pasajera, donde la estructura es indefendible, excusable pero insostenible. [...] ¿La ciudad? ella es la suma de los cataclismos locales, ella es adición de cosas desapropiadas; ella es un equívoco. La tristeza pesa sobre ella... La ciudad se ha convertido súbitamente en gigantesca: tranvías, trenes de los suburbios, autobuses, subterráneos hacen una frenética mezcla cotidiana. Qué desgaste de energía, qué despilfarro, qué falta de sentido [...] Buenos Aires es la ciudad más inhumana que he conocido: verdaderamente, su corazón está martirizado. Recorrí como un alucinado durante semanas sus calles sin esperanzas. Sin embargo, ¿dónde se siente como aquí tal potencial energético, tal pujanza, la presión incansable y fuerte de un destino inevitable?"(5)

Las palabras salen de las conferencias de Le Corbusier, pronunciadas en 1929 frente al público distinguido de Amigos del Arte y los jóvenes estudiantes en la Facultad de Ciencias Exactas, pero su estilo parece copiado de un texto de Arlt. Extrañamente hay un tono común entre el europeo refinado y el rioplatense brutal. La ciudad es vista como el escenario de una angustia que no es simplemente psicológica: hay algo filosófico, moral, fuertemente ideologizado en el juicio de Le Corbusier, demasiado cargado en la elección de las palabras y en la reiteración de las exclamaciones. Describe por el camino de la hipérbole y recurre a una especie de poética ficcional fuertemente apoyada en la primera persona. Como en el cine expresionista, la ciudad produce el deambular de la locura y captura con la angustia. Buenos Aires, exclama Le Corbusier, muestra las huellas de una modernización que aún no pudo encontrar su plan ni su estética.

Cerrada al paisaje, que sería su destino (y con ello cumpliría su deber de ciudad en un continente que otros europeos juzgan en su potencia de naturaleza)(6), Buenos Aires es un error cuya reparación Le Corbusier confía al gesto con el que traza una plataforma de torres sobre el río: la ciudad recupera el río, gira su eje hacia el río y la pampa queda como el no man's land, el finisterrae que no es límite sino simplemente espacio otro de lo urbano: un fondo. El movimiento hacia el río que propone Le Corbusier(7) tiene mucho de gesto de refundación y no sólo de proyecto para la ciudad; en la conferencia de 1929, verdaderamente, la propuesta de Le Corbusier no es un plan para Buenos Aires, sino una imagen de ciudad que reforma otra imagen de ciudad: la percibida como errónea es corregida plásticamente, con la positiva arbitrariedad de un gesto vanguardista.(8)

Durante las conferencias, Le Corbusier lo ilustra sobre un papel, "una hoja grande, papel azul oscuro en la mitad superior, ligeramente más claro abajo", y dramatiza el trazado de la plataforma ficcionalizando una vez más su llegada a Buenos Aires en barco, aproximándose al horizonte luminoso de la ciudad que, una vez que se entra en ella, pierde la perspectiva del río. Esta imagen plástica se corresponde, como movimiento estético, a la salida de la angustia que lo había encerrado durante días en Buenos Aires.

"En la ciudad de ustedes he sufrido como nunca. Un día exploté: '¡Había un mar cuando yo llegué! No he visto el cielo desde que estoy entre ustedes; ¡quiero ver el cielo!' Fuimos atravesando las vías y los galpones del puerto — un puerto inmenso pero que no se percibí por su singular emplazamiento— hacia la Costanera, el nuevo gran paseo a plomo sobre el río. Allá el cielo inmenso, el mar rosado del barro del Paraná... ¡Ah! ¡cómo se vive, cómo se respira, cómo se es dichoso, cómo sacude el torno pavoroso de vuestra ciudad inhumana! Una especie de santo entusiasmo me ha atrapado. He pensado: 'Haré cualquier cosa, pues siento algo'. El recuerdo de mi llegada —el horizonte insigne— y ese cielo y este mar animan en mí percepciones extensas y elevadas. Un ritmo constructor comenzaba a sacudir la amorfa realidad de vuestra ciudad amorfa".(9)

Lo que se conserva como rastro en el impulso transformador es el sentido de la angustia frente a una ciudad inhumana que para Le Corbusier necesita de un movimiento de redención: una estética y una colocación frente al paisaje y no meramente un plan.

En verdad, Le Corbusier está contando una historia sobre Buenos Aires en tres movimientos: por el primero, el de llegada, la ciudad aparece como el paisaje urbano que posee el río, es río y no ciudad lo que aparece primero y las luces del perfil urbano son fondo de paisaje fluvial. La fuerza del río es tan incontrastable que Le Corbusier lo designa como mar, confiado a la potencia mítica que evoca su juicio: perder un mar. En el segundo momento (el de la angustia), la ciudad construida es la única escena, donde ha sufrido una mutilación respecto de la naturaleza que antes hegemonizaba el cuadro desde la perspectiva del viajero; incluso lo que a Le Corbusier le gusta verdaderamente de Buenos Aires (la avenida Alvear, Palermo), mezcla el placer que produce con la evocación del río invisible, sólo atisbado, entre profusos signos de admiración, desde las "terrazas y jardines suspendidos" del piso del arquitecto Vilar. La restauración es el tercer momento sintético (recuperación de la llegada por barco) que propone el diseño de las plataformas y las torres sobre el río así devuelto a la ciudad. De este modo concluye, en las conferencias del 29, la pequeña novela urbanística de una relación atormentada por la ausencia (este desenlace espectacular marcará las ideas para Buenos Aires del plan director de 1938).

Pero si esta es una conclusión (o más bien el comienzo de una línea de pensamiento sobre Buenos Aires), hasta ella se avanzó desde los corredores de la angustia: Buenos Aires podría ser magnífica, pero es hoy el lugar de la decepción porque esconde precisamente aquel río que la anuncia al viajero (turista elegante, inmigrante, o arquitecto internacional). Pensar a Buenos Aires por la desposesión de aquello que promete implica percibir su reforma a partir de la hipótesis de esta negación y también a partir del reconocimiento de que la ciudad es responsable de la angustia, cuyo objeto ausente es ese río oculto: Le Corbusier sólo ha podido volver a él, desde la ciudad, atravesando vías, puentes, doques, avenidas, barrios pobres, un caos comunicacional, comercial, portuario, habitacional, el horror de malos encuentros entre todos estos niveles de la vida urbana; o lo ha visto desde la torre privilegiada del arquitecto Vilar. El resto de la ciudad (excepto las casas construidas por los contratistas italianos que Le Corbusier estetiza también en un gesto de collage plástico que las recupera comparándolas con el disparate de los chalets a la inglesa) es el caos de una equivocación y una paradoja.

Junto a las cincuenta mil casitas levantadas por los seguramente humildes maestros italianos, donde Le Corbusier reconoce una tipología justa y armoniosa de formas bellas,(10) Arlt observa otra ciudad, desarticulada por la yuxtaposición sin plan: "Entre los edificios de planta baja, aislados, reptaban el espacio los de diez y quince pisos, rematados en poligonales torrecillas de pizarra, buidas de pararrayos". Casas de renta a la francesa se incrustan en la ciudad baja, iluminada por los carteles de neón: un collage de lo efectivamente existente y de la ciudad futura que Balder, el protagonista bien arltiano de *El amor brujo*, profetiza: rascacielos como moles, que estaban lejos de definir, en 1930, el perfil urbano de Buenos Aires.(11) Arlt no busca la ciudad desde el río, sino que, a veces con horror y a veces fascinado, la percibe en otro movimiento: no llegando desde el este, por el río, y encontrando la masa de luz del centro en la lejanía, ni tampoco mirando hacia el este, desde el "rascacielito" de Palermo chico, donde Vilar le presenta Buenos Aires a Le Corbusier, sino a toda velocidad del transporte moderno, en un tren que parte de Retiro hacia el norte y recorre una franja, la de la izquierda, donde se suceden las formas materiales de la estratificación urbana:

"El tren se movió, sus avances eran cada vez más rápidos en los enviones de aceleración, desaparecieron las calles oblicuas y comenzó la desolada zona de murallas sin revocar. Un gasógeno rojo recortaba el cielo con barandilla circular; aquella zona era una prolongación proletaria del arrabal miserable, agrupando casitas en torno a altas chimeneas de hierro con engrapadas escalerillas metálicas. El tren resbalaba rápidamente en los rieles y el paisaje, como las hojas de un libro volteadas apresuradamente, quedaba atrás. Unos tras otros, se sucedían los fondos de las casas con higueras copudas, y a lo largo de la alambrada, varios chicos corrían hacia una hoguera que cubría considerable extensión de tierra de una acre neblina de humo. Tras el edificio de una curtiembre con marcos de madera chapados de cuero, se arrastraba cenagoso el arroyo Medrano. A las calles pavimentadas de granito las substituyeron calzadas de asfalto y después franjas de tierra, y bruscamente dilatadas se ensancharon extensiones de campo verde. Tres torres altísimas formando triángulo recortaban lo azul con finos y piramidales bastidores metálicos".(12)

El horror de la ciudad vieja, pestilente, sucia, caótica, atravesada por los vahos de los conventillos, infatigablemente recorrida en el transporte a motor por todos los personajes de Arlt, se funde con una ciudad moderna más inventada que vista, algo que Buenos Aires será pero no es todavía en 1930; como fantasma, a ella se sobrepone una ciudad casi imaginaria, erizada de rascacielos y cuyo sonido es el jazz: Chicago más que Buenos Aires futura:

"Crestas puntiagudas de ciudades modernas, cemento, hierro, cristal, enturbian un momento la quietud de Erdosian. Pero él quiere escaparse de las presiones de cemento, hierro y cristal, más cargadas que condensadores de cargas eléctricas. Las jazz-bands chillan y serruchan el aire de ozono de las grandes ciudades".(13)

Esta percepción de la modernidad como espacio de alta tensión, de desorden paroxístico (que tiene, como su doble estético e ideológico, el ideal modernista del espacio ordenado, el orden vacío y estético de las ciudades de papel), trae en el texto de Arlt la imagen no por reiterada menos significativa de la ciudad como prisión: nuevamente un espacio de la angustia. Arlt produce tres escenarios urbanos: el realista, donde la ciudad todavía está horadada por el vacío del campo, y, en el recorrido sur-norte, por la costa, el baldío alterna con los hitos de la transformación; el real-potencial donde Buenos Aires es más moderna de lo que lo era efectivamente, con más rascacielos y más coches y más luces de neón: el escenario del deseo urbano de lo que va a ser más que de lo que es; finalmente, la ciudad soñada a partir de la iconografía del cine y de las revistas: rascacielos de Chicago.

Proyecto

En esos mismos años,(14) Wladimiro Acosta, un ruso que había pasado por la experiencia del expresionismo alemán y había diseñado los decorados del Fausto de Murnau, inventa un edificio, el city-block, que es casi idéntico al imaginado por Balder en El amor brujo:

"Este tipo de edificación divide horizontalmente la ciudad en dos zonas superpuestas: inferior, de trabajo; superior, de vivienda. El hombre que trabaja en el cuerpo inferior vive en el superior. Parte considerable del tránsito callejero es sustituida por comunicaciones verticales, con el consiguiente ahorro de tiempo y energía, y la desaparición radical del tumulto de gentes y vehículos a la hora de apertura y cierre de los negocios".(15)

Buenos Aires está sometida, diagnostica Acosta, a la fuerza de la tradición y del capitalismo que prevalecen sobre las (infinitas) posibilidades técnicas. En este conflicto, que bien puede ser considerado clásico, el anacronismo de la ciudad es punto de resistencia de la visión del reformista que, al mismo tiempo, señala el carácter utópico de una solución profunda en el marco de las sociedades capitalistas. Como sea, en la tensión entre proyecto posible y transformación social radical, la percepción de Acosta organiza datos urbanos que también están presentes en la de Arlt: esa ciudad de edificios de pisos mezclados caóticamente con las casas bajas, las calles estrechas taponadas por los autos detenidos, cañones angostos por los que los peatones se lanzan de la vereda intransitable a la calle peligrosa; la multitud, en fin, al caer la tarde, que no sólo es anónima sino agresiva, víctima, por otra parte, de la impureza del aire, del turbio humo de los vehículos, de la falta de luz provocada por un trazado urbano donde las nuevas casas se adaptan mal en sus dimensiones y orientación.(16) En suma, un caos donde la angustia parece el sentimiento que inevitablemente acompaña a la visión urbana.

El city-block es el invento arltiano de Acosta: frente al desorden oscuro y sucio, el orden racionalista de una vida regimentada por la tecnología y la arquitectura. El city-block de Acosta organiza las actividades y el tránsito por la ciudad contradiciendo la circulación tradicional a ras del suelo: vertical u horizontalmente, pero fuera del espacio desordenado de la calle, como los rascacielos en H de El amor brujo:

"Su proyecto [el de Balder] consistía en una red de rascacielos en forma de H, en cuyo tramo transversal se pudiera colgar los rieles de un tranvía aéreo".(17)

El citi-block (rascacielos en cruz) y el rascacielo en H son un planteo contra la ciudad construida por la historia, desde las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías, que en el marco económico y técnico de Buenos Aires, desempeñaban una función futurística: es la ciencia ficción de la novela y la reforma urbana.(18) Pero Acosta, que ha llegado a América del Sur también en busca del sol,(19) rearma el esquema básico de su primer city-block: ya no se trabajará en los piso bajos y se vivirá en los altos, sino que, para lograr la mejor iluminación en las viviendas, éstas formarán un sólo bloque orientado hacia el sol el norte, cabecera de una T, cuyo cuerpo de oficinas mirará al sur, al este y al oeste. Finalmente, este proyecto, por cierto fabuloso para Buenos Aires, es perfeccionado en el siguiente que abandona una ciudad histórica cuyos límites a la transformación están impuestos por las manzanas de la traza colonial: los city-blocks integrales ya hablan de la ciudad del futuro y no de la incrustación del futuro en la ciudad presente.(20)

En la visión de Acosta, el rascacielo es la "extrema expresión arquitectónica del capitalismo"(21), y el city-block, en cambio, anuncia en su disposición un ideal integrado de trabajo, ocio, producción y servicios, esfera privada y esfera pública, espacio construido y naturaleza, luz y protección del clima. La morfología del city-block es una ética urbana, tanto una lección de 'buena' organización social como respuesta a una demanda. Lo que al laberinto de la ciudad sugiere a la literatura: espacio de la mezcla que, por eso mismo, es venerado y terrible, disparador de la angustia y escenario de la fantasía, aparece disciplinado en la reforma de Acosta: Arlt y él reconocen una ciudad muy parecida, la perciben casi podría decirse desde las mismas calles, mirando la misma mezcla de edificios bajos y casas de pisos, el mismo curso trabajoso de los autos, la misma atmósfera en donde el sol es ocluido y donde pueden, como en las ficciones de Arlt, presentarse los olores acres del desecho urbano capitalista. Las fotos que incorpora Acosta en su libro son literalmente ilustrativas de un Buenos Aires arltiano: fotos en blanco y negro, fuertemente contrastadas, con el velo de la atmósfera venenosa de la gran ciudad, representaciones de "la vida puerca".

Sin embargo, el reformismo de Acosta se separa de la tensión estética que, por vías absolutamente diferentes, atraviesa el deseo urbano de Le Corbusier y de Arlt. Hay un deseo de belleza libre que dirige la primera propuesta de Le Corbusier para Buenos Aires,(22) doblemente articulado con una idea sobre el paisaje para la ciudad y una síntesis, igualmente libre, de la imagen de ciudad desde el río: aquello que Buenos Aires debe ser, por un lado, para sus habitantes, por el otro para el viajero que la mira desde el punto de la llegada. En Arlt, la idea de la belleza ciudadana surge de una crítica a la rutinización visual de la pequeña burguesía (que, referida a todos los campos, es uno de los motivos básicos de el amor brujo) y de una fantasía cultural cuyos materiales provienen del cine y de la fotografía. Podría definirse como aquello que Arlt juzga que es una ciudad moderna. Por eso sus rascacielos en H son una versión delirantemente estética de nuevas tecnologías desconocidas en Buenos Aires:

"Había que sustituir las murallas de los altos edificios por finos muros de cobre, aluminio o cristal. Y entonces, en vez de calcular estructuras de acero para cargas de cinco mil toneladas, pesadas, babilónicas, perfeccionaría el tipo de rascacielo aguja, fino, espiritual, no cartaginés, como tendenciaban los arquitectos de esta ciudad sin personalidad. Sus compañeros se reían. ¿Cómo resolvería el problema del reflejo? Y si respondía que, de acuerdo con los estudios de la óptica moderna, colocarían los cristales, de manera que los edificios fueran pirámides cuya superficie reprodujera la escala cromática del arco iris, las carcajadas menudeaban..."(23)

Esta escenografía de ciencia ficción une las materias que obsesionan a Arlt con las formas que juzga propias de la modernidad: el cobre, el aluminio, los milagros posibles de una metalurgia que tiene mucho de alquimia y de ensueño inventor, y opone a la rutina profesional del ingeniero la imaginación del artista: ciudad espiritualizada materialmente por la reducción del peso de sus muros, ciudad espiritualizada por la luz refleja: un diseño donde el saber de los materiales se une al descubrimiento de las formas propias de la modernidad en una versión que se origina no en el refinamiento del gusto moderno, sino en la estética que el periodismo gráfico y el cine transmiten como la modernidad.

La ciudad de Arlt tiene algo de delirio gótico. Su síntesis es barroca precisamente cuando cree oponerse a la pesadez de lo que juzga equivocado en Buenos Aires; demasiado colorida para el cromatismo discreto de la arquitectura moderna. En suma, una versión plebeya tanto de las posibilidades de la tecnología como de sus resultados estéticos. A diferencia de Wladimiro, Arlt carece en verdad de todo utilitarismo reformista en su visión de la ciudad; a diferencia de Le Corbusier, la medida del refinamiento se le escapa.

Como sea, Arlt entonces es el verdadero contemporáneo de Le Corbusier y Wladimiro Acosta; podría haberse entendido con ellos mejor que Victoria Ocampo, a quien Le Corbusier se dirige cuando visita Buenos Aires.⁽²⁴⁾ El autopista es un reformador radical y por eso mismo un disconforme. Arlt es ambas cosas: no podía sentirse conforme porque se sentía desposeído (y, se sabe, no hay verdad o falsedad cuando hablamos de sentimientos). Como desposeído se mueve con seguridad por todos aquellos espacios que no transitan el resto de los escritores que le son contemporáneos y mira hacia donde ellos no miran. Confía a los locos y a los concedores de la máquina, juntos, un poder de reconfiguración de la sociedad y de la cultura. Allí se sustenta el increíble poder de predicción de su literatura: ve en la Buenos Aires del treinta lo que va a ser la ciudad de los años cuarenta y cincuenta, hace una elipsis de tiempo, salta sobre el presente porque unos pocos signos de presente se convierten en la masa compacta del futuro.

NOTAS

- (1) Debo a Adrián Gorelik y Graciela Silvestri este epígrafe y la discusión de muchas de las ideas que aparecen en este trabajo. De Gorelik es, casi textualmente, la frase con que más adelante se caracteriza el proyecto de Le Corbusier para Buenos Aires.
- (2) Sobre la visión son importantes las perspectivas abiertas por Paul Virilio, *La machine de vision*, París, Galilée, 1988.
- (3) Le Corbusier precisamente afirma: "No existe nada en Buenos Aires", excepto el error. *Le Corbusier en Buenos Aires; 1929*, Buenos Aires, Sociedad Central de Arquitectos, 1979, p. 52. Sobre los proyectos de Le Corbusier referidos a la Argentina, véase: Pancho Liemur y Pablo Pschepiurca, "Precisiones sobre los proyectos de Le Corbusier en la Argentina 1929/1949", *Summa* Nº 243, Buenos Aires, nov. 1989.
- (4) Sobre el peso de las mitologías nacionales en la formulación de proyectos de transformación y de utopías, véase el excelente ensayo de Bronislaw Baczkowski, "Utopía", incluido en su libro *Los imaginarios sociales; memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, col. Cultura y Sociedad, 1991. Véase también los trabajos de María Teresa Gramuglio sobre Sur y la figura de escritor en los años treinta. "El campo literario en la década del treinta: imágenes de escritor, proyectos literarios y espacios de legitimación", Informe de investigación (mimeo), CIUNR, 1991.
- (5) Las citas corresponden, respectivamente a: Le Corbusier, Primera conferencia en Amigos del Arte, 3 de octubre e 1929, en op. cit., p. 19; p. 21; y Novena conferencia, p. 51.
- (6) Véanse por ejemplo las intervenciones de Valéry-Larbaud y de Waldo Frank en los primeros números de *sur*, de 1931.
- (7) "Supongo hallarme en la proa de un barco con todos los pasajeros, también con los inmigrantes, tocando la tierra prometida [que es Buenos Aires, ante los ojos de Le Corbusier que llega en barco]. Con ese mismo pastel amarillo dibujo los cinco rascacielos de 200 metros de alto alineados sobre un fondo sorprendente, fluido de luz. Una vibración amarilla todo alrededor. Cada uno de ellos alberga 30.000 empleados. Una segunda alineación de rascacielos está atrás, puede haber una tercera. En el agua del Río dibujo las balizas luminosas y en el cielo argentino, la Cruz del sud precedida de millares de estrellas. Imagino la gran explanada a pico sobre el Río, con sus restaurantes, sus cafés, todos los lugares de reposo en fin, donde el hombre de Buenos Aires ha reconquistado el derecho a ver el cielo, y ver el mar". Le Corbusier, op. cit., p. 52-4.
- (8) Así lo creen Liemur y Pschepiurca: "Una pregunta clave, difícil de esclarecer, es si efectivamente Le Corbusier pensó desde el primer momento en un Plan tal como ahora lo concebimos. Dicho esto más allá de reconocer el obvio estado embrionario de la ideas en sus famosos dibujos. De acuerdo con los datos de que disponemos, nos inclinamos a pensar que la respuesta es negativa en octubre de 1929 y por lo menos hasta la mitad de la década siguiente" ("Precisiones sobre los proyectos de Le Corbusier en la Argentina 1929/1949", cit., p. 44-5).
- (9) Le Corbusier, op. cit., p. 52.
- (10) Les dice a los estudiantes de arquitectura: "Vean, dibujo un muro de cerramiento, abro una puerta en él, el muro se prolonga por el triangular tejado a la izquierda de un cobertizo con una pequeña ventana en el medio: a la izquierda dibujo una galería bien cuadrada, bien neta. Sobre la terraza de la casa elevo ese delicioso cilindro: el tanque de agua. Ustedes piensan '¡Caramba, he aquí lo que compone una ciudad moderna!'. Nada de eso, dibujo las casas de Buenos Aires. Hay así cincuenta mil". En Le Corbusier, op. cit., octava conferencia, p. 59.
- (11) "Balder sonríe levemente. Contempla las sonrosadas y grises moles de los rascacielos respaldados por una noche tan espesa que la tinieblas fingen un morro perforado por agujeros luminosos. Súbito oscurecimiento de un letrero blanco y violeta. Silbatos de locomotoras distantes. Pasan hombres de gorra y blusa. —Sí, la ciudad es linda." En Roberto Arlt, *El amor brujo*, op. cit., p. 611.
- (12) Roberto Arlt, *El amor brujo*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, p. 543.
- (13) Roberto Arlt, *Los lanzallamas*, en *Obras completas*, t. 1, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1981, p. 471-2.
- (14) La serie de estudios sobre el city-block ocupa a Wladimiro Acosta entre 1927 y 1935. Sobre Acosta, véase el catálogo de la exposición realizada en Buenos Aires y los artículos allí incluidos de Pancho Liemur ("*Wladimiro Acosta y el expresionismo alemán*") y Anahí Ballent

("Acosta en la ciudad: del city-block a Figueroa Alcorta"): Wladimiro Acosta 1900/1967, Homenaje realizado en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UBA, 1987.

(15) Wladimiro Acosta, "Serie de estudios sobre 'city-block'". En: Vivienda y ciudad, p. 140. Compárese con el rascacielos imaginado por Balder en El amor brujo.

(16) Véase especialmente en la introducción de Acosta al volumen citado y su fundamentación de la necesidad del city-block (op. cit., p. 134, y 135).

(17) Roberto Arlt, El amor brujo, O. C., p. 566.

(18) Anahí Ballent señala el carácter exterior de la intervención de Acosta, el hiato entre la realidad urbana de Buenos Aires y las diferentes versiones del city-block: "Se trata de edificios que no se incorporan a tejidos urbanos existentes. El propio desarrollo del city-block es sintomático: desde la primera propuesta de planta cruciforme, su carácter alternativo al desarrollo de la ciudad es manifiesto. Pero aun así, mantiene como base las dimensiones que podrían asimilar a la manzana de Buenos Aires, no modifica la estructura de la trama. El city-block integral, en cambio, se basa en el reconocimiento de que la sujeción al damero no puede conciliarse con los objetivos de las nuevas propuestas" (art. cit., p. 33).

(19) En el estudio ya citado, Liemur escribe: "La hipótesis que aquí se propone consiste en entender que, efectivamente, la búsqueda del 'Sur' constituye el móvil principal de la obra y la trayectoria de Acosta —al menos hasta 1940—; y que a lo largo de una 'larga marcha' el suyo configuró un episodio geográficamente extremo de la literal persecución del sol y la Luz que definía al sector de las vanguardias artísticas con las que se vinculó en aquellos años alemanes" ("Wladimiro Acosta y el expresionismo alemán", op. cit., p. 19).

(20) Los city-block integrales se dividen en dos tipos: A y B. Los del tipo A "tienen las siguientes características fundamentales: 1. Yuxtaposición de los lugares de vivienda y trabajo; 2. Orientación uniforme electiva de ambos: asoleamiento máximo para las viviendas, iluminación difusa uniforme para los lugares de trabajo; 3. Continuidad de los espacios verdes. Formación de grandes parques; 4. Diferenciación de la circulación y supresión de cruces a nivel. La edificación, en cada city-block integral, está constituida por un gran bloque lineal de viviendas, de 100 metros de altura, orientado al norte, y cuatro cuerpos de oficinas, de dirección perpendicular a aquel y menor altura [...] Piso bajo y entepiso están ocupados por comercios. Una calle longitudinal de acceso corre paralelamente al bloque de viviendas, pasando por debajo de los cuerpos de oficinas que forman puentes sobre ella. Los locales de comercios del entepiso pasan, asimismo, por encima de las calles transversales de acceso. De esta manera se forma, dentro de cada city-block integral, una red de calles internas a alto nivel, para peatones" (op. cit., p. 152). Los de tipo B son una versión perfeccionada de los A con la siguientes particularidades: "1. Circulación totalmente diferenciada. Separación no sólo de las calles de acceso y de tránsito veloz, sino, además, de vías de vehículos motorizados, a alto nivel, y para peatones, a nivel del suelo. La tierra pertenece por entero al peatón. 2. Continuidad absoluta de vías protegidas para peatones. 3. Acortamiento y elevación del cuerpo de oficinas. Disminución consiguiente de la superficie de tierra ocupada por éste en beneficio de los espacios libres, sin cambio de su capacidad. 4. Formación de grandes locales con iluminación cenital para fábricas, talleres, salas, aulas, cines, teatros, etc." (op. cit. p. 156).

(21) Op. cit., p. 131.

(22) Este primer movimiento proyectual de Le Corbusier en Buenos Aires, será codificado en el Plan Director para Buenos Aires, en 1938, a partir de las ideas de Le Corbusier con la participación de Ferrari Hardoy y Juan Kurchan, publicado como Proposición de un plan director para Buenos Aires, La Arquitectura de Hoy, 1947.

(23) El amor brujo, op. cit., p. 566.

(24) El triángulo conformado por Victoria Ocampo, Le Corbusier y el arquitecto Bustillo que diseñó la casa de Palermo Chico que, en un primer momento, Victoria Ocampo había pedido a Le Corbusier, es un verdadero malentendido arquitectónico que habla mucho de la cultura distinguida de Buenos Aires. Está inteligentemente expuesto en el artículo ya citado de Liemur y Pschepiurca.

Hopenhayn, Martín. ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. En libro: Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 17-40.

Martín Hopenhayn*

¿Integrarse o subordinarse?

Nuevos cruces entre política y cultura

A modo de introducción: nuevas relaciones entre política y cultura

A partir de la década de los ochenta la relación entre política y cultura se ha redefinido por el efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia. Los siguientes elementos ilustran y resumen esta dinámica.

En primer lugar, la era de la aldea global pone en un lugar privilegiado de la economía a los componentes de conocimiento-información, con lo cual estos bienes simbólicos pasan a ocupar un lugar más importante en la pugna redistributiva. Cuanto más penetran en la competitividad global estos componentes, más se tensa la carrera por apropiárselos y usarlos.

En segundo lugar, el papel cada vez más preponderante de los medios de comunicación de masas hace que la política desarrolle, sobre todo, su componente mediático. Con ello circula una imagen de los políticos mucho más recortada por la estética publicitaria de los medios y por un uso más informatizado de la cultura de masas (vía encuestas). Con ello se modifica la mediación simbólica de la competencia política, cada vez menos referida a la producción de proyectos y más definida por la circulación de imágenes.

En tercer lugar, la fluidez global de la circulación del dinero, la información, las imágenes y los símbolos, diluye la idea unitaria de Estado-nación como principal referente de pertenencia territorial y cultural. A medida que se deslocalizan los sistemas productivos y los emisores de mensajes, prolifera un cierto “nomadismo identitario” que va de la mano con el carácter transnacional de la economía. Este nomadismo se combina, de manera paradójica y múltiple, con una mayor afirmación de identidades y sensibilidades locales en el diálogo cultural global.

En cuarto lugar gana espacio en la vida de la gente el consumo material (de bienes y servicios) y el consumo simbólico (de conocimientos, información, imágenes, entretenimiento, iconos) al punto que se afirma que estamos pasando de la sociedad basada en la producción y la política, a la sociedad basada en el consumo y la comunicación. Con ello, la política se invierte de cultura y la cultura se invierte de política.

Finalmente, la globalización comunicacional y la nueva “sociedad de la información” alteran también las formas del ejercicio ciudadano, que ya no se restringen a un conjunto de derechos y deberes consagrados constitucionalmente, sino que se expanden a prácticas cotidianas que podríamos considerar a medias políticas y a medias culturales, relacionadas con: la interlocución a distancia, el uso de la información para el logro de conquistas personales o grupales, la redefinición del consumidor (de bienes y de símbolos) y sus derechos y el uso del espacio mediático para devenir actor frente a otros actores.

Todas estas tendencias vienen pobladas de conflictos y asimetrías. Las promesas de interacción a distancia y de información infinita coexisten paradójicamente con la tendencia a la exclusión, la pérdida de cohesión y la desigualdad al interior de las sociedades nacionales, con un aumento análogo de la brecha entre los recursos productivos de países industrializados vis a vis los países en desarrollo. Los derechos sociales y económicos encuentran mayores dificultades de materializarse en compromisos reales entre el Estado y la sociedad, sobre todo con la fisura del Estado de Bienestar en Europa y de sus réplicas parciales en países en desarrollo, y por la crisis sin precedentes del trabajo (mayor desempleo y mayores brechas salariales). Por otra parte, la globalización trae consigo una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, sea porque se intensifican las olas migratorias, sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la “cultura-mundo” y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas en todo el mundo. De este modo, aumenta la visibilidad política del campo de la afirmación cultural, a la vez que las demandas por ejercer derechos sociales y económicos chocan con mercados laborales restringidos por el fin del fordismo, pero también por los ajustes de las economías nacionales abiertas al mundo.

Lo anterior obliga a reformular las relaciones entre cultura y política. Por una parte cambian las culturas políticas en la medida en que crece la exclusión social y se atomiza el mundo laboral. Se rompe la relación tan estrecha, y en alguna medida focal, entre poder político y actores productivos, o entre Estado y trabajo, o entre pugna distributiva y derechos laborales. Por otra parte el colapso de los proyectos socialistas y la pérdida de legitimidad del Estado-Providencia desplazó las culturas políticas, desde opciones de más largo aliento, hacia un nuevo mainstream, más restringido (política en tiempos de ajuste y apertura económica) y con una semántica más administrativa y menos sustantiva. En tercer lugar, los conflictos culturales se hacen más políticos porque se tornan efectivamente más descarnados y violentos y, por lo mismo, fuerzan a la intervención del poder (local o global); pero también se hacen más políticas las demandas culturales porque, dadas las dificultades del sistema político para responder a demandas sociales tradicionales y para comprometerse con grandes proyectos de cambio, encuentran en el mercado de demandas culturales un lugar propicio para seguir en la competencia. Así, por ejemplo, es más fácil hoy proponer educación bilingüe para la población aymara en Bolivia que revitalizar la reforma agraria; o un canal de TV para mujeres que un sistema de protección social para hogares con jefatura femenina.

En el escenario recién resumido, ciertos aspectos de la cultura se politizan sin constituir culturas políticas, vale decir, sin que los sujetos que portan estos aspectos culturales pasen a formar parte del sistema político tradicional, ni pasen a operar con racionalidades políticas canonizadas. En la propia trama cultural, lejos del ámbito del Estado, viejos problemas propiamente culturales se convierten en temas de conflicto, de debate, de diferencias álgidas y, finalmente, de interpelación a los poderes centrales. Sea del lado de los nuevos movimientos sociales, sea porque la industria cultural hoy permite el devenir-público y el devenir-político de actores culturales que antes no encontraban representatividad en los espacios deliberativos, lo cierto es que asistimos a un cambio que pasa por la politización de ámbitos culturales.

En este sentido destaca la irrupción política y pública de los temas de género, de etnia, de sexualidad, de consumo, y otros. Temas donde se alternan demandas propias de los actores sociales en el sistema político (remuneraciones no discriminativas,

derecho a la tierra, protección sanitaria, derechos y libertades del consumidor) con otras demandas que son más propiamente culturales y, por lo mismo, difíciles de traducir en políticas de reparto social: nuevos roles de la mujer en la sociedad y en la familia, auto-afirmación de la cultura por uso institucionalizado de la lengua vernácula, publicitación de la sensibilidad “gay”, relaciones entre identidad y consumo. Temas de la cultura interpelan a los agentes políticos y los sorprenden indefensos para responder.

Integración/subordinación: tensiones políticas de la globalización cultural

Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado-nación, territorio e identidad nacional, etc. Hoy estos conceptos se ven minados por afuera y por debajo: por una parte, la globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural se hace más visible dentro de las propias sociedades nacionales. La relación establecida entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida en que el Estado-nación pierde su carácter de unidad político-cultural y tiende a restringirse al carácter de una unidad político-institucional, con funciones regulatorias en el campo de la economía y de los conflictos entre actores sociales.

Si el Estado-nación deja de ser el espacio de integración cultural, y la cultura se constituye en las tensiones entre lo local y lo global, entre la “cultura-mundo” y las identidades culturales específicas y diferenciadas: ¿desde dónde se integra la cultura, o cuáles son las relaciones de fuerza ante la ausencia de la instancia nacional en esta materia? Pareciera que la tensión entre cultura y política, en un espacio globalizado de intercambio simbólico, se da como tensión integración/subordinación. La cultura se politiza en la medida en que la producción de sentido, las imágenes, los símbolos, iconos, conocimientos, unidades informativas, modas y sensibilidades tienden a imponerse según cuáles sean los actores hegemónicos en los medios que difunden todos estos elementos. La asimetría entre emisores y receptores en el intercambio simbólico se convierte en un problema político, de lucha por ocupar espacios de emisión/recepción, por constituirse en interlocutor visible y en voz audible. Mientras avanza, a escala global, un statu quo que estandariza económicamente por el lado del capitalismo, y políticamente por el lado de las democracias formales, adquiere mayor conflictividad el ámbito de la cultura y la identidad.

No es pues casual que muchos autores ocupados del tema de la globalización cultural se planteen la tensión integración/subordinación¹. En otras palabras, cabe plantearse desde América Latina si también en esta fase de “culturización de conflictos” mantenemos una posición subordinada o nos integramos sin perder las identidades que nos recorren.

Una visión que calificaría de “optimismo relativo” es la de Daniel Mato (1999). Según Mato, en el terreno de lo cultural la globalización se caracteriza principalmente por la transnacionalización en la producción de representaciones sociales, dinámica en la cual se entrecruzan tanto actores locales como globales y que modifica expresiones culturales como “identidad” y “sociedad civil”, sobre las cuales tradicionalmente se ha construido el orden político. Esta reconfiguración conceptual produce a su vez una reorientación de las prácticas de algunos actores, fortaleciendo las posiciones de los actores globales y creando redes bilaterales con actores locales, fomentando su participación en eventos y redes de trabajo. Frente a este contexto, Mato se interroga acerca del papel que juegan las (nuevas) representaciones sociales en la formulación de los programas de acción de ciertos actores.

Más concretamente, la formulación de nuevas representaciones de raza, etnicidad, ambiente y desarrollo sustentable en nuevas redes globales se ha desenvuelto, de acuerdo con Mato, a partir de la producción de códigos y categorías lingüísticas transnacionales como biosfera, biodiversidad, sociedad civil y otras. Ellas apuntan, según el autor, a la conformación de un discurso y un sentido transnacional que orienta la acción de los actores alternativos tanto globales como locales y que, por tanto, sustenta una suerte de alianza de intereses entre estos orientada hacia un programa de acción transnacional alternativo a los discursos hegemónicos. El diagnóstico de Mato advierte la interesante posibilidad de producir una “globalización desde abajo” que actúe como respuesta a la globalización desde arriba liderada por los grupos transnacionales hegemónicos, permitiendo así la sustentación y el fortalecimiento de “representaciones de peculiaridad cultural” expresadas en distintas organizaciones cívicas con sus propios proyectos de acción.

Mato da un paso adicional de fuerte autorreferencia. Plantea que un ejemplo de estas redes horizontales, que hace un uso contra-hegemónico de la globalización cultural, es el de los Cultural Studies (estudios culturales), que nuclea académicos del Norte y el Sur, y de Occidente y Oriente, en una dinámica de pares que deconstruye el aspecto dominante de la globalización cultural y da voz a las afonías subalternas. Los Cultural Studies, con sus centros en Estados Unidos y Gran Bretaña, se cruzan hoy con investigadores diseminados en centros asentados en América Latina, desarrollando líneas de trabajo que trascienden las fronteras disciplinarias y fomentando la remodelación crítica y reflexiva de las propias tradiciones de trabajo en la región.

Para Néstor García Canclini (1999), la agenda integradora de la globalización, en el campo del intercambio mercantil, contrasta con otra agenda “segregadora” y “dispersiva” de la globalización que se refleja en los estudios sociológicos y antropológicos. Siguiendo con los conocidos planteos del autor, en las hibridaciones culturales de quienes permanecen diferentes se exteriorizan los choques y las segmentaciones de una globalización cultural que es mucho menos homogénea de lo que suele plantearse.

La propuesta de Canclini frente a este panorama lleva a la cultura y a sus actores al campo de la lucha por el sentido. Se sustenta principalmente en los actores sociales que forman parte de lo que denomina “los grupos subordinados”. Estos debieran, por una parte, volverse capaces de actuar en circunstancias diversas y distantes, y a la vez fortalecer los organismos locales frente a los flujos transnacionales de capitales y dinero. Dentro de esta perspectiva, el Estado reencuentra su lugar como actor importante al estimular el interés público, de lo colectivo multicultural. Desde esta perspectiva renace, se refuerza y se transforma su vínculo de interacción con la ciudadanía, concepto que también adquiere un renovado cariz principalmente en lo referido a las condiciones existentes de integración y participación: “Se trata de estudiar si esa oferta y esos modos de apropiarla son los más adecuados para que los diversos sectores de la sociedad puedan reconocerse en sus diferencias, logren una distribución más justa de los recursos materiales y simbólicos, se confronten solidariamente dentro de la nación y con las otras naciones” (García Canclini, 1999: 7). En síntesis: desarrollar programas para reducir las desigualdades en el acceso a la cultura y garantizar escenarios públicos y circuitos comunicacionales para la renovación de los sujetos.

El texto de Jesús Martín Barbero y Ana María Ochoa (1999) apunta también a desmenuzar positivamente la paradoja de la globalización. Esta última habría entrado a jaquear la estrategia moderna de deslegitimación de lo particular-diverso, abriendo el campo valorativo al juego de las diferencias y singularidades. De cierta forma la crisis y consecuente erosión en los mapas ideológicos institucionalizados por la modernidad ha provocado el desmoronamiento de las categorías interpretativas existentes hasta ahora, derivando en una visión dual según la cual las construcciones identitarias se alzan o como factor de desarrollo o como factor de antimodernidad. Esta tensión está en pie y en este sentido el cruce entre política y cultura pasa por esa dualidad.

Esta ambivalencia se ilustra a partir de los nuevos procesos comunicativos promovidos por la globalización. Estos procesos se encuentran en la médula de la tensión entre desfallecimiento y autoafirmación cultural: pueden constituir otra forma de amenaza a la supervivencia cultural o también una nueva posibilidad de romper con la exclusión. En este contexto, afirman Martín Barbero y Ochoa, adquieren relevancia y rol las políticas culturales —es decir, se politiza la cultura en cuanto se vuelve campo de lucha para revertir la exclusión por el lado de la mayor polifonía de voces en el intercambio simbólico. Sin embargo, los propios autores advierten sobre los obstáculos para este desenlace positivo respecto de la auto-afirmación de las identidades subordinadas o excluidas: en el campo económico, la privatización de las comunicaciones, a lo que cabe agregar la concentración del poder mediático en las grandes fusiones transnacionales; y, del lado político, la falta de compromiso del Estado con políticas culturales que apuesten a una mayor democracia comunicacional.

Los autores ven en la cultura un ámbito desde el cual puede interpelarse al Estado de manera que este renueve su propia disposición. En efecto, Martín Barbero y Ochoa depositan fuertes expectativas en la cultura como un campo crucial de transformación tanto de lo político como de lo público, y donde las transformaciones puedan apuntar a revertir prácticas endémicas de exclusión. La cultura sería el lugar desde el cual repensar canales de integración siempre que lo político se abra a esta suerte de “vocación democrática” del espacio cultural. ¿Y dónde leen los autores esta vocación democrática de la cultura y esta fuerza integradora, tanto en el ámbito nacional como global, de la producción cultural? Primero, en la proliferación de nuevos actores comunicativos, que asumen y representan la diversidad regional y local existente a través de radioemisoras, televisoras locales y video popular. Segundo, en la incipiente puesta en escena de lo latinoamericano en los medios globales. Estas señales desde la cultura son los elementos para una nueva construcción utópica, a saber: reinventar y reconstruir el relato de la identidad a partir de la conjugación de lo oral, lo escrito y lo audiovisual/informático en pos de impulsar lo local/particular en el intercambio global.

Más escéptica es la posición de Esteban Mosonyi, para quien “lamentablemente, el feto de la actual globalización neomilenaria está naciendo con notorias deformaciones, tanto de origen genético como ambiental. Está programado para devenir en un bebé macrocefálico llamado vulgarmente libre mercado mundial. El resto de su enclenque cuerpo, su atrofiado torso y extremidades, se hace cada día más prescindible: la salud, el bienestar, la felicidad, las facultades éticas y estéticas [...] corren el riesgo de perder vigencia y vitalidad” (1999: 2-3).

Mediante esta figura Mosonyi retrata una visión descarnada de la globalización, donde la ratio económico-financiera se impone de manera absoluta tanto sobre el bienestar como sobre la identidad, conformando un nuevo modelo hegemónico. Mosonyi también se sitúa en el campo de la lucha política por la producción de sentido a escala global, pero inmediatamente reconoce en el modelo predominante de integración una lógica de subordinación total, sean plutócratas frente a excluidos o países opulentos frente a otros famélicos.

Sin embargo Mosonyi ve una fuerza contrahegemónica en el cruce entre el reclamo de los grupos étnicos y de los ecologistas. Es la fuerza de la “sociodiversidad”, que se produce a partir de la multiplicación y dispersión de un alto número de entidades regionales, locales o diaspóricas, esto es, formaciones sociales pequeñas y ágiles como, por ejemplo, los grupos étnicos y su creciente tendencia a la politización. Se requiere, según Mosonyi, de un campo de negociación estratégica entre el Estado-nación y los grupos étnicos que asegure la sobrevivencia de los primeros ante la dinámica excluyente de la globalización.

Para Gustavo Lins Ribeiro definir la relación entre identidad nacional (culturas nacionales) y prácticas políticas pasa necesariamente por abordar la condición de “transnacionalidad” (1999). Dicha transnacionalidad remite a un nuevo nivel de integración y representación de pertenencia y, por lo tanto, transforma los escenarios de acción tradicionales. El cruce cultura/política toma cuerpo en los desafíos de contrabalancear la cultura hegemónica, transformar las condiciones de ciudadanía, y regular y ordenar el nuevo contexto que surge de la transnacionalización. En base a lo anterior, la propuesta de Lins Ribeiro apunta básicamente a la creación y el fortalecimiento de una “sociedad civil global” que a su juicio se representa actualmente en “una comunidad transnacional imaginada/virtual cuya dinámica material [...] es un símbolo de las nuevas tecnologías de comunicación, sobre todo, Internet”, y cuyas principales características estarían dadas por su “testimonio a distancia (y su) activismo político a distancia” (1999, 4).

A su vez la condición de “post-imperialismo”, complementaria a la de “transnacionalidad”, conlleva también la superación de algunas formas institucionalizadas por la modernidad, principalmente en lo relativo a la superación del Estado-nación como condición para la planetarización del mercado financiero y la producción a escala global. La revisión de estos nuevos condicionantes también es requisito para la formulación y conformación de una sociedad civil global.

Sin embargo, Lins Ribeiro introduce una nota de ambivalencia e incertidumbre respecto del destino de las nuevas tecnologías, que simultáneamente auguran perspectivas de intercomunicación y de exclusión en la era transnacional. Por una parte, y tributaria de la ideología del progreso, la visión eufórica ve en la informática una nueva religión y en la computadora un nuevo mesías. Por otra parte, la perspectiva apocalíptica nos coloca frente a una tremenda desigualdad en la distribución de bienestar social, de poder político y de activos económicos, reforzada por el acceso segmentado a la tecnología.

La ambivalencia señalada vuelve a politizar el problema de la circulación cultural: no está dado el desenlace y sus signos se resuelven en un campo de “lucha por la circulación” más que por la producción. Para Lins Ribeiro, lo que es importante ante esta situación es “aumentar el pluralismo y el peso específico de la circulación ‘heteroglósica’ de narrativas y matrices de sentido en los aparatos que dominan las redes globales de comunicación” (1999: 5) y, en el ámbito nacional, redefinir el lugar de las identidades atribuidas a segmentos étnicos minoritarios.

La relación entre cultura y política no puede reducirse entonces al formato convencional de las políticas culturales. Evelina Dagnino propone desplazarse hacia la carga semántica del concepto anglosajón de “cultural politics”, que pone el acento en la relación más constitutiva entre política y cultura (1999). De acuerdo a este concepto, la cultura como concepción del mundo y conjunto de significados que subyace a las prácticas sociales no puede pensarse haciendo abstracción de las relaciones de poder que atraviesan esas prácticas. Por otra parte, las relaciones de poder expresan, producen y comunican significados, por lo cual también tienen una dimensión simbólica fundamental.

Dagnino propone una rearticulación de este vínculo cultura-política en el campo de la ciudadanía y de la intervención en los espacios públicos. En la medida en que se redefine la ciudadanía sobre la base de la nueva centralidad de lo cultural en muchos movimientos de defensa y promoción ciudadana (de mujeres, de homosexuales, de negros, de indígenas), lo cultural reemerge en lo político con mayor fuerza y vocación democrática. A partir de la experiencia de Brasil, Dagnino señala que estas resignificaciones, que vienen del lado de la autoafirmación cultural, también resignifican la política y cuestionan sus matrices dominantes. Es en “lo público”, más que en lo estatal, donde se da hoy la lucha por la apropiación de sentidos y la visibilidad de actores. En lo público se reconoce al otro como portador de intereses y derechos legítimos, vale decir, se “hace” cultura democrática.

Tomando como base los planteos de los autores recién citados, y que he sintetizado de manera comprimida sobre la base del eje integración-subordinación, quisiera, en las páginas siguientes, repensar dicho eje en cuatro aspectos adicionales, a saber: las brechas entre integración material e integración simbólica en la nueva fase de modernización latinoamericana; el campo de la industria cultural como espacio central de disputa por la integración y hegemonía cultural; las asimetrías simbólicas de la globalización cultural y los problemas de integración/subordinación cultural que ellas suponen; y, finalmente, una reflexión sobre la ciudadanía en las tensiones igualdad-diferencia que se dan hoy. Estas cuatro entradas al tema plantean convergencias y divergencias con los enfoques recién resumidos.

Lo simbólico y lo material en la relación cultura-política

Un primer punto que tensiona las perspectivas de integración planteadas, y que atraviesa la relación entre cultura y política, es la brecha creciente entre mayor inequidad material y mayor integración simbólica. Pensemos en América Latina: a la vez que la integración social-material se ve amenazada por la crisis del empleo y la persistencia en la brecha de ingresos, nuevos ímpetus de integración simbólica irrumpen desde la industria cultural, la democracia política y los nuevos movimientos sociales. Por una parte, el consumo de medios de comunicación y la matrícula educativa siguen expandiéndose. La educación presenta mayores problemas en calidad que en cobertura, lo cual implica que la cobertura ha aumentado de tal modo que empiezan a cobrar mayor relieve otros desafíos educativos. La difusión de los medios de comunicación de masas permite hoy, en el grueso de los países de la región, que la gran mayoría de la población esté mejor informada y tenga mayor acceso a la producción cultural y al debate político. Nunca antes la región contó con la casi totalidad de sus gobiernos democráticamente electos, y

hay mayor conciencia y vigencia de los derechos civiles y políticos, mayor valorización del pluralismo político y cultural, y cobra renovados bríos el tema de la ciudadanía y de los derechos sociales y culturales.

Por otra parte, hoy hay más pobres que a comienzos de los ochenta en la región; la distribución del ingreso no ha mejorado, y en algunos países se ha deteriorado claramente; la informalidad laboral, hecha a base de ingresos bajos y baja capitalización, crece y se constituye en el sector que más absorbe a las masas de trabajadores que van quedando al margen de la modernización productiva, o a la mayoría de jóvenes de baja capacitación que ingresan al mercado del trabajo; el sector rural tradicional se va haciendo cada vez más marginal respecto del resto de los sectores; y las sociedades se van fragmentando cada vez más por la acumulación de estos fenómenos, con impactos inquietantes en términos de inseguridad ciudadana, apatía política e incremento de la violencia.

Veamos algunos datos duros. De acuerdo a las estadísticas de la CEPAL, entre 1980 y 1990 el consumo privado por habitante en América Latina bajó 1,7% (1999). En el mismo período de tiempo, para la región de América Latina y el Caribe, el número de televisores por cada mil habitantes aumentó de 98 a 162 (UNESCO, 1998). Además, en ese período se reflejaron logros educativos acumulados en décadas precedentes, lo que implicó un aumento sustancial del nivel educativo medio de la población joven. Vale decir: mientras el acceso a conocimientos, imágenes y símbolos aumentó fuertemente, el consumo de bienes “reales” se redujo durante el mismo lapso. Países como México, Venezuela y Brasil tuvieron durante dicho lapso un aumento muy fuerte en industria mediática² y en cobertura y logros escolares, y una evolución muy distinta en reducción de la pobreza o mejoramiento en la calidad de vida.

Si consideramos el período que va de 1970 a 1997, tenemos que el número de televisores por cada mil habitantes en la región aumentó de 57 a 205 (UNESCO, 1998), las horas de programación televisiva aumentaron geométricamente de lustro en lustro (y el promedio de horas de consumo televisivo de la población), el nivel educativo medio de la población joven de la región aumentó al menos en cuatro años de educación formal, pero el índice de pobreza de la región está hoy al mismo nivel que a comienzos de los ochenta, y los ingresos reales de la población urbana han aumentado modestamente en algunos países y han disminuido en otros (como es el caso de Venezuela). Así, el acceso al conocimiento, la información, la publicidad, tuvo un ritmo totalmente asimétrico en relación al acceso a mayores ingresos, mayor bienestar y mayor consumo.

Esta situación nos hace plantearnos otras preguntas respecto a la rearticulación entre la política y la cultura. En primer lugar, la mayor distribución de bienes simbólicos por sobre los bienes materiales puede trasladar la pugna distributiva, al menos parcialmente, hacia el lado de bienes culturales como son el acceso a conocimiento, información y educación oportunas. Esto no significa que desaparezcan, como objeto de negociación política, los temas clásicos del empleo, los salarios y los servicios sociales. Pero sí implica cambios en la composición de las agendas políticas, la publicidad política, los contenidos de la competencia por votos y en los temas-objeto de grandes consensos societales.

En segundo lugar, esta brecha entre bienes simbólicos y bienes materiales puede ser motivo de creciente conflictividad social y, por consiguiente, del devenir-político de dicha brecha. A medida que se expande el consumo publicitario, y permanece estancada la capacidad adquisitiva para responder a lo que ese consumo publicitario promueve, la sociedad se “recalienta” y esto impacta sobre la pugna distributiva y, por ende, sobre la gobernabilidad. El tema no es nuevo (brecha de expectativas), pero puede precipitarse por el incremento en la brecha: por una parte, la población joven tiene más educación y conocimiento, y más expectativas de consumo por su exposición a la industria cultural; y por otro lado los jóvenes duplican en desocupación al resto de la población, y la distribución del ingreso en la región es la peor del mundo.

En tercer lugar, el uso de la comunicación a distancia tiende a ser cada vez más importante para incidir políticamente, ganar visibilidad pública y ser interlocutor válido en el diálogo entre actores. Casos emblemáticos como el uso de Internet por parte de los Zapatistas resultan ilustrativos. Esto nos plantea un nuevo problema o dilema: si en la trama cultural se empiezan a politizar algunos problemas, vale decir, si ciertos temas que antes sólo se procesaban –o reprimían– “hacia adentro”, ahora interpelan políticamente, ¿cómo evitar las disimetrías de poder que se derivan del hecho de que unos actores culturales capitalicen tecnología comunicativa para hacerse presentes, y otros no? ¿Cómo promover los medios técnicos idóneos, y el saber-usarlos, para una “política democrática del sujeto”? ¿Cómo evitar que la nueva brecha entre informatizados y desinformatizados implique una brecha entre representaciones simbólicas que circulan por la red y pueden “hacer noticia”, pesar en decisiones y frenar abusos de poder, versus otras representaciones que por su “invisibilidad electrónica” devienen luego políticamente invisibles y, por ende, indefensas?

Esto nos trae a un corolario que quisiera proponer, al menos de manera provisoria, y contrastando las perspectivas más auspiciosas planteadas por los autores citados en el acápite anterior: si bien se politizan problemas que han sido tradicionalmente del ámbito restringido de la cultura, no es clara la “democracia simbólica” en estos casos, vale decir, cómo se distribuye la visibilidad pública de estos problemas y, sobre todo, de los actores culturales que están detrás. Y la visibilidad pública es la condición para que estos actores sean parte activa de la pugna distributiva, la negociación política y las decisiones que afectan, a nivel macro, el modo en que la igualdad de oportunidades se conjuga con el pluralismo de las identidades. Por lo mismo, una “política del sujeto” (o una articulación más efectiva entre cultura y política) nos retrotrae, finalmente, a un problema básicamente comunicacional: quiénes hacen oír su voz, y quiénes no.

La industria cultural como espacio de disputa en la articulación cultura-política

Quisiera ahora plantear una perspectiva que a mi juicio ha sido tocada por algunos de los autores citados, a saber: el campo decisivo de lucha en la articulación entre cultura y política se da cada vez más en la industria cultural, y dicha articulación no se decide tanto en “el modo de producción” como en las “condiciones de circulación”. En otras palabras, no es tanto en la producción de sentido sino en su circulación donde se juegan proyectos de vida, autoafirmación de identidades, estéticas y valores. En el campo de la circulación hoy día se desarrolla una lucha tenaz, molecular y reticular por apropiarse de espacios comunicativos a fin de plantear demandas, derechos, visiones de mundo y sensibilidades. En la circulación, mucho más que en la producción, la cultura deviene política. Y en la nueva fase de la globalización, dicha circulación se multiplica exponencialmente, rebasa las fronteras espaciales y los límites en el tiempo: los mensajes circulan globalmente a tiempo real. Una hiperpoliticización de la cultura podría derivar del hecho de que toda producción de sentido puede circular sin límite e instantáneamente, contar con millones de receptores potenciales y competir con otros tantos “eventos simbólicos” en una red intrincada e hiperventilada que no descansa.

Se afirma que en la lucha por los símbolos hoy los lugares privilegiados no existen. Lo que cuenta son las capacidades de circulación. La tensión integración/subordinación puede expresarse de manera fuerte en los siguientes términos. Primero, es inmensurable la fuerza integradora de la globalización cultural, y frente a ella no podemos sustraernos, como tampoco puede una nación sustraerse a la globalización comercial y financiera. El impacto de las industrias culturales hace hoy impensables las identidades colectivas como tipos “puros”, pues tal como lo han planteado con mucha fuerza García Canclini y Martín Barbero, no se puede pensar identidades sin mediarlas con el efecto de los mass-media o de otras formas de industria cultural. Segundo, es menos claro el carácter inexorable de la subordinación de las identidades locales (o nacionales o singulares) a la estandarización cultural que se deriva de los grandes poderes circulatorios de mensajes y símbolos.

Medido en términos de propiedad sobre la industria cultural, América Latina, por ejemplo, ocupa un inequívoco lugar de subordinación al primer mundo y, muy especialmente, respecto de Estados Unidos. Pero es muy distinta la situación si consideramos el problema según cómo progresan las opciones de comunicación horizontal, redes Sur-Sur, alianzas contrahegemónicas Norte-Sur (Mato, 1999; Lins Ribeiro, 1999), ocupación de intersticios por parte de identidades locales para hacerse oír globalmente, irrupción de lo “latino” en el gusto y la estética del mundo anglosajón, y decodificación diferenciante de los mensajes desde los lugares singulares de recepción (hibridaciones, sincretismos, mestizajes simbólicos). En este último punto no importa tanto la propiedad sobre los grandes medios, sino la porosidad “rizomática” de la circulación de mensajes y conocimientos, el descentramiento del emisor, en fin, la fuerza centrífuga que pudiera ser constitutiva de la globalización comunicacional en su nueva fase. La integración tiene esta doble cara: concentra la propiedad sobre los grandes medios y, a la vez, abre las compuertas del diálogo planetario.

Existen, pues, poderosos motivos para ocuparse de las industrias culturales y de cómo operan. Hay que considerar no sólo que en las industrias culturales se juega mayoritariamente la lucha por difundir, defender, plantear e imponer sentidos. También esta industria es hoy el lugar central en la articulación entre dinámica cultural y dinámica productiva. Por ello, la lucha por estar presente en la industria cultural es una lucha elemental de identidad. Las industrias culturales constituyen la vía más importante de acceso al espacio público para amplios sectores privados de expresión en estos espacios, por lo cual la oportunidad de ser parte en el intercambio mediático es la nueva forma privilegiada en el ejercicio de la ciudadanía. La televisión, el video, las redes de información y telecomunicación, constituyen herramientas cuyos costos relativos descienden día a día, lo que permite que los excluidos encuentren mayores posibilidades de participar del intercambio cultural y de dar visibilidad pública a sus demandas. Cultura y política se encuentran en esta posibilidad.

Esta importancia de la industria cultural en distintos ámbitos (economía, identidad, ciudadanía) se corresponde con su espectacular dinamismo a escala mundial. Si se considera la industria de comunicaciones y de información como parte de este complejo industrial cultural, se trata entonces del sector de actividad económica que hoy día goza de los más altos ritmos de expansión. También en América Latina y el Caribe los mercados culturales tienden a crecer en el conjunto de la actividad económica, y a su vez la cultura se ve cada vez más permeada por la racionalidad mercantil. Las nuevas formas de articulación entre lo económico y lo cultural se traducen en estas dos caras complementarias. Primero, en el carácter rentable de los procesos de creación, distribución y consumo de un número creciente de obras culturales que entran, con o sin el consentimiento de sus autores, en el circuito de circulación mercantil-industrial de la cultura. Segundo, e inversamente, en la presencia cada vez más fuerte del componente cultural y estético en la actividad económica, donde las empresas discográficas, del espectáculo y la diversión crecen a un ritmo inédito, y donde la publicidad y el entretenimiento tienen que estetizarse sin tregua para seducir a públicos cada vez más estimulados.

Posiblemente esta última tensión es la más medular en el cruce entre cultura y política. Porque allí está en juego el tema original y recurrente de la modernidad cultural: el conflicto entre la ratio —o razón económica instrumental— y el sentido. ¿Nos integramos instrumentalmente o sustancialmente, en la “performance” o en el sentido? Con demasiada frecuencia se nos

escapa esta problemática de fondo cuando, imbuidos en la lucha política por/desde la cultura, nos vemos envueltos en batallas quijotescas entre la cultura-mundo y las identidades locales, o entre el Macmundo y las culturas sumergidas.

Decíamos que resulta cada vez más difícil divorciar la creación artística de la producción de las industrias culturales. Si hace veinte o treinta años la crítica cultural pensaba que creación estética y producción industrial estaban en las antípodas, hoy habitamos un mundo en que esas antípodas no son tan claras y donde la creación es mediada, cada vez más intensamente, por las industrias culturales. En esta óptica recién planteada, la politización de la cultura se juega en la lucha al interior de las industrias culturales: entre una ratio generalizada que opera como “valor de cambio” y le imprime esa lógica a todo lo que hace circular en su interior, y un esfuerzo incesante por subordinar el “destino mercantil” de la cultura a la producción de sentidos. La lucha política se da allí, con fuerza inédita, entre economía y cultura.

Se podrá contraargumentar que esta es una falsa dicotomía y que la cuestión no está en la lucha de racionalidades sino de contenidos culturales. Sin embargo, creo que esta última posición nos coloca ante un riesgo, a saber: un amplio haz de símbolos producidos en el mundo de los subalternos o subordinados pueden ser “recuperados” por la gran industria cultural generando el espejismo de la democracia comunicacional, cuando en realidad lo que ocurre allí es que se reformatean símbolos y sentidos para devolverlos y hacerlos circular con la impronta de la racionalización mercantil. De manera que lo que se presenta, de forma esperanzada, como bondad de la globalización cultural, suele ser una metástasis de la monetarización en el campo de la producción de sentidos.

Quisiera en este punto plantear que “lo político” de la cultura no sólo pasa por una lucha entre identidades, sino ante todo por una lucha de subordinación entre “racionalización” y “subjetividad”, o bien entre ratio y “sentido”, o bien entre racionalidad económica y racionalidad cultural. ¿Quién aprovecha a quién? Esa es la cuestión. Esta tensión se da en la música, en el cine, en la artesanía, en el intercambio académico, en las letras y en el folklore, entre otros. Por un lado, la competencia más cruda de las editoriales, sellos discográficos, emporios televisivos y la industria del espectáculo en general, obliga a la permanente novedad y diferenciación en temas y estilos: allí lo “etno” entra como un componente de diferenciación, irrumpe mundializando súbitamente lo que permaneció silenciado y excluido por siglos. Pero al mismo tiempo, su circulación veloz va de la mano con la lógica de los mercados que impone una obsolescencia acelerada, un tratamiento banal, un formateo de escaparate o de jingle de publicidad. Al mismo tiempo se da la extroversión y la reducción a denominador común. Las culturas son rescatadas del silencio para luego ser masticadas por el ruido mediático.

Pero también se da el otro lado de la moneda: cada vez más gente en el mundo oye signos más variados, consume símbolos más diversificados, amplía su sensibilidad hacia voces, sonidos y metáforas que vienen de otras zonas y otros grupos. La transculturización viene dada allí como promesa de apertura mental, de mayor plasticidad de los cuerpos y mayor pluralismo en el espíritu. La democracia cultural es el reverso de la racionalización de los símbolos. Y la moneda sigue girando en su canto, sin saber todavía de qué lado dejarse caer. Por eso se trata de un campo de lucha: porque hay un amplio margen de incertidumbre respecto de los desenlaces que se van dando (no de una vez para siempre, sino todos los días) entre el triunfo de los sentidos o la sordera de la circulación mercantil.

Existen las tensiones entre un mercado que busca capturar la creatividad en aras del beneficio económico, y fuerzas creativas que desbordan la ratio mercantil por todos lados. Nuevos espacios abren las nuevas formas de producir cultura por vía de la industria cultural, y deben aprovecharse para que no sólo la racionalidad económica impere bajo el alero de las nuevas formas de producción. Llevado al extremo de colocar estas opciones en las antípodas, se trataría de elegir entre la máxima banalidad publicitaria y la posibilidad de estetizar el mundo a través de la creación artística; entre la comunicación real de los pueblos a través de sus creaciones más sublimes versus la estandarización de la cultura bajo el modelo de la obsolescencia acelerada y de la pura combinatoria de formas.

Por supuesto, esta forma de presentarlo caricaturiza los términos. El complejo industrial-cultural es actualmente un campo de múltiples mediaciones en que se definen los actores del mundo simbólico: mundo que, a su vez, influye cada vez más sobre el mundo material mediante expectativas, gustos y exigencias, pero también mediante el desarrollo de la inventiva, la adquisición de conocimientos y el uso de la información. Estas mediaciones son, a su modo, campos de lucha por difundir sentidos, ideologías y sensibilidades. Desde una perspectiva crítica, y extremando los términos, podemos decir que hemos extendido la lucha de clases a la lucha de símbolos, la alienación en el trabajo a la alienación en el intercambio mediático, y la escasez de recursos a la sobreabundancia de imágenes (lo que no impide que para una gran parte del planeta, los recursos sigan siendo dramáticamente escasos). Desde una perspectiva alentadora, cabe pensar que hoy día la industria cultural provee nuevas alternativas de realización personal, incrementa de manera sorprendente las posibilidades de comunicación horizontal, y brinda oportunidades para que tantos actores, sumergidos por tanto tiempo, puedan hacerse visibles en el nuevo espacio público global.

Las asimetrías simbólicas de la globalización cultural

¿Cómo entramos, en calidad de latinoamericanos, a la globalización cultural? ¿Con qué estatus nos integramos? Hemos planteado en los párrafos precedentes la tensión irresuelta entre racionalidad formal y producción de sentido como un eje

claro en que se cruza la cultura con la política. Hay allí una lucha atávica de la modernidad que se hace más intensiva cuanto más se difunde la circulación mercantil de la cultura, y cuanto más se pluralizan los signos y los símbolos a escala global. Pero también es necesario plantear otra dimensión de esta lucha: la de las profundas asimetrías entre distintos sujetos para imponer su visión del mundo en la circulación mediática.

Si en la industria cultural confluye la lógica de la economía y el mundo de la cultura, no es de extrañar que en la concentración del poder mediático se juegue hoy el principal resorte del poder en el escenario de posguerra fría: el poder de los símbolos y de las ideas. Quien maneja el intercambio simbólico, incide sobre la construcción de la identidad. ¿Quién se apropia de la verdad y la difunde, quién contextualiza la información, quién presenta la contingencia local ante los ojos del mundo, quién impone tendencias en el consumo, en la música, en la estética visual, en el lenguaje? No es casual la dureza con que los Estados Unidos negocian en el GATT-OMC y en el NAFTA cuando abogan por suprimir las barreras de ingreso de su industria del entretenimiento en otros países, y objetan la subvención que otros Estados ofrecen a sus creadores.

El control de los grandes medios de comunicación, tanto en el espacio nacional como internacional, está en pocas manos. Como advierte la UNESCO, esta situación atenta contra el ideal de la diversidad cultural, pero además lo hace en un marco de profundas asimetrías entre quienes tienen el poder de transmitir mensajes y quienes no lo tienen (UNESCO, 1997). En el intercambio de naciones son los países industrializados más grandes quienes se hacen oír con más fuerza, mientras que al interior de nuestras naciones en desarrollo son los grupos económicos dominantes quienes se apropian de la prensa y la televisión. Como en todo proceso sujeto a la globalización comercial, la industria cultural también asiste a vertiginosas fusiones donde los más grandes compran a los más pequeños, hacen sus alianzas estratégicas y diversifican sus negocios en las tantas puertas de entrada que hoy ofrece el intercambio simbólico. Dicho de modo caricaturesco, la ética de la noticia la pone CNN, la estética juvenil la difunde MTV, y el cine se norteamericaniza tanto vía HBO como en las cadenas mundiales dominantes de distribución cinematográfica.

Estas asimetrías del poder simbólico proyectan, hacia adelante, un panorama frente al cual no podemos permanecer pasivos. Visto desde la perspectiva de la propiedad sobre los medios, no basta con proclamar la porosidad en la base, pues no compensa la concentración refractaria en la cúpula. Grandes medios imponen su lectura del mundo en gran escala. A modo de ejemplo, el Observatorio Audiovisual Europeo mostró, en un informe de mayo de 1998, que de los primeros veinte grupos multimedia en el mundo, medidos por su facturación anual en dólares, ninguno pertenecía a la región iberoamericana: ocho eran de Estados Unidos, dos de Alemania, dos de Japón, dos de Francia, dos de Reino Unido, uno de Australia, uno de Holanda, uno de Canadá y uno de Luxemburgo. Once de ellos hablan, piensan y difunden en inglés, y buena parte de los otros adaptan sus lenguajes a un mercado donde cuatro de los cinco conglomerados más grandes provienen del mundo anglosajón. Tanto más alarmante es el mapa de la facturación global del sector audiovisual y su reparto según regiones: Estados Unidos se lleva el 55% del total mundial, la Unión Europea el 25%, Japón y Asia el 15%, e Iberoamérica apenas el 5% (Screen International, 1998; TV Business International Yearbook, 1998). Si estas cifras duras tienen correlación con el grado de influencia simbólica: ¿cuán audibles somos en el mundo? No se trata, pues, sólo de hegemonía en las visiones de mundo y en los enlatados. Se trata también, como se señaló antes, de una tendencia a la estandarización cultural que opera con la lógica del valor de cambio.

Pero esto no significa que nada se pueda hacer. Todo lo contrario: es allí donde se abre un nuevo campo político, vale decir, de lucha por la circulación. Porque pese a su ritmo de concentración, la industria cultural es cada vez más permeable por efecto de su carácter competitivo, compartimentado, globalizado y porque sus mercados dependen de los gustos de la gente. Necesita recrearse incesantemente y responder a las demandas de públicos muy diversos: no sólo diversos en las periferias del mundo, sino en los propios centros donde cada vez pesan más los públicos migrantes que traen sus propios gustos y lenguajes. Incluso las grandes cadenas flexibilizan sus estéticas y sus mensajes a medida que se difunden a audiencias diversas. El entramado de las comunicaciones se deja filtrar por voces divergentes.

Es tan dinámico el movimiento interno de la industria cultural, es tan vertiginosa su proliferación de signos y símbolos, que un movimiento en el margen puede rápidamente captar audiencias masivas. Además, la industria cultural es tan diversificada y multi-articulada, que entrar en un punto significa salir por muchos puntos. La conexión entre teléfonos, Internet, juegos y softwares cibernéticos opera con una lógica de red: no importa por dónde uno entre, sale por todos lados y circula en todos los espacios. Esta lógica se expande día a día hacia los medios convencionales que, para competir, tienen que operar re-educándose. Importa, entonces, defender puntos de entrada, abrirlos y diversificarlos. Por último, el descenso en los costos y la flexibilización de componentes hace más accesible el poder de emitir mensajes. Si bien la producción de hardware y softwares se concentra mayoritariamente en Estados Unidos y Japón, el descenso en los costos de tecnologías audiovisuales favorece la mayor generación de mensajes desde nuestras culturas (y de nuestras diversas culturas).

La asimetría en el poder simbólico, vale decir, en el capital propio de la industria cultural, augura escenarios ambiguos, donde convive la hegemonía sobre dicha industria con inéditas posibilidades de minarla, subvertirla y desplazarla. La opción de mayor protagonismo en este concierto depende de la iniciativa de un conjunto de agentes de la sociedad civil. También el rol del Estado es crucial para pasar de "políticas culturales" convencionales y pasivas a una politización del problema de la cultura a

partir de la centralidad que se le reconoce a la industria cultural en la formación de conciencia colectiva, en la danza de los símbolos y en la reformulación del espacio público.

A modo de cierre: la ciudadanía entre la igualdad y la diferencia

Por otra parte, asistimos a cambios en el ejercicio de la ciudadanía donde esta no sólo se define por la titularidad de derechos sino también por mecanismos de pertenencia, por capacidad de interlocución en el diálogo público y, cada vez más, por las prácticas de consumo simbólico. La democratización en la circulación simbólica es cada vez más un modo de extensión del ejercicio ciudadano.

De allí, pues, que el descentramiento de la emisión de mensajes en la industria cultural puede contribuir a la democratización de las sociedades latinoamericanas en la región. Si ya hemos alcanzado la democracia política en la vasta mayoría de nuestros países, la profundización democrática, fundada en el protagonismo de actores sociales diversos, puede beneficiarse con la difusión de las nuevas formas de la industria cultural-comunicacional. Existen hoy casos ilustrativos, en distintos países de la región, donde el uso de nuevos bienes de la industria cultural y comunicacional ha permitido la conexión horizontal entre grupos de base que padecen segregación sociocultural. De estos casos se pueden nutrir nuevas iniciativas en este campo, tales como la construcción de redes para incorporar demandas de sectores dispersos, la mayor conexión de etnias indígenas entre países de la región, la producción de programas de difusión de culturas autóctonas gestionados por los propios protagonistas, y otros.

Estos ejemplos ilustran sobre el potencial de las nuevas ramas de la industria cultural para incrementar el protagonismo de actores socioculturales dispersos. Este potencial se hace evidente en la amplia gama de opciones que se abren: de acceso a la información (sobre servicios, derechos y demandas compartidas); de influencia en la opinión pública (al disponer de estaciones radiales, acceder a redes informatizadas, difundir videocintas, etc.); y para trascender barreras de discriminación y censura mediante el uso de redes horizontales de circulación de información.

El campo de la ciudadanía se enriquece a medida que la porosidad de la industria cultural permite el reclamo y la promoción de derechos culturales. La bandera de la comunicación democrática se alza con toda su carga pulsional, y muchos sueñan con una nueva utopía que sustituye el viejo valor de la igualdad por el emergente valor de la diferencia. En lugar de clases sociales se invocan actores e identidades culturales cuyo potencial emancipatorio no sería universalizable, sino que radicaría en el juego democrático de las diferencias. Lo universal serían las reglas del juego que otorgan visibilidad a las diferencias, y que garantizan una relativa igualdad de condiciones en el ejercicio de la ciudadanía, sobre todo en lo relativo a derechos culturales.

En este contexto quisiera destacar una tensión propia de las democracias actuales. Por un lado se busca recobrar o redinamizar la igualdad, entendida sobre todo como inclusión de los excluidos, sin que ello conlleve a la homogeneidad cultural, a mayor concentración del poder político o a la uniformidad en los gustos y estilos de vida. Por otro lado, se trata de apoyar y promover la diferenciación, entendida doblemente como diversidad cultural, pluralismo en valores y mayor autonomía de los sujetos, pero sin que esto se convierta en justificación de la desigualdad o de la no inclusión de los excluidos. La integración sin subordinación pasaría por el doble eje de los derechos sociales y los culturales, en que una mejor distribución de activos materiales va de la mano con un acceso más igualitario a los activos simbólicos, con una presencia más equitativa de los múltiples actores socioculturales en la deliberación pública, y con un pluralismo cultural encarnado en normas e instituciones.

Frente a ello, importa compatibilizar la libre autodeterminación de los sujetos y la diferenciación en cultura y valores que se sigue de esta defensa de la autonomía, con políticas económicas y sociales que reduzcan la brecha de ingresos, de patrimonios, de adscripción, de seguridad humana y de capital simbólico. Se trata de promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales.

Las políticas de igualdad deben conciliar la no-discriminación en el campo cultural con el reparto social frente a las desigualdades. Esto incluye a su vez políticas de acción positiva frente a minorías étnicas, y también frente a otros grupos de corte socioeconómico, cultural, etario y/o de género, que presentan situaciones de mayor vulnerabilidad. Las políticas contra la discriminación de la diferencia (que promueven derechos civiles, políticos y culturales) deben complementarse con políticas sociales focalizadas hacia aquellos grupos que objetivamente se encuentran más discriminados, vale decir, en condiciones más desventajosas para afirmar su especificidad, satisfacer sus necesidades básicas y desarrollar capacidades para ejercer positivamente su libertad.

La acción positiva debe extender los derechos particularmente a quienes menos los poseen. No sólo se refiere esto a derechos sociales como la educación, el trabajo, la asistencia social y la vivienda; también a los derechos de participación en la vida pública, de respeto a las prácticas culturales no predominantes, de interlocución en el diálogo público, etc. En suma, debemos apuntar hacia un concepto de igualdad compleja pasado por el filtro de la nueva sensibilidad democrática, del multiculturalismo y del derecho a la diferencia, sin que ello avale condiciones de producción y reproducción de la exclusión socioeconómica.

Aquí vuelve a plantearse problemáticamente la relación entre cultura y política. Porque tradicionalmente el tema de la igualdad ha oscurecido el tema de la diferencia en el debate político, en las negociaciones entre actores, en la construcción de consensos y en las respuestas del Estado a las presiones reivindicativas. El reclamo por un reparto social por vía de los salarios, los contratos y servicios, y los bienes estrictamente productivos, fue el eje en la relación entre la política y la sociedad bajo la égida valórica de la igualdad. ¿Qué ocurre cuando se quiere reformular la relación para que el valor de la diferencia sea igualmente activo en la articulación entre lo político y lo social? Una vez más, entramos al tema de la cultura, las reivindicaciones culturales y la redefinición de actores sociales qua actores culturales. Pero con la dificultad de que nuestros sistemas políticos y nuestro Estado Social (o lo que queda de él, si alguna vez lo hubo) entienden el lenguaje homologador de la igualdad, pero no el lenguaje más complejo de la diferencia.

Bibliografía

- CEPAL 1999 Anuario Estadístico (Santiago: Publicaciones de la CEPAL).
Dagnino, Evelina 1999 s/d mimeo.
García Canclini, Néstor 1999 "Sobre la inutilidad política de la cultura", mimeo.
Lins Ribeiro, Gustavo 1999 "Do transnacionalismo ao pós-imperialismo: para pensar a relação cultura e política", mimeo.
Martín Barbero, Jesús y Ochoa, Ana María 1999 "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular", mimeo.
Mato, Daniel 1999 "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización", mimeo.
Mosonyi, Esteban 1999 "Etnicidad y política: la etnización de la política y la politización de las etnias", mimeo.
Screen International 1998 December.
TV Business International Yearbook 1998.
UNESCO 1997 Nuestra diversidad creativa (Madrid: Ediciones UNESCO).
UNESCO 1998 en <<http://unescostat.unesco.org>>.

Notas

* Filósofo y ensayista. Investigador en desarrollo social de la CEPAL. Ha publicado artículos y libros en temas vinculados con la crítica cultural, el debate modernidad-postmodernidad y la cultura del desarrollo en América Latina, y sobre estos temas dicta cursos en universidades chilenas.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 En efecto, los borradores presentados por los integrantes del Grupo de Trabajo de CLACSO Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, reunido en Caracas en noviembre de 1999, del cual formo parte y en cuyo contexto institucional se inscribe este artículo, trasuntan este leitmotiv. Las tensiones entre integración y subordinación como aspecto central en que se da el vínculo entre cultura y política en la actual fase de globalización, aparecen, a mi juicio, en los borradores presentados allí por Daniel Mato, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Ana María Ochoa, Esteban Mosonyi, Gustavo Lins Ribeiro y Evelina Dagnino. Mi intención, en las páginas que siguen, es dialogar con estos borradores a la luz del eje integración-subordinación en el marco de la globalización cultural.

2 Piénsese nada más en empresas del tamaño de Televisa en México u O Globo en Brasil, o la fortuna de Cisneros en Venezuela.

3 Esta parte del trabajo se basa en mi contribución a un texto todavía inédito de la SGAE (Sociedad General de Autores y Editores) intitulado La creación

WICKHAM, CHRIS:

“El fin del Imperio Carolingio, ¿qué tipo de crisis?”

en: en *La crisis en la Historia*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pp. 11-20.

[Página 11] Las revoluciones económicas, es decir, las transformaciones de un modo de producción a otro, y las crisis políticas han sido consideradas muy frecuentemente como mutuamente interrelacionadas. Aunque, sin embargo, pueden producirse crisis políticas sin cambios económicos, en la medida en que diferentes fracciones de la clase dominante entren en conflicto, en los últimos 150 años ha sido asumido generalmente que los cambios básicos en el conjunto del proceso de producción –del esclavismo al feudalismo, del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo– tenían su correspondencia en crisis políticas. Como escribió Marx en 1859, «De formas de desarrollo de

las formas productivas, las relaciones sociales se convierten en sus cadenas. Entonces comienza una época de revolución social. Con el cambio en los fundamentos económicos, el conjunto de la superestructura se transforma más o menos rápidamente». Sin embargo, hoy en día estamos menos seguros de esto. La relación inmediata entre la Revolución Francesa y la aparición del capitalismo en Francia ha sido desmantelada lentamente, pero ya casi de un modo completo (aunque los intentos, en los años 80, de excluirla incluso de la lista de las grandes transformaciones políticas han fracasado; al menos eso espero). De una forma similar, se ha roto la relación entre el cataclismo de la caída del Imperio Romano de Occidente y el final del esclavismo –aunque aquí, por lo menos, las consecuencias económicas de este colapso no son cuestionadas por lo general. Las Revoluciones China y Rusa todavía permanecen como ejemplos de esta relación, a la que yo ciertamente no quiero oponerme; pero, naturalmente, sucedieron tanto por el éxito de los análisis de Marx entre los activistas políticos, como por el hecho de que las crisis económicas y las crisis políticas «siempre» van juntas. La relación entre transformaciones políticas y económicas no es, por lo tanto, necesariamente estrecha. Pero eso no significa que esa relación no exista, sino sólo que, normalmente, está altamente mediatizada –lleva tiempo que las alteraciones en un polo de la formación social obtengan resultados en el otro polo, y esos resultados no siempre son obvios.

La crisis del mundo carolingio también ha pasado por algunas de estas trayectorias. Reconocida tradicionalmente como una crisis política de proporciones a gran escala, se ha convertido a finales de los años 70 y principios de los '80



en el foco de una serie de intentos bien argumentados de unirla también con una transformación económica, para justificar la imagen de una «revolución feudal», en [pág. 12] efecto, como ha sido calificada por varios autores, o una «mutación feudal» por otros. (Sigo sin estar seguro de si se supone que «mutación» tiene mayores consecuencias que «revolución» o menos). Más recientemente, la reacción a este tipo de discurso ha comenzado a proponer que no hubo en absoluto una auténtica crisis, incluso en el nivel político. Estos cambios representan una interesante analogía a pequeña escala con la *querella* sobre la naturaleza de la Revolución Francesa y parecen reflejar las mismas tendencias en el clima intelectual de Francia desde los años 70 a los '80 (porque este debate es, sobre todo, un debate entre franceses). Pero algunos de estos temas pueden ser tomados como un ejemplo valioso de la forma en que los cambios políticos y económicos pueden estar

realmente unidos. A través de varios momentos intermedios, que en varios casos duran varios siglos, ofreceré una descripción muy general del asunto para establecer algunas puntualizaciones de este tipo; propondré que, aunque la crisis carolingia fue, sobre todo, una crisis política, tiene raíces económicas profundas.

¿Qué entendemos por crisis carolingia? Situémonos en el mundo de Carlomagno o de su hijo y sus nietos: el mundo franco del siglo IX. Era un sistema político de gran escala, mayor que cualquier otra organización política estable posterior en Europa, extendido por Francia, los Países Bajos, Alemania, los países alpinos, la mitad norte de Italia y Cataluña. Estaba basado en una conciencia clara de la naturaleza del poder político público, con una jerarquía de oficios públicos que iba desde el rey hasta los condes y otros oficiales menores como los *scabini* y los *vicarii*; el sistema era supervisado por otros oficiales que viajaban enviados a las distintas zonas, los *missi* regios. La idea de lo «público» fue heredada directamente del Imperio Romano (en efecto, la oposición entre lo público y lo privado presupone la supervivencia de unos conceptos legales romanos, aunque modificados); la ideología de la

monarquía carolingia estaba también estrechamente asociada con la jerarquía eclesiástica, aunque una unión ideológica tan próxima entre el rey y los obispos era nueva en Francia en el período carolingio. Lo que hacía básicamente este poder público eran dos cosas: organizaba ejércitos y sustentaba tribunales de justicia. (Bajo la influencia de la Iglesia, también intentaba asegurar la salvación del pueblo cristiano, pero este intento era bastante superficial). Los tribunales emanaban de la justicia regia; representaban la auténtica legitimación del rey como gobernante. Sin embargo, los ejércitos representaban el núcleo del poder del rey, preferentemente como conquistador, al menos como defensor y, por supuesto, como quien controlaba las fuerzas internas de «policía» que hacían que la justicia pública fuera una realidad.

Pero la sociedad carolingia también estaba basada en la tierra. La tierra era la única fuente importante de riqueza. El comercio existía, pero era relativamente marginal, y el sistema fiscal del Imperio Romano había desaparecido con el propio Imperio o poco después, dejando poco más que una red de *telóneos* o portazgos. La riqueza procedía de rentas; es decir, del campesinado dependiente. Esto era así también para los reyes, al menos dejando aparte los provechos de victorias militares. Mucha gente está familiarizada con la lógica de las «políticas de la tierra» hecha explícita, principalmente, en la obra fundamental de Marc Bloch, *La Sociedad Feudal*: la lealtad a los reyes está asociada con las donaciones de tierras a la aristocracia; los aristócratas tienen sus propias comitivas formadas por otros propietarios de tierras –esto es lo que los hace, de hecho, poderosos como aristócratas–; con pocas excepciones [pág. 13] ésta es la gente que detenta el oficio público, porque el oficio público necesita del poder privado para hacerse efectivo; pero para los reyes es casi imposible controlar desde afuera este tipo de poder local de forma efectiva. Excepto en los casos más evidentes de abusos de la justicia o, más a menudo, en los casos de traición, era muy difícil, inútil de hecho, someter a disciplina a un conde que podía vivir a una distancia que tardara en recorrerse a caballo un mes o más. Las familias aristocráticas veían el oficio condal y, pronto, la herencia en el mismo condado, como su derecho legítimo. Hacia el 900, por todas partes en la Europa franca, la detentación de los oficios estaba patrimonializada en buena medida, relacionada con el poder privado dinástico. Y, naturalmente, estos aristócratas veían ya la opresión del campesinado como su derecho patrimonial, a pesar de toda la retórica de protección y justicia favorecida por los reyes.

El siglo X vio el debilitamiento final de la monarquía en todo el mundo franco excepto en Alemania. Virtualmente, la línea carolingia masculina se extinguió, las familias aristocráticas rivales lucharon por el título regio y, mientras tanto, otorgaron derechos locales a perpetuidad a los condes y, menos frecuentemente, a los obispos, que llegaron a convertirse en poderes públicos semiautónomos, gobernando a menudo territorios muy pequeños. Pero las «políticas de la tierra» no se paraban aquí. Actualmente se tiende a datar la «revolución feudal» en las décadas en torno al año mil y representa el momento final de ese proceso de descentralización. Los condes se enfrentaron en sus condados a los mismos problemas que los reyes habían tenido en sus reinos: las jerarquías locales y el poder local dependían de la posesión de tierras y había una cantidad limitada de tierra; los condes se arriesgaron cediendo demasiado en donaciones y, como resultado, perdieron la lealtad de sus fieles. En un caso extremo, como el del condado de Macôn o, por un período, el condado de Barcelona, los condes en el siglo XI perdieron todo el control sobre sus dependientes militares, que se convirtieron en señores locales con base en sus castillos privados. Las castellanías, que podían consistir en unas pocas aldeas, llegaron a ser las «piedras angulares» sobre las que se construyeron las nuevas políticas locales; los condes pasaron a ser algo marginal como había sucedido antes con los reyes. Pero los señoríos basados en los castillos eran de un *tipo* distinto a las unidades más amplias. Los castellanos tomaron para *sí* los derechos públicos, tales como la justicia, la guerra o los *telóneos* o portazgos, que los franceses llaman «señorío banal»; pero, una vez en sus manos, estos derechos dejaron de ser públicos y pasaron a estar unidos a su propiedad privada, como una simple extensión de sus dominios territoriales. Podían ser comprados y vendidos o donados a las iglesias; representaban el poder personal de un señor, sobre un territorio sometido, cuyos habitantes podían ser tenentes del señor o, algunas veces –cada vez menos– campesinos propietarios independientes, pero todos ellos eran dependientes personales del señor, sujetos a sus tribunales privados y sometidos a coerción por sus hombres de armas, por sus vasallos. Esto representa un nuevo sistema político, un mundo esencialmente privado, con lazos de dependencia basados completamente en la relación con la tierra. Los condes y, más tarde, los reyes que intentaron dominarlo, tuvieron que hacerlo, no invocando las viejas estructuras del poder público, sino ganando una posición hegemónica estratégica en las redes de relaciones privadas, como el

conde de Anjou hacia 1030 o el conde de Barcelona y el duque de Normandía hacia 1060. La reconstrucción del poder político debía empezar de cero.

[Pág. 14] Hasta aquí, esta caracterización es comúnmente aceptada y resulta conocida para cualquier medievalista. Además, es una caracterización predominantemente francesa y son necesarios más matices regionales antes de que sus aspectos problemáticos puedan ser discutidos. En Alemania, por ejemplo, los reyes siguieron siendo poderosos. Mantuvieron grandes ejércitos gracias, fundamentalmente, a la existencia de una frontera eslava que se podía atacar de una manera legítima (y gracias también al descubrimiento providencial de ricas minas de plata en tierras regias en la década de 970, que se convirtieron en la fuente para la acuñación de moneda en gran parte de Europa Occidental). En efecto, conquistaron Italia en 962 y se beneficiaron de los restos del Estado Lombardo-Carolingio que también allí eran considerables. Sin embargo, en algunas zonas, las «políticas de la tierra» también funcionaron en Alemania: los reyes de los siglos X y XI tuvieron una infraestructura administrativa menor aún que la que habían tenido los carolingios y tuvieron poca influencia sobre el señorío local, que cristalizó en el siglo XI en torno a la tenencia de los castillos y los derechos políticos basados en los dominios territoriales, de una manera similar a como había sucedido en Francia. Fuera del Imperio Carolingio, en Inglaterra o en León, las estructuras públicas de un tipo similar siguieron siendo fuertes en los siglos X y XI. En Inglaterra eso es debido al ímpetu dado por la conquista del país por los reyes de Wessex a principios del siglo X y el subsiguiente gobierno del reino por el rey y la aristocracia, casi de una forma oligárquica. Las instituciones inspiradas en el modelo carolingio y, después de 990, un sistema fiscal rudimentario, mantuvieron unidos al rey y a los nobles hasta la conquista normanda de 1066 e incluso después. En León, la tradición pública era, naturalmente, visigótica y era mucho más fuerte que en Inglaterra o Alemania, pero su supervivencia también estaba basada por completo en las necesidades y posibilidades de una frontera, la frontera con los musulmanes. Si esa tradición pública hizo crisis bastante más tarde, a principios del siglo XII, entonces esa crisis fue provocada, sobre todo, por un fracaso político en la frontera. Pero las «políticas de la tierra» también se desarrollaron aquí, con una aristocracia militar con poderes señoriales formándose firmemente durante el siglo XI a expensas de la tenencia de oficios públicos y también del campesinado independiente.

La experiencia italiana fue parcialmente distinta de la de las áreas que he mencionado. Aquí la capacidad militar de los reyes se debilitó rápidamente, quizás ya hacia 920; pero el poder público sobrevivió mucho más tiempo. Siguió existiendo una jerarquía de tribunales de justicia en las ciudades italianas hasta finales del siglo XI e incluso después. La tendencia de la aristocracia italiana a seguir viviendo en las ciudades favoreció la continuidad de los condados como unidades coherentes; y ese sistema político centrado en las ciudades obtuvo un nuevo ímpetu hacia 1100 por la cristalización, en un período de guerra civil, de comunidades urbanas autónomas. Los castillos y los poderes señoriales se desarrollaron como en cualquier otra parte, aunque en muchas zonas de Italia –no en todas, pero sí en muchas– no fueron una amenaza para la hegemonía de la ciudad. Esto muestra, igual que el ejemplo alemán, que el desarrollo del señorío no tiene que ser por sí mismo el resultado de la desnaturalización de todo el poder público tradicional. Están involucrados diferentes niveles de derechos, algunos permanecen con carácter público, otros pueden ser privatizados y localizados, sin que nadie tenga que preocuparse necesariamente por la falta de consistencia. De hecho, yo diría que, en Italia fue la comuna el auténtico resultado [pág. 15] del período de revolución feudal, no el señorío rural. Durante mucho tiempo las comunas fueron pactos informales, privados, con una relación con sus territorios rurales consistente básicamente en acuerdos *ad hoc*; una relación más parecida al tipo de hegemonía feudal que tenía Ramón Berenguer IV en 1150 sobre los nobles catalanes, que a cualquier otra cosa de tipo carolingio. Pero también debe decirse que la «revolución» fue incompleta en Italia. El campesinado libre no fue sometido mayoritariamente por los poderes señoriales italianos y muchos permanecieron como propietarios durante el resto de la Edad Media.

He hecho referencia a estas diferencias regionales pero, por supuesto, también había muchas más diferencias regionales. Mi breve caracterización nacional puede servir como guía para otras diferencias regionales: el Languedoc urbanizado, por ejemplo, se parece bastante en su desarrollo al de algunas partes de Italia, a pesar de su situación política franca y de sus leyes visigóticas; los duques normandos conservaron una hegemonía militar que presenta algunos paralelismos con la de los reyes alemanes (y obtuvieron una ayuda financiera con la conquista de Inglaterra, de manera similar a lo que supuso la conquista alemana de Italia); la frontera musulmana y la ley gótica fueron para la Barcelona franca elementos para el desarrollo común con León y, en efecto, pronto

derivó hacia un sistema político peninsular en vez de francés; podrían añadirse otros ejemplos. Cuando queremos establecer particularidades es más útil contrastar regiones que reinos: ¿Por qué fracasó el condado de Macôn como una unidad política y no el condado de Anjou? ¿Por qué hubo mucha más violencia política y tuvo mucho más éxito la expropiación del campesinado en Cataluña que en el vecino Languedoc? ¿Por qué los castillos y los derechos señoriales se desarrollaron un siglo más tarde en Toscana que en el valle del Po, justo al otro lado de los Apeninos? Podríamos seguir haciéndonos preguntas de este tipo. Éstos son, de hecho, los aspectos importantes de un auténtico debate histórico empírico, o deberían serlo, porque las respuestas a este tipo de preguntas están dirigidas al corazón del funcionamiento real de las estructuras sociales locales.

Sin embargo, para esta ponencia, quiero mantener el nivel de una vista general sobre Europa. Aunque esto no es muy difícil, no porque las vistas generales sean imposibles, sino porque es necesario un análisis cuidadoso de los términos del debate. ¿Por qué se supone que estos procesos son una revolución en absoluto? En su artículo sobre el norte de España y el sur de Francia, publicado en 1980, Pierre Bonnassie decía: «Creo que debemos aceptar este término [revolución] por cuanto podemos constatar un cambio radical, tanto en el contexto material en el que vive la gente, como en el sistema socio-económico». Por «contexto material», él parece entender el final del esclavismo y el despiadado sometimiento de lo que quedaba del campesinado libre. Se trata de consideraciones empíricas que son problemáticas. No estoy seguro de que el declive de la esclavitud como una situación legal en los siglos X y XI realmente represente un cambio económico, en vez de simplemente un cambio legal, puesto que casi todos los esclavos habían sido tenentes ya desde hacía muchos siglos, y eso mismo serían sus descendientes libres. En cuanto al declive del campesinado libre, yo sostendría que la violencia y la rapidez de su nuevo sometimiento señorial y dominical llegaron a un extremo en Cataluña, la zona en la que Bonnassie está especializado (e incluso aquí la rapidez de su sometimiento quizás ha sido exagerada); era mucho menos completo en Castilla y León y el Languedoc, dentro también del campo de interés de Bonnassie, o, como ya he señalado, en buena parte de Italia. Sin [pág. 16] embargo, tan importante como esto, es el hecho de que la nueva aristocracia victoriosa ya habían sido, por supuesto, grandes propietarios en los siglos X y XI, e incluso antes sus campesinos dependientes ya estaban sometido *de facto* y a menudo veían poca diferencia cuando el señor construía su castillo y organizaba un tribunal de justicia privado con apariencia pública. Si se utiliza la palabra «revolución» como un *tipo ideal* –en el sentido Weberiano–, como en efecto hace Bonnassie rigurosamente, en vez de usarla como una expresión retórica, entonces las continuidades materiales socavan el argumento sustancialmente.

Sería posible retroceder directamente para un análisis empírico y, simplemente, buscar las zonas de Europa donde realmente coincidieron un proceso acusado de privatización de la autoridad pública y el sometimiento de un campesinado que antes era libre. Hay algunas zonas de este tipo. Cataluña todavía podría considerarse una de ellas, si fuera legítimo considerar un proceso de sometimiento del campesinado que duró quizás 150 años, como auténticamente coincidente con la señorialización del sistema político. Otras de esas zonas son los pequeños territorios del este de Inglaterra, en los que aún había un campesinado propietario en 1066, porque esa gente fue rápidamente sometida por la nueva clase de grandes propietarios normandos. Sin duda había otras zonas. Esto nos deja con una concepción mucho más local del cambio revolucionario, aunque siga siendo una revolución. Éste es un procedimiento con el que estoy completamente de acuerdo por las razones que ya he indicado. La Revolución Rusa no fue menos una revolución porque no hubiera otra análoga en Alemania, aunque ciertamente fue menos estable y menos efectiva sin esa otra revolución. Sin embargo, el procedimiento lleva el riesgo de envolvernos en debates inútiles, tales como discutir acerca de qué porcentaje de campesinos libres en una región determinada en, digamos, el 950, sería necesario para justificar el uso del término «revolución», incluso suponiendo que todos estuvieran reducidos a sometimiento señorial hacia 1050; o si no, cómo de fuerte debe ser el poder señorial en una zona determinada para justificar el término «sometimiento». Este tipo de debates se convierten en estériles rápidamente, aun suponiendo que tuviéramos los datos empíricos necesarios para hallar porcentajes, y eso es algo que nunca tenemos en la Edad Media.

Por lo tanto, no es sorprendente que los historiadores hayan seguido discutiendo en un nivel más genérico, y el debate en ese nivel sigue siendo interesante. Dominique Barthelémy ha propuesto recientemente que la idea de «mutación» o «revolución» hacia el año mil se apoya en falsas ilusiones: que el Imperio Carolingio nunca había tenido un orden público efectivo, independiente del poder aristocrático, y, a la inversa, que el mundo feudal que le sucedió no carecía de normas que condicionaran el ejercicio arbitrario del poder por los señores.

Tiene bastante razón hasta cierto punto. En efecto, la aristocracia era localmente dominante en casi todo el conjunto del Imperio Carolingio; su sistema de valores (sus normas de comportamiento y de estatus, sus lazos de dependencia) era hegemónico sobre el sistema de valores del conjunto de la sociedad, en un sentido Gramsciano estricto, y su riqueza se basaba por completo en la explotación de los campesinos. Una realidad de este tipo ya es feudal bastante antes del año mil, de acuerdo con cualquier definición, excepto con la basada estrictamente en los rituales de las prestaciones militares. A la inversa, la hegemonía aristocrática estaba altamente ritualizada y organizada conforme a ciertas reglas, respetuosa con las normas [pág. 17] consuetudinarias (incluso en ocasiones con las normas consuetudinarias del campesinado) y consciente no sólo de los conflictos, sino también de la resolución de los conflictos, tanto antes como después del año mil. Tomando a Europa en su conjunto, la crisis de los años en torno al año mil, no fue una crisis que marcó la victoria del poder aristocrático sobre el campesinado, porque ese poder ya había vencido antes. Ampliando el argumento de Barthelémy, podría decirse que, aunque la idea de un cambio revolucionario podría sostenerse para ciertas partes de Europa, hubo excepciones; que el desarrollo europeo a lo largo de este período muestra una considerable continuidad y que la continuidad general es más importante que las zonas aisladas del cambio.

Pero Barthelémy va demasiado lejos. Comete el error de aceptar el emparejamiento entre crisis política y económica que proponía Bonnassie y, argumentando contra la crisis económica, termina por negar también la crisis política. Sin embargo, tal y como propone Bisson, en un artículo publicado este año en *Past and Present*, hubo una crisis política en torno al año mil. Bisson cataloga un impresionante conjunto de evidencias, procedentes fundamentalmente de Francia, que apoyan su propuesta más importante, una propuesta que vuelve a Bloch y a Duby: que se conservó un auténtico «orden público» hasta el siglo X y que fue reemplazado por un poder aristocrático violento en el siglo XI. El poder aristocrático era, precisamente, privado en el período carolingio: aunque era dominante era informal, ilegal. En el siglo XI, el poder aristocrático procuró legitimarse por medio de las leyes. Como dice Bisson, «la violencia tenía el potencial de construir un nuevo orden de poder».

Por supuesto, es posible negar la importancia de las leyes: sostener que sólo son una charada, una forma de legitimación de la fuerza bruta de la clase dominante. Pero creo que eso es un error. Como dijo el lamentablemente desaparecido Edward Thompson, «si la ley es evidentemente parcial e injusta, entonces no encubrirá nada, no legitimará nada, no contribuirá en absoluto a ninguna forma de hegemonía». Ciertamente las leyes carolingias encubrían el poder aristocrático. Tenemos numerosos ejemplos de campesinos pleiteando en los tribunales públicos contra sus señores y, aunque, naturalmente, nunca ganaban, el hecho más sorprendente es que consideraban que merecía la pena intentarlo, estaban convencidos de las posibilidades de la justicia pública. Esto era difícil de creer hacia 1100 en cualquier parte de Europa fuera de Italia. La máscara había caído, la aristocracia tenía todavía sus propias normas de comportamiento, pero su preocupación por la «protección» de los débiles no era más desinteresada que la protección ofrecida por cualquier mafioso de hoy en día. Esta era la crisis política: la extinción de cualquier criterio público que no fuera una ética aristocrática, generada internamente, para juzgar el poder arbitrario de los señores. Al fin y al cabo, el poder señorial era calificado en muchas partes de Europa, incluso por los propios señores, de una forma bastante explícita, *malus usus*, malas costumbres. El que con el tiempo se convirtiera en consuetudinario, menos arbitrario, más predecible y en la base para un nuevo sistema legal, no cambia su realidad. Y los procesos de este tipo fueron universales en toda Europa, incluso en las zonas con menos cambios desde el gobierno carolingio, como los territorios de las grandes ciudades italianas. En los siglos XI y XII el poder y la legitimidad se construían sobre el terreno, mediante el control militar de facto de la tierra, y no de arriba a abajo, por delegación de los reyes o los príncipes. No llamaría a esto siempre una revolución, pero realmente fue una crisis: la crisis final del sistema de poder público heredado del mundo romano.

[Pág. 18] Por lo tanto, fue sobre todo una crisis política y no una transformación socioeconómica, que podría ser denominada «revolución», porque la aristocracia controlaba el poder económico desde mucho antes del año mil. Pero he dicho que quería proponer que, en efecto, la crisis tenía raíces económicas de largo plazo.

En el año mil, en Europa había habido un poder aristocrático basado en el campesinado dependiente desde hacía mil años o más. Pero la manera en que este tipo de poder y de extracción de excedente, el modo de producción feudal, se interrelacionaba con otros sistemas económicos varió considerablemente. En los siglos I y II, por ejemplo, la explotación feudal competía en algunas zonas de Europa —especialmente en Italia— con el modo de producción esclavista. Tras el final del modo esclavista, sobre todo durante los siglos III, IV y V, la extracción de excedente

campesino por los señores estaba acompañada, y competía parcialmente, con la extracción de excedente por el Estado en la forma de impuestos públicos sobre la tierra que debían pagar, no sólo los tenentes, sino también los campesinos independientes. En otro estudio he propuesto que estas distintas relaciones de explotación representan distintos modos de producción, por cuanto tienen una lógica económica diferente: una serie de criterios diferentes para el éxito o el fracaso económico, la expansión y la contracción. La idea procede de una antigua tradición marxista (citaría especialmente a Witold Kula) influida también en mi caso por la antropología económica de autores como Karl Polanyi. Yo describiría la caída del Imperio Romano en Occidente simplemente como la victoria de la aristocracia feudal en su relación competitiva con el Estado: esta aristocracia ya controlaba la fiscalidad del Bajo Imperio; pero, cuando el ejército romano, la principal fuente de gastos del Estado, sucumbió frente a los germanos, la lógica de esta fiscalidad resultó minada fatalmente y la aristocracia prefirió abandonarla, para unirse a los nuevos gobernantes germanos como propietarios de tierras y potentados locales, en vez de cómo administradores públicos. No obstante, esto sucedió en el siglo V. Si el contexto legal del poder público, la herencia política romana más duradera, permaneció hasta el siglo X, hasta que ese mismo estrato de grandes propietarios decidió abandonarlo, en este caso la crisis económica habría tardado 500 años en activarse, y esa propuesta me parece inadecuada, casi ridícula, como afirmación histórica; unas raíces tan de largo plazo como esas, no pueden ser consideradas en absoluto como raíces.

Pero el final del Imperio Romano no tuvo como resultado inmediato la victoria económica de las relaciones sociales feudales. Los siglos VI y VII en Europa muestran evidencias considerables de sociedades campesinas relativamente poco condicionadas por el poder de los grandes propietarios –en efecto, los principales textos normativos, como la Ley Sállica, por ejemplo, hacen muy pocas referencias a la aristocracia. Yo propondría que esta evidencia es la primera prueba documental que tenemos de que el poder aristocrático todavía no había sido capaz de dominar a todos los grupos de campesinos independientes a un nivel local, incluso durante el Imperio Romano. La extinción de la presión del pago de impuestos tuvo como consecuencia que algunos sectores del campesinado lograron establecer un grado considerable de autonomía económica. El cataclismo de las invasiones germánicas supuso, naturalmente, muchos otros problemas. No dudo de que muchos grandes propietarios [pág. 19] bien situados, especialmente algunas iglesias, lograran tomar para sí poderes fiscales locales y extender su dominación sobre sus vecinos; pero hubo otras zonas donde los grandes propietarios no ganaron sino que perdieron capacidad de control y, por supuesto, también había un campesinado perteneciente a una nueva raza, los propios germanos, aunque era numéricamente muy marginal en la mayor parte del Imperio. Ahora quisiera proponer que en el siglo VII, por ejemplo, en la mayor parte del antiguo Imperio coexistían el campesinado independiente y la dominación aristocrática; y que la aristocracia no había logrado establecer una plena hegemonía ni sobre la economía campesina ni sobre el sistema de valores del campesinado. Un argumento de tipo cultural es un texto como la propia Ley Sállica. Este código de leyes procede de un mundo con nobles ricos y poderosos que, según los textos de Gregorio de Tours, tenían un comportamiento levantisco. Sin embargo, la Ley Sállica no refleja ese mundo, sino otro de comunidades campesinas, donde el robo de un cerdo tiene más relevancia inmediata que la guerra y las masacres. Un argumento de tipo económico es la pobreza material de la Alta Edad Media, tal y como ha demostrado un siglo de excavaciones arqueológicas. No puede negarse la existencia de tesoros de oro en manos de los reyes o de los miembros de la aristocracia, pero la acumulación de excedente no fue suficiente como para sostener una infraestructura económica capaz de construir edificios tecnológicamente complejos, o de comprar y vender productos artesanales en grandes cantidades, como cerámica o cualquier otra cosa, excepto a una escala relativamente local. Buena parte el excedente estaba en manos del campesinado; la aristocracia todavía no fue capaz de obtener ese excedente, excepto de sus dependientes inmediatos.

También aquí las diferencias regionales fueron enormes. No puedo referirme con todo detalle a este asunto en esta ponencia. De todas formas es extremadamente problemático y confuso, en parte porque hay muy pocas fuentes, en parte porque es un campo minado por diferentes teorías, muchas de ellas equivocadas en sus planteamientos iniciales (un ejemplo, entre muchos otros, es la tendencia, todavía popular, a buscar «esclavismo de plantación» en las fuentes para la dependencia servil de la Alta Edad Media, hasta los siglos VII, VIII e incluso hasta el siglo X, sin ninguna justificación documental). A modo de ejemplo, yo diría que es posible encontrar más campesinado independiente en la Italia lombarda del norte, donde la crisis de la gran propiedad había sido considerable, que en las zonas centrales del poder franco, los valles del Sena y del Rin; y más en las tierras

relativamente marginales del norte de la Península Ibérica, que en los centros económicos de la Hispania romana y visigoda en torno a Mérida, el valle del Guadalquivir y la costa oriental. También señalaría que las relaciones entre el campesinado independiente y sus vecinos aristocráticos podían ser muy diversas: algunos miembros de la aristocracia estaban muy interesados en la expropiación material; otros mantenían complejos sistemas clientelares en los que se reconocía la superioridad política de la aristocracia, mientras que dejaban a los campesinos relativamente indemnes; en otras zonas los dos grupos tenían pocas relaciones entre ellos.

Al final todo esto cambiaría. Al fin y al cabo, un aristócrata era individualmente más poderoso que su vecino campesino y el sistema de valores aristocrático de la Alta Edad Media no estaba más inclinado al altruismo que en cualquier otro período histórico. Aunque había una lógica política y económica del campesinado independiente, que ayudó a mantener la estabilidad de este mundo altomedieval que aquí yo [pág. 20] sólo he esbozado, ésta fue socavada constantemente. Las clientelas sobre campesinos podían transformarse fácilmente en una forma de control más organizada; los patronos se transformaron en señores y aumentaron sus exigencias. La aristocracia del siglo VIII en el mundo carolingio parece disponer de más riqueza y hegemonía local que la que había tenido en el siglo anterior. Aunque esto también está relacionado con la propia expansión carolingia, hubo un desarrollo general en toda Europa restringido sólo, quizás, en el norte de la Península Ibérica, con la brusca irrupción de árabes y bereberes en las tierras centrales de la aristocracia en el sur. Las primeras colecciones de transacciones de tierras documentadas, procedentes de algunos de los centros más activos en el siglo VIII, especialmente las tierras del Rin, Alemania central y la mitad norte de Italia, muestran un campesinado independiente en un fuerte retroceso ante los grandes propietarios laicos y eclesiásticos. En tiempos de Carlomagno, la hegemonía de la aristocracia y un sistema económico predominantemente feudal ya son indudables.

Lo más importante de esta caracterización es subrayar que la completa dominación económica feudal en el nivel local de finales del siglo X, no existía todavía en el siglo V. El poder aristocrático coexistió con otras estructuras económicas y políticas durante gran parte de la Alta Edad Media. Para lo que nos interesa aquí, esta coexistencia ayudó al mantenimiento del poder público en cada uno de los reinos romano-germánicos, porque la legitimidad de los reyes procedía, en buena medida, de los lazos directos con los hombres libres. No está claro, cuánta utilidad tuvo esto en realidad, pero incluso Carlomagno llamó en ocasiones a los campesinos para que sirvieran en su ejército, y sus predecesores sin duda también lo hicieron. Es imposible saber si la incompleta feudalización del poder en Francia ayudó a la supervivencia de la monarquía en la segunda mitad del siglo VII, el momento más bajo de la autoridad política merovingia. Pero, ciertamente, las victorias locales de la aristocracia no ayudaron a los, cada vez más débiles, sucesores de Carlomagno. La crisis política final llegó dos siglos después de Carlomagno, pero la autoridad pública se había ido debilitando progresivamente a lo largo de ese período. En el momento en que se puede hablar de una dominación casi completa de la formación social feudal en el mundo carolingio, desde el 800 en adelante, el mantenimiento del poder público estaba amenazado. No declinó en todos los sitios con la misma rapidez o por las mismas razones, incluso en algunos lugares no declinó en absoluto; pero las tendencias subyacentes estaban claras. Igual que iban a estarlo en León y Castilla e Inglaterra aproximadamente un siglo después, con los mismos resultados también aproximadamente un siglo más tarde.

Éste es, por lo tanto, el tipo de crisis que representa el final del mundo carolingio: una crisis política que fue la consecuencia, distante pero lógica, de una transformación económica dos siglos anterior. Una «revolución feudal» dividida en dos partes, si se prefiere. En beneficio de la claridad, he procurado ser esquemático: espero haber sido útil para cualquiera que esté interesado en el método comparativo. Yo defendería el interés de estudiar a los carolingios diciendo simplemente lo siguiente: estoy convencido de que las transformaciones políticas y económicas funcionan a menudo, incluso normalmente, como he descrito; nos equivocáramos si empleáramos demasiado tiempo en establecer hipótesis sobre procesos unidos de una forma más estrecha, en este siglo o en cualquier otro.



HEGEMONÍA CULTURAL Y COMUNICACIÓN EN EL IMAGINARIO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

Dênis de Moraes

1. Los límites del imaginario social

El imaginario social está compuesto por un conjunto de relaciones imagéticas que actúan como memoria afectivo-social de una cultura, un substrato ideológico mantenido por la comunidad. Se trata de una producción colectiva, ya que es el depositario de la memoria que la familia y los grupos recogen de sus contactos con el cotidiano. En esa dimensión, identificamos las diferentes percepciones de los actores en relación a sí mismos y de unos en relación a los otros, o sea, como ellos se visualizan como partes de una colectividad.

Bronislaw Baczko señala que es por medio del imaginario que se pueden alcanzar las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un pueblo. En él, las sociedades esbozan sus identidades y objetivos, detectan sus enemigos y organizan su pasado, presente y futuro. Se trata de un lugar estratégico en que expresan conflictos sociales y mecanismos de control de la vida colectiva. El imaginario social se expresa por ideologías y utopías y también por símbolos, alegorías, rituales y mitos. Estos elementos plasman visiones de mundo, modelan conductas y estilos de vida, en movimientos continuos o discontinuos de preservación de la orden vigente o de introducción de cambios [1]. La imaginación social, según Baczko, "además de ser un factor regulador y estabilizador, también es la facultad que permite que los modos de sociabilidad existentes no sean considerados definitivos y como los únicos posibles, y que puedan ser concebidos otros modelos y otras fórmulas." [2]

Esa concepción dinámica del imaginario nos posibilita observar la vitalidad histórica de las creaciones de los sujetos - esto es, el uso social de las representaciones y de las ideas. Los símbolos revelan el que está por tras de la organización de la sociedad y de la propia comprensión de la historia humana. Su eficacia política va a depender del grado de reconocimiento social alcanzado por la producción de imágenes y representaciones en el cuadro de un imaginario específico a una cierta colectividad, la cual "designa su identidad haciendo una representación de sí; marca la distribución de los papeles y posiciones sociales; expresa e impone creencias comunes que determinan principalmente modelos formadores" [3]. Las significaciones imaginarias despertadas por tales imágenes establecen referencias simbólicas que definen, para los individuos de una misma comunidad, los medios inteligibles de sus intercambios con las instituciones.

En otras palabras: la imaginación es un de los modos por los cuales la conciencia percibe la vida y la elabora. La conciencia obliga el hombre a salir de sí mismo, a buscar satisfacciones que aún no encontró, a perseguir anhelos, a dividir expectativas.

El imaginario no es sólo copia del real; su potencial simbólico agencia sentidos, en imágenes expresivas. La imaginación nos libera de la evidencia del presente inmediato, motivándonos a explorar posibilidades que virtualmente existen y que deben ser realizadas. El real no es sólo un conjunto de hechos que oprime; él puede ser reciclado en nuevos niveles. Como nos propone Ernst Bloch al indicar un nexo entre las potencialidades "aún-no-manifiestas" del ser y la actividad creadora de la " conciencia anticipadora". La función utópica de la conciencia anticipadora es la de nos convencer de que podemos enfrentar problemas actuales en sintonía con las líneas que anticipan el futuro. Bloch se basa en la teoría de las potencialidades inmanentes del ser que todavía no fueron exteriorizadas, aunque constituyen una fuerza que proyecta el ente para el futuro. Imaginando, los sujetos pueden percibir las contradicciones del presente y vislumbrar otros horizontes. El futuro deja de ser insondable y vago, pasando a vincularse a la realidad como expectativa de liberación y de desalineación [4].

Bloch distingue la imaginación de la fantasía: la primera tiende a crear un imaginario alternativo a una coyuntura insatisfactoria; la segunda nos aliena en uno conjunto de " imágenes exóticas" en que buscamos compensar una insatisfacción vacante y difusa. Sólo la imaginación permite a la conciencia humana adaptarse a una situación específica o movilizarse contra la opresión [5].

El acto de imaginar aclara rumbos y acelera utopías. Estamos siempre nos deparando con la intención de rehacer recorridos, en una búsqueda incesante de las grietas y hendiduras que fomentan las utopías sociales. Como activadora del campo del imaginario, la imaginación no puede prescindir de un código operacional de

comunicación, al cuál compite perfilar voces que simulan armonías en el conjunto. Cuando el significado no es reconocido en el proceso de decodificación, el símbolo cae en el vacío. Pero los símbolos no son neutros, una vez que los individuos atribuyen sentidos al lenguaje, aunque la libertad de hacerlo sea limitada por las normas sociales.

En el extremo opuesto, la sociedad constituye siempre una orden simbólica, que, por su vez, no flota en el aire - tiene que incorporar las señales del que ya existe, como factor de identificación entre los sujetos. Según Baczkó, "los más estables símbolos están anclados en necesidades profundas y acaban por tornarse una razón de existir y actuar para los individuos y para los grupos sociales". Por eso, "los sistemas simbólicos en que se asienta el imaginario social son construidos a partir de la experiencia de los agentes sociales, pero también a partir de sus deseos, aspiraciones y motivaciones" [6].

¿Y el que se intercambia con los símbolos? No es la naturaleza por la convención, pero una convención por otra, "un término grupal por otro, bajo un principio estructurante, que puede ser el padre, el ancestral, dios, el Estado etc." Es el símbolo que permite al sentido engendrar límites, diferencias, tornando posible la mediación social, consagrándolo como orden irreducible a cualquier otra. El itinerario simbólico para la construcción del imaginario social depende de los modos de apropiación y uso de los símbolos, los cuales se refieren a un sentido, no a un objeto sensible. La hoz y el martillo en la bandera de la extinta Unión Soviética no aludían únicamente las herramientas de trabajo transportados para la cadena de simbolización, formulaban la idea de que el Estado Soviético perpetraba la alianza de trabajadores del campo y de la ciudad. De objetos, se tornaron signos portadores de mensaje ideológico: la bandera como traducción de la mezcla del socialismo con los intereses de los trabajadores.

Las instituciones no se reducen a la dimensión simbólica, pero sólo existen en el simbólico, pues son legitimadas por significaciones que traducen nociones de identidad reconocidas y legitimadas por las comunidades [7]. Interfaz del individual con el institucional, el símbolo es, según Yves Durand, la "marca del incesante cambio existente, en nivel del imaginario, entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las presiones objetivas provenientes del medio cósmico y social" [8].

Los sistemas simbólicos emergen para unificar el imaginario social. Vale decir, establecen las finalidades y la funcionalidad de las instituciones y de los procesos sociales. A través de los múltiples imaginarios, una sociedad traduce visiones que coexisten o se excluyen mientras fuerzas reguladoras del cotidiano. El real es, pues, sobredeterminado por el imaginario, y en eso consiste la trascendencia de las ideologías: ellas expresan las relaciones vividas por los hombres.

2. La hegemonía cultural

Al examinar las tensiones entre las fuerzas sociales, estamos penetrando en el campo de las batallas ideológicas por la conquista de la hegemonía cultural. El dominio del imaginario colectivo se funda en la identidad de principios con las comunidades de sentido, que forjan las líneas de influencia en dada coyuntura.

Para Antonio Gramsci, el concepto de hegemonía caracteriza el liderazgo ideológica y cultural de una clase sobre las otras. Las formas históricas de la hegemonía ni siempre son las mismas y varían conforme la naturaleza de las fuerzas sociales que la ejercen. Los mundos imaginarios funcionan como materia espiritual para alcanzarse un consenso que redefina el esencial de las relaciones sociales, consecuentemente orientado para la transformación sociocultural y política.

Etimológicamente, hegemonía deriva del griego eghestai, que significa "conducir", "ser guía", "ser jefe", y del verbo eghemoneuo, que quiere decir "conducir", y por derivación "ser jefe", "comandar", "dominar". Eghemonia, en el griego antiguo, era la designación para el comando supremo de las Fuerzas Armadas. Se trata, por lo tanto, de una terminología con sentido militar. El eghemon era el guía y también el comandante del ejército.

La constitución de una hegemonía es un proceso históricamente largo, que ocupa los diversos espacios de la superestructura. Para Gramsci, la hegemonía puede (y debe) ser preparada por una clase que lidera la constitución de un bloque histórico (amplia y durable alianza de clases y fracciones). La modificación de la estructura social debe preceder una revolución cultural que, gradualmente, incorpore capas y grupos al movimiento racional de emancipación

Gramsci supera el concepto de Estado como sociedad política (o aparato coercitivo que visa adecuar las masas a las relaciones de producción). Él distingue dos esferas en el interior de las superestructuras. Una de ellas es representada por la sociedad política, conjunto de mecanismos a través de los cuáles la clase dominante detiene el monopolio legal de la represión y de la violencia, y que se identifica con los aparatos de coerción bajo control de los grupos burocráticos ligados a las fuerzas armadas y policiales y a la aplicación de las leyes. La otra es la sociedad civil, que designa el conjunto de las instituciones responsables por la elaboración y difusión de valores simbólicos y de ideologías, comprendiendo el sistema escolar, la Iglesia, los partidos políticos, las organizaciones profesionales, los sindicatos, los medios de comunicación las instituciones de carácter científico y artístico etc.

Sociedad civil y sociedad política se diferencian por las funciones que ejercen en la organización de la vida cotidiana y, más específicamente, en la articulación y en la reproducción de las relaciones de poder. En conjunto, forman el Estado en sentido amplio: "sociedad política + sociedad civil, esto es, hegemonía revestida de coerción" [9]. En la sociedad civil, las clases buscan ganar aliados para sus proyectos a través de la dirección y del consenso. Ya en la sociedad política las clases imponen una "dictadura", o por otra, una dominación fundada en la coerción.

Según Gramsci, las esferas se distinguen por materialidades propias. Mientras la sociedad política tiene sus portadores materiales en las instancias coercitivas del Estado, en la sociedad civil operan los aparatos privados de hegemonía (organismos relativamente autónomos en faz del Estado en sentido estricto, como la prensa, los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones, la escuela privada y la Iglesia). Tales aparatos, generados por las luchas de masa, están empeñados en obtener el consenso como condición indispensable a la dominación. Por eso, prescinden de la fuerza, de la violencia visible del Estado, que colocaría en peligro la legitimidad de sus pretensiones. Actúan en espacios propios, interesados en explorar las contradicciones entre las fuerzas que integran el complejo estatal.

La sociedad civil se configura como espacio político por excelencia y, consecuentemente, como arena de la lucha de clases. Ella engloba el conjunto de ideologías, visiones de mundo y valores que atraviesan una dada sociedad y que cohabitan la real histórico en tensión permanente entre consensos y antagonismos múltiples.

Gramsci emplea los términos "aparato" y "hegemonía" en un contexto teórico nuevo: él habla en "hegemonía en el aparato político", en "aparato hegemónico político y cultural de las clases dominantes", en "aparato privado de hegemonía o sociedad civil. El aparato de hegemonía no se refiere solamente a la clase dominante que ejerce la hegemonía, sino a las clases subalternas que desean conquistarla, relacionándose a la lucha de clases.

El concepto de aparato privado de hegemonía no se confunde con el de Louis Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado. La teoría althusseriana implica una ligación umbilical entre Estado y aparatos ideológicos, mientras la de Gramsci presupone una mayor autonomía de los aparatos privados en relación al Estado en sentido estricto. Esa autonomía abre la posibilidad -que Althusser niega explícitamente- de que la ideología (o el sistema de ideologías) de las clases oprimidas obtenga la hegemonía mismo antes de la conquista del poder de Estado por tales clases.

En condiciones de hegemonía, la burguesía solidariza el Estado con las instituciones reproducen los valores sociales, conformando el que Gramsci llama de Estado ampliado. Esas instituciones se comportarían como aparatos ideológicos de Estado, de acuerdo con la visión de Althusser. La distinción importante entre los enfoques de Althusser y las instituciones de hegemonía de Gramsci está en el hecho de este último haber destacado que la solidaridad de los aparatos ideológicos con el Estado no transcurre de un atributo estructural inmutable. Las clases subalternas pueden visar, como proyecto político, a la separación de determinados aparatos ideológicos de su adherencia al Estado, a fin de se tornen agencias privadas de hegemonía bajo su dirección.

El equívoco de Althusser consiste en no considerar la ideología como algo determinado en el proceso de producción, prefiriendo verla como atribución del Estado, con el objetivo de asegurar la dominación. Elevándose los aparatos ideológicos de Estado a la condición de eslabones principales de reproducción ideológica, advierte Christinne Buci-Glucksmann, "se corre el riesgo de ocultar la función ideológica interna a las relaciones de producción, con los modos de reestructuración capitalista propios a las fuerzas productivas" [10].

Althusser propone una estrategia política que predica la lucha a trabarse fuera del Estado en sentido amplio. Gramsci entiende que la conquista del poder debe ser precedida por una larga batalla por la hegemonía y por el consenso dentro de la sociedad civil, o sea, en el interior del Estado en sentido amplio. Mientras la vertiente althusseriana lleva a la idea de choque frontal con el Estado, la teoría gramsciana acentúa la noción de una "larga

marcha" a través de las instituciones de la sociedad civil, antecedida por una preparación político-ideológica de aliento.

3. Comunicación y poder

La notable contribución de Gramsci sobre las luchas por la hegemonía en el seno de la sociedad civil -a partir de su teoría marxista ampliada del Estado- nos permite meditar sobre el desempeño de los medios de comunicación. Cabe analizarlos como soportes ideológicos de los sistemas hegemónicos de pensamiento, que vehiculan equivalentes simbólicos de una formación social ya constituida y poseedora de significado relativamente autónomo. Los medios crean un campo específico de representación de las prácticas sociales, intervenido en la realidad con el propósito de interpretarla. La diseminación de contenidos amplía o silencia manifestaciones del real histórico, conforme las directivas del sistema de enunciación, cuya pretensión última es validarse como intérprete del sentido común y traductor de aspiraciones sociales.

Pero no olvidemos que los medios también pueden ser lugares de producción de estrategias que objetivan replantear el proceso social. Sin dejar de reconocer la sistemática y poderosa reverberación de los discursos dominantes en los medios de comunicación, tenemos que considerar que debates, polémicas y contradiscursos se manifiestan en los contenidos informativos, aunque en una intensidad muy menor que la deseada pero en proporción mayor que la de décadas atrás. Los aparatos mediáticos no operan siempre para ocultar hechos o distorsionarlos. Sería menospreciar la asimilación de ciertas demandas de la audiencia y desconocer las exigencias de la febril concurrencia. Como también subestimar el dinamismo de las relaciones sociales y las mutaciones de los propios medios de comunicación. Mientras mediadora auto-asumida de los deseos, ella no debe ignorar las señalizaciones del cotidiano, las alternancias de los sentimientos, los focos de insatisfacción y las tendencias superpuestas en el interior del mercado de consumo. Aunque el dispositivo mediático prescriba fórmulas y fije valores, no hay duda de que, en mayor o menor grado, él absorbe, por razones de mercado, determinadas indicaciones del público. Y, por supuesto, el sistema de difusión (sobretudo la televisión) de alguna manera tiene que hacer actualizaciones constantes de los contenidos para asegurar la máxima fidelidad posible de los consumidores de sus mensajes.

Es evidente que ni todo lo que se divulga está contaminado por una malla ideológica rígida a punto de defraudar la vida, que es compleja y diversificada. En la era de la información abundante, los paradigmas se actualizan y las modalidades de relación con el público se refinan. Hay especificidades en el proceso comunicativo que necesitan ser observadas, a partir del entendimiento de que el emisor (que irradia una concepción de mundo integrada a sus objetivos estratégicos) y el receptor (que la decodifica total o parcialmente, cuando no la rechaza) son cada vez más polos inseparables del circuito estructurante de los sentidos. El procesamiento ideológico de los medios se sofistican, sustituyendo formas disciplinadas clásicas por un marketing más blando, seductor y fascinante, atrayendo los consumidores, por ejemplo, con llamamientos a la interactividad y a la participación (aunque muchas veces las opciones ofrecidas sean de tipo binaria o plebiscitaria).

Delante de ese cuadro complejo y cambiante, nos parece esencial valorar la concepción gramsciana de la guerra de posiciones. La conquista del poder del Estado, en las sociedades capitalistas desarrolladas, no se dará por un colapso repentino de la dominación burguesa. La estrategia de la guerra de posiciones reside en una ocupación procesal de espacios en la sociedad civil. Tarea que Gramsci define como "tensa, difícil, en que se exigen calidades excepcionales de paciencia y espíritu ingenioso". La expansión de la hegemonía de las clases subalternas -tal como entendida por el pensador italiano- implica la acumulación de posiciones por un bloque histórico, que inicialmente modifica la correlación de fuerzas y termina por imponer la dirección de una nueva clase (o bloque de clases) en el Estado.

Las acciones para revertir los imperativos del poder dominante visan a la desagregación de varios consensos establecidos. La revolución como secuencia de rupturas parciales que ocupan toda una época histórica no se contraponen a la lucha por reformas; al contrario, a través de las reformas (intelectuales, morales y éticas) se emprenden las batallas por un cambio significativo de la totalidad social. La posibilidad de avance del reformismo no significa, necesariamente, que la clase dominante pierda la hegemonía. El desafío es promover fisuras en ciertos consensos sobre los cuales se apoya la dominación. Fisuras que pueden cristalizarse a medida que se amplíen las

conquistas de las clases subalternas en la dirección político-cultural. La revolución como proceso global y progresivo rompe, por supuesto, con la estrategia de asalto al poder.

Carlos Nelson Coutinho, discípulo de Gramsci, afirma que la izquierda, se quiere ser moderna y eficiente, tiene que abandonar el modelo de revolución "explosiva" y violenta dirigida por minorías "iluminadas". La revolución pasa a ser concebida como "una batalla cotidiana y a largo plazo, trabada en el seno de las instituciones, buscando la participación consciente de la gran mayoría de la población" [11].

La guerra de posiciones gramsciana reinventa la multiplicidad de poderes que gravitan en la sociedad y que muchas veces se oponen. Debemos admitir que los aparatos de difusión tienen capacidad ideológica de definir una cartografía del imaginario colectivo. Pero, simultáneamente, existen puntos de resistencia a las formas y estructuras hegemónicas. Estos puntos abren espacios para la confrontación de mentalidades, y así es posible imaginar el apareamiento de focos de disensos, que pueden diluir, en distintos escenarios y situaciones, la idea mítica de que la sociedad es administrada por una fortaleza inexpugnable.

El paradigma de la revolución como proceso, inspirado en Gramsci, se ampara en la continuidad orgánica de rupturas parciales que favorezcan reformas radicales en el orden vigente. Un reformismo, conviene resaltar, que se obstina en superar las graves desigualdades inherentes al ciclo de reproducción planetaria del capital. La interferencia cada vez mayor de las fuerzas renovadoras de la sociedad civil en la ejecución de una política consecuente de reivindicaciones y avances se convierte en requisito fundamental para vislumbrarse una progresiva inversión en la actual correlación de fuerzas. Significa construir y consolidar otra hegemonía, fundada en los valores de la justicia social, de la diversidad cultural y del humanismo.

Notas

- [1] Bronislaw Baczko. Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs. París: Payot, 1984, p. 54.
- [2] Bronislaw Baczko. "Imaginação social", in Enciclopédia Einaudi, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985, p. 403.
- [3] Bronislaw Baczko. Les imaginaires sociaux, ob. cit., p. 242.
- [4] Ernst Bloch, citado por Pierre Furter. Dialética da esperança. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 94-98.
- [5] Idem, ib.
- [6] Bronislaw Baczko. "Imaginação social", ob. cit., p. 311.
- [7] Leer Cornelius Castoriadis. A instituição imaginária da sociedade. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 142.
- [8] Yves Durand. "A formulação imaginária do imaginário e seus modelos", Cahiers de recherches sur l'imaginaire (Methodologie de l'imaginaire). París: Meriand, 1969, p. 134.
- [9] Antonio Gramsci. Cadernos do cárcere (vol. 1: Introdução ao estudo da filosofia/A filosofia de Benedetto Croce). Edición y traducción: Carlos Nelson Coutinho. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- [10] Christinne Buci-Glucksmann. Gramsci e o Estado. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 93.
- [11] Carlos Nelson Coutinho. Gramsci: um estudo de seu pensamento político. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 132-135.

© Dênis de Moraes 2007

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

Los mil usos de la historia

Notas recopiladas por Jean Meyer

Arnold Toynbee diagnosticó, en su *A Study of History* (tomo IV: 291 sq. Oxford: 1946), a propósito de Irlanda: "Esa hipnotización de un ser vivo por un ser muerto, que ha sido el efecto de una Virginia y de una Carolina del Sur ante-bellum sobre las mismas post-bellum; se puede ver también a la obra en la historia de Irlanda [...] Durante la negociación del acuerdo anglo-irlandés de 1921, Mr David Lloyd George apuntó que 'en Irlanda no hay pasado; puro presente'. Y un amigo inglés del de la pluma, que ha viajado constantemente entre Irlanda e Inglaterra en una misión privada de reconciliación en los meses durante los cuales la guerra entre el gobierno británico y el Sinn Fein estaba en su apogeo, recibió un día con angustia la noticia, por parte de informantes irlandeses, que los ingleses

habían cometido atrocidades especialmente horribles sobre X y Z en tal y tal lugar; luego descubrió que eso no había sido cometido la semana anterior por los Black-and-Tans, sino en el siglo xviii por los soldados de Cromwell. Cuando sus interlocutores irlandeses se dieron cuenta de la confusión y la corrigieron, manifestaron su gusto por haber disipado su

angustia, pero intelectualmente no podían entender ni su desesperación cuando supuso que esta atrocidad había sido cometida ahora, ni su intensa satisfacción al descubrir que esta vergüenza, que manchaba el honor de Inglaterra, había sido cometida hace tres siglos, y no hace tres semanas o tres días. Para los irlandeses, lo que los soldados de Cromwell habían hecho era parte integral del caso presente de Irlanda contra Inglaterra [...].

Mientras en Irlanda los descendientes católicos de Gael y los protestantes del rey James I y de los colonos militares de Cromwell tienen la misma relación que el aceite y el vinagre en la ensalada, o que los cristianos ortodoxos y los colonos musulmanes turcos en Rumelia, los habitantes franceses en Canadá, e incluso los boers holandeses en África del Sur, se han convencido de colaborar con los colonos ingleses –cuya presencia es un recuerdo vivo de la conquista– para trabajar en la tarea común de construir un gobierno autónomo.”

Georges DUBY, en una larga entrevista publicada en *le Monde* del martes 26 de enero de 1993, afirmaba que “el mundo descubre con estupefacción que la historia corre el riesgo de volverse más y más ruidosa y furiosa”. Era el momento de la guerra entre serbios y croatas, en Bosnia-Herzegovina, un conflicto justificado por la mayoría de los historiadores de cada nación, víctimas todas de lo que Toynbee llama “the Self-Hypnotization of narcissus”.

En el número de la revista *Esprit* de diciembre 2002, Etienne Boissier, Pierre Pachet y Alain Paruit publicaron “La Roumanie, le travail de mémoire et la méthode historique”, una prolongación de la reflexión abierta en el número de agosto-septiembre del mismo año, por Alain Paruit: “Comment critiquer Eliade, Cioran et Ionesco?”.

En su artículo “Les leçons de l’histoire” (*le Monde*, 7 de julio de 2004), Didier Bassin escribe “historia” con “y” para reflexionar sobre los acontecimientos que mezclan historias particulares e histerias colectivas (*hystéries* en francés). La memoria histórica del agravio, cultivada y perpetuada sin fin, abona el terreno para la histeria.

Hans Ulrich Gumbrecht vio publicado en español, en 2004, por la Universidad Iberoamericana, su libro *En 1926, viviendo al borde*. Pregunta, en la página 13: “¿Qué podemos hacer con nuestro conocimiento sobre el pasado, una vez que hemos abandonado la esperanza de ‘aprender de la historia’ con independencia de medios y costos? Ésta no es necesaria y ‘hermenéuticamente’ la única pregunta que un lector necesita a efectos de entender este libro; en cambio, es la pregunta que el autor piensa que lo empujó a escribir. Esta –por ahora perdida– función didáctica de la historia parece estar cercanamente relacionada con el hábito de pensar y representar la historia como una narrativa. Siento es verdad, entonces, que una actitud postdidáctica vis à vis nuestro conocimiento acerca del pasado tiene que implicar la búsqueda de formas no narrativas de representación historiográfica [...] Es sobre todo la pregunta acerca de qué imaginamos que el pasado ‘es’ (la pregunta acerca del pasado como ‘material bruto’), antes de que comencemos siquiera a pensar acerca de posibles formas para su representación”.

El colega ucraniano Serhii Plokyh ilustra lo dicho por Toynbee y contesta a Gumbrecht en su *Unmaking Imperial Russia. Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History* (University of Toronto Press, 2005). Estudia la vida y la obra del historiador ucraniano M.Hrushevsky (1866-1934), uno de los actores más importantes del movimiento nacional ucraniano a fines del siglo xix y principios del xx. Como historiador contribuyó poderosamente a destruir el viejo relato imperial ruso de una “rusitud” trinitaria que une a rusos, ucranianos y bielorusos, y a elaborar el nuevo paradigma de la nación y del nacionalismo ucraniano. Comunidades imaginadas, comunidades imaginarias, demasiado reales. Arrestado en 1930 por los agentes de la ogpu, ejecutado en 1934, figura ahora en el panteón de los mártires de la

causa nacional. La Ucrania independiente (diciembre 1991) ha reeditado su versión de la historia nacional en diez volúmenes con un tiraje de 100,000 ejemplares. La publicación de sus obras completas en 50 volúmenes sigue su curso.

En el verano de 2007 el gobierno polaco hizo votar una ley elaborada por la Secretaría de Cultura para suprimir los monumentos que glorifiquen al Ejército Rojo. Los que contienen cenizas de soldados se mandarán a panteones militares, algunos otros irán a “lugares más apropiados” como el museo comunista de Kozlowka cerca de Lublin. Polonia seguía así el ejemplo de Estonia, sin dejarse asustar por la crisis provocada entre Talin y Moscú por el desplazamiento del monumento a los soldados soviéticos desde el centro de la capital hacia un panteón periférico (*gazeta.ru*, 25 de mayo de 2007).

En Holanda, después de largos años de abandono a la enseñanza de la historia nacional en las escuelas, el gobierno decidió volver obligatoria la asignatura de historia de los Países Bajos, en base a un catálogo de 50 hechos y personajes esenciales. Las escuelas cristianas decidieron entonces redactar su propia lista, diferente el “canon histórico” elaborado por historiadores independientes, para la escuela pública (julio de 2007).

le Monde, miércoles 11 de julio de 2007: Europa del Este, un pasado que no pasa. La delicada apertura de los archivos de las expolicías políticas. Después de la caída del muro de Berlín, el proceso de “descomunización” de los países del antiguo bloque soviético ha comenzado en orden disperso, acompañado o no por un trabajo de memoria. Mal cerrados, dichos capítulos se reabren de manera periódica, muchas veces políticamente recuperados.

Se han creado institutos de memoria, museos del terror o del totalitarismo. En Reforma, el diario mexicano, el 10 de septiembre del 2007, Roger Bartra declara: “Este ritual (centenario de la Revolución de 1910, bicentenario de la revolución de Independencia de 1810) va a coincidir en un momento preelectoral, vamos a estar a dos años a la transición a un nuevo sexenio (presidencial), es evidente que los ánimos van a estar caldeados y que vamos a vivir una situación de tensión preelectoral, en ese sentido todos van a tratar de aprovechar las celebraciones para su causa y llevar agua a su molino”.

le Monde, viernes 12 de octubre del 2007: “Un voto en el Congreso americano sobre el genocidio armenio indigna a Ankara”. Con todo y la oposición del entonces presidente George W. Bush, una comisión de relaciones exteriores del Congreso votó, 27 contra 21, un texto que reconoce el genocidio armenio. Ese documento, dice Turquía, es “inaceptable”. Dos años antes había pasado lo mismo y el texto no había sido aprobado ulteriormente por la Cámara de los Representantes. En 2007 el resultado no fue diferente y a fines del 2009 el tema volvió a presentarse.

“Historia, memoria y mundialización”, de Bertrand Le Gendre y Gaídz Minassian (le Monde, jueves 27 de diciembre del 2007): “A medida de que el mundo se hace más chiquito, se torna más propenso a la ansiedad y más intentan los pueblos tranquilizarse volviendo a visitar su pasado.

Genocidio armenio, colonización, esclavitud... Dramas viejos de varios siglos suben a la superficie [...] Sin pasado compartido, no hay presente común [...]

En su obsesión por condenar al franquismo, a la izquierda española no le gusta que le recuerden que los republicanos cargaron con la responsabilidad de masacres [...] A fuerza de denunciar la esclavitud colonial europea, los excluidos de la Historia han llamado la atención sobre la esclavitud de los africanos por los árabes, y de los africanos por los africanos, durante siglos. Los armarios de la Historia dejan así salir sus secretos, para mayor confusión de los que los abrieron. El derecho de ingerencia histórica, que cada quien se otorga ahora, parece, después del inventario, una caja de Pandora”.

Ian Buruma, en “Legislar la historia” (El Universal, 29 de diciembre del 2007) afirma que “el deseo de controlar el pasado y el presente es, naturalmente, un rasgo común a las dictaduras. Abrir el pasado al examen público forma parte del mantenimiento de una sociedad abierta, pero cuando los gobiernos lo hacen, la historia puede volverse un arma contra los oponentes políticos y, por tanto, resultar tan perjudicial como la prohibición de las investigaciones históricas. Es una razón poderosa para dejar los debates históricos a escritores, periodistas, cineastas e historiadores”.

Pilar Bonet (El País, jueves 27 de diciembre del 2007) escribe en “La guerra de la memoria” que el pasado de la antigua urss funciona como arma política y que los países surgidos del imperio soviético, empezando por Rusia, hacen interpretaciones cada vez más alejadas de su historia común.

En Ucrania, el presidente Victor Yushchenko, hostigado por Moscú desde la campaña anterior a su elección, denuncia la hambruna artificial provocada por Stalin en 1932-1933 como un genocidio (Holodomor), mientras que el presidente Putin niega el hecho y celebra a Stalin como el gran estadista modernizador y vencedor de la Alemania nazi.

Enero del 2008, Varsovia (prensa polaca e internacional). El libro del historiador polaco-americano de la Universidad de Princeton, Jan Tomasz Gross, El miedo (Straj), salió a la venta el 11 de enero y provocó enseguida una viva polémica en Polonia, hasta el grado de que los tribunales tuvieron que tomar parte en el asunto. El autor ha sido acusado de “difamación contra la nación polaca”, en virtud del artículo 132 del código penal que prevé

hasta tres años de cárcel para “quien impute a la nación polaca la complicidad, organización o responsabilidad de crímenes nazis y comunistas”. Gross estudia actas antisemitas en Polonia después de 1945, de la derrota de los nazis y de la llegada del ejército soviético, en particular la masacre de 40 judíos ocurrida en Kielce en julio de 1946. Se le reprocha “la generalización y el tono de un acusador público, no de un historiador [...] que lo coloca fuera del debate serio, histórico y científico sobre el antisemitismo después de la guerra”.

Historia y gas entre Rusia y Ucrania. Fuente: gazeta.ru, 12 de febrero del 2008. En el contexto de la guerra del gas entre Ucrania y Rusia, los presidentes Putin y Yushchenko tratan de la historia de Ucrania. Vladimir Putin le reclama a Victor Yushchenko la “nueva historia de Ucrania que maltrata a Rusia y a la Unión Soviética”. Putin no acepta que la hambruna de 1932-1933, que no niega, pero minimiza, sea calificada de “genocidio” por Kiev, algo que tilda de “panfleto antiruso”. Tampoco le gusta que en la capital ucraniana, una calle haya recibido el nombre de Simon Petliura, fundador de la breve Ucrania independiente de 1918, asesinado en París en 1926.

Destrucción de un imperio: la lección bizantina. Tal es el título de una emisión de una hora presentada a principios de 2008 por la televisión rusa. Tuvo tal audiencia, que la volvieron a transmitir con un suplemento de 45 minutos de discusión que llevaba a la conclusión de que Rusia no puede existir sino como un imperio ortodoxo. Es muy interesante el comentario de Nikolaï Patrushev, director del fsb, servicio federal de seguridad: “Los que estudian historia saben que la seguridad existió desde hace mucho.

Sofía Paleologa se casó con nuestro Zar Iván III; como sobrina del último emperador bizantino, prestó mucha atención a la Seguridad”. Nuestro colega Serguei Ivanov, especialista de historia bizantina, dice que el documental se aleja mucho de la verdadera historia para extrapolar de manera muy simplista asuntos sobre la Rusia actual. La meta de los realizadores no era ni la historia de Constantinopla, ni los valores de la ortodoxia; en ausencia de una nueva ideología para los rusos, se manipuló la historia bizantina para justificar el antioccidentalismo (Constantinopla fue traicionada, abandonada a los turcos por la Europa católica porque era ortodoxa) y la xenofobia. Conclusión: desconfíen del Occidente y de las influencias externas, confíen en un zar fuerte. (Fuentes: gazeta.ru, Radio Svoboda).

“Roma y los bárbaros: el nacimiento de un nuevo mundo”, es el título de una extraordinaria exposición que se presentó en el Palazzo Grassi de Venecia en el primer semestre del 2008. Sus organizadores, entre los cuales se encontraba Jean-Jacques Aillagon, ex Secretario de Cultura de Francia, para nada conformistas, rehabilitan a los vándalos, godos y hunos. El mensaje es una comparación entre los últimos siglos del Imperio Romano y la situación de la Unión Europea frente a sus millones de inmigrados. Conclusión implícita: la mejor defensa es la asimilación generosa...

“Tres historiadores frente a los tabúes argelinos” (le Monde, miércoles 27 de febrero del 2008). El documental Argelia, historias que no deben contarse de Jean-Pierre Lledo, cineasta franco-argelino, ofrece una versión controvertida de la convivencia entre franceses de Argelia y locales, antes de la independencia de 1962. A lo largo de casi tres horas, el director intenta mostrar que, en el seno de la historia dura, trágica y cruel de la colonización, hubo espacio para amistad, fraternidad y hasta amores. Una historia real, poco visible, políticamente incorrecta para muchos, empezando por los gobernantes del país africano. Instrumento de querellas políticas, la película salió en Francia solamente. El director entrevistó a veteranos de la guerra de independencia y también a sus hijos y nietos, que no vivieron esa conflagración.

Tres historiadores vieron el documental: Mohammed Harbi, Benjamín Stora y Daho Djerbal. Todos han publicado excelentes libros sobre el tema y nacieron en Argelia, pero sólo el último vive todavía allá. Aprecian el documental, pero consideran que es una película de recuerdos, no de historia, porque falta el contexto. Sin embargo, dice M. Harbi: “El principal mérito de la obra es crear un escándalo, incitar a los argelinos a aceptar mirarse, aún si el espejo que se les presenta es deformante”.

“Hiroshima : lo que el mundo no había visto nunca”, anuncia a ocho columnas el ejemplar de le Monde del sábado 10 de mayo del 2008. Diez fotos, escondidas durante 60 años por el difunto soldado americano Robert Capp, enseñan por la primera vez a las víctimas de la bomba lanzada el 6 de agosto de 1945. Diez fotos divulgadas el 5 de mayo por la institución Hoover: “Cadáveres amontonados en pirámides, cuerpos tetanizados, adultos, ancianos, niños. únicamente cuerpos calcinados, alineados hasta el horizonte por los primeros socorristas y los soldados japoneses...”.

Pero cuatro días más tarde, el mismo diario francés, otra vez a ocho columnas, anunció: “Muy sospechosas fotos de Hiroshima” y “Las imágenes publicadas en le Monde hubieran sido tomadas a la hora del terremoto de Tokio en 1923. Investigadores y especialistas de la fotografía han manifestado su escepticismo”. le Monde cometió el error de no solicitar la opinión de personalidades calificadas en Japón, como las del Memorial de Hiroshima, pero no pudo imaginar que la Hoover Institution no haya verificado sus archivos.

“En el corazón de la hambruna”: Yang Jisheng, antiguo periodista de la agencia China Nueva, ahora redactor en jefe de la revista las crónicas históricas (Yan-huang chungqiu), investigó el Gran Salto Adelante lanzado por Mao al final de la década de 1950. Su padre es una de las 36 millones de víctimas de la hambruna. Su libro, loza funeraria (Mu Bei), ha sido publicado en chino, en Hong Kong. Si los medios oficiales han observado un silencio total, el autor (nacido en 1940) no ha sido inquietado, y eso que no se autocensuró: “La catástrofe del Gran Salto Adelante es no sólo el resultado de una política errónea sino de la naturaleza totalitaria del régimen”. Para Yang Jisheng, esta historia revela aspectos de la memoria y de sus contrarios, el olvido y los tabúes: “Una nación que no puede enfrentar su pasado no puede tener futuro” (le Monde, viernes 22 de mayo del 2009).

Historia por radio. En Francia, las emisiones históricas tienen mucha audiencia. Al filo de la historia y Dos mil años de historia en France Inter; la fábrica de la historia y concordancia de los tiempos, ambas en France Culture; Zoom en reversa en Europe 1. Historiadores-periodistas talentosos animan estas emisiones que van a contra corriente de una visión clásica de la historia. Emmanuel Laurentin (la fábrica...) dice que se trata de “mostrar que el pasado no vale sino por las preguntas que le hace el presente. Cuando la sociedad se plantea nuevas preguntas, va a buscar nuevas cosas en el pasado”. Al filo de la historia presenta los hechos pasados de manera tan original, que capta la atención de los muy jóvenes: el programa está animado por actores y viene en forma de ficciones. En France Inter, de lunes a viernes, a las 13:30, 900 mil radioescuchas prestan atención a Patrice Gélinet...

HISTORIOGRAFÍA Y SOCIEDAD

Dr. Roberto Fernández

Catedrático de Historia Moderna, Universitat de Lleida

En los últimos meses una inesperada polémica ha venido a sumarse al panorama periodístico con indudable fuerza. La discusión concierne a un tema que habitualmente se encuentra alejado de los grandes medios de comunicación y al que sólo la disputa política le ha permitido saborear las mieles de aparecer en los principales informativos televisivos o en las portadas de los periódicos estatales de mayor influencia en la opinión pública. El tema a debate: la historia. El motivo: decidir qué historia debe enseñarse a los ciudadanos.

Esta sorprendente aparición mediática nos deja a algunos historiadores con un sabor agridulce. Dulce, porque nos parece positivo que una parte de la sociedad se dedique con tanto ardor a discutir sobre la tarea de los historiadores y su utilidad social. Agria, porque puede fácilmente comprobarse que la discusión está, en la mayoría de las ocasiones, muy alejada de lo que debería ser un debate racional sobre un tema que tiene más importancia colectiva de la que a primera vista pudiera parecer. La ecuanimidad, la serenidad analítica y el distanciamiento de las opciones partidarias no han sido precisamente una moneda de cambio durante los meses en que la controversia se ha mantenido en la cresta de la ola informativa.

¿Por qué ha sucedido un acontecimiento tan inusual? Desde luego, a nadie se le ocurre levantar una disputa pública sobre la enseñanza de la química, la ingeniería industrial o la medicina, por poner sólo tres ejemplos. En cambio, parece necesario y hasta urgente celebrar una contienda publicitada sobre la enseñanza de la historia y la tarea de la historiografía. Admito que la situación puede ser extraña por infrecuente, pero en cualquier caso no deja de ser una inequívoca muestra de la importancia social de la historia y de la trascendencia política que tiene el contenido y la forma en que se divulgan los conocimientos que fabrican los historiadores. De hecho, se ha podido

comprobar una vez más que, pese a la era científico-tecnológica en la que casi todos los pensadores proclaman que vivimos, la discusión sobre la vieja Clío tiene siempre un valor civil de carácter estratégico. Si algo ha venido a demostrar esta disputa mediática es que la historia se muestra como una materia políticamente sensible, más sensible que otras muchas materias académicas que merecen sin embargo mayores atenciones presupuestarias. Lo era en la Grecia clásica y lo es en nuestros días.

Hay varias razones que influyen en esta delicada posición de la historia y los historiadores. Se me permitirá señalar de entrada una que posee una notable importancia política: la historia, sustancia creadora de presente y de futuro, resulta fácilmente manipulable en el momento de ser reconstruida intelectualmente para su conocimiento por parte de los ciudadanos. De hecho, no es de extrañar que quienes aspiran a dirigir la polis sean tan sensibles a poseerla y a domeñarla. Ni tampoco es sorpresa alguna que deseen que la explicación histórica finalmente elegida esté bajo su potestad para ser transmitida (o impuesta) al resto de la ciudadanía a través de la palabra, la escuela, los libros o los diversos medios de comunicación. Aunque no lo digan, son muchos los políticos que creen que para llevar a buen puerto sus proyectos ideológicos es necesario monopolizar el pensamiento histórico. Un monopolio que asegurará, piensan, mayor legitimidad a sus ideas y que les proporcionará la vitola de ser el producto más "racional", "coherente" y "natural" de la evolución histórica. Son frecuentes los casos de políticos que están persuadidos de la necesidad de demostrar que los proyectos societarios que ellos defienden se encuentran en la línea correcta de la "evolución natural" de la historia de la Humanidad (o de su país).

A partir de la anterior afirmación se comprende que el reciente decreto de Humanidades haya levantado tanta polvareda entre nosotros. Se entiende que algo tan dejado de la mano de las autoridades como la historiografía se ponga súbitamente en candelero. ¿Por qué? Pues, sencillamente, porque los políticos están convencidos, y quizá no sin razón, de que quienes otorguen la venia oficial a los libros de texto de historia dominarán una buena porción del panorama intelectual y sentimental de miles de ciudadanos. Eso es, a mi juicio, lo que subyace en el oculto seno de esta polémica: la construcción de la historia nacional, el objetivo para el que se forjó, en buena parte, la comunidad de historiadores allá por las postrimerías del siglo XIX.

En el presente revuelo los historiadores han aparecido menos de lo deseable. No sé si ha sido una dejación profesional inconsciente, que no teníamos nada que decir o bien que los políticos han domesticado eficazmente al pensamiento histórico mediante sus consabidos juegos de influencias, sus premios, sus autorizaciones de libros de texto, sus subvenciones a determinadas publicaciones o con sus generosas aportaciones presupuestarias para la celebración de escogidas efemérides históricas. Sea como fuere, deberíamos recordar algo de perogrullo: por mucha que sea la fuerza de los políticos, la explicación histórica depende en última instancia de la producción intelectual de los historiadores. Los políticos no son quienes escriben habitualmente los libros de historia. Lo que hagan los historiadores es de capital importancia para la fabricación del pensamiento histórico con el que los políticos (y los pensadores sociopolíticos) operan en la formulación de sus proyectos sociales de presente y de futuro. La responsabilidad última ha estado y está, pues, en gran parte en nuestras propias manos.

-|-

Pero, ¿cuál y cómo debe ser la tarea de un historiador para alcanzar su máximo rendimiento social? He aquí unas preguntas utilitarias de enorme calado y de difícil contestación; interrogantes que se han formulado historiadores y filósofos desde los tiempos de Heródoto. A pesar de ello, mucho me temo que estas axiales cuestiones no sepan contestarlas con la suficiente hondura intelectual muchos licenciados en historia, incluyendo entre ellos a no pocos profesores universitarios. Cuando alguien me interpela acerca de cómo se puede comprobar si un licenciado en historia merece el nombre de tal, le he contestado, con algo de provocación lo admito, que una buena fórmula es pedirle que explique con precisión el contenido y las formas del oficio de historiador. En la pertinencia y la hondura de su respuesta puede medirse, a mi criterio, el verdadero calibre de cada licenciado y licenciada.

En cualquier caso, se me antoja evidente que todos aquellos que practicamos el oficio de historiar deberíamos tener una respuesta clara y precisa, no digo acertada, digo personalmente clara y precisa, ante una pregunta de tanta trascendencia intelectual y de tamaño importancia social. En este caso, bien puede decirse que es mejor tener una respuesta, aunque se revele a la postre como equivocada, que carecer de ella. Aquí, la ausencia de opinión denota desinterés por comprender la naturaleza de la materia histórica o una falsa autosuficiencia, falsa en el sentido de que se desprecia contestar aquello a lo que en realidad se tiene miedo (o pereza intelectual) a abordar. Nadie debería emplear tiempo y esfuerzos en los archivos sin que previamente tuviera el convencimiento de disponer de una respuesta consolidada ante la siguiente interpelación: ¿para qué van a servir las horas y los días en que voy a invertir mi vida dentro de las cuatro paredes de los santuarios documentales?

Ante esta última cuestión hay dos posibles respuestas inmediatas: para satisfacción y felicidad personal o para encontrar el día de mañana un trabajo estable y bien remunerado. Ninguna de estas contestaciones carece de legitimidad moral. La primera, porque es lícito preguntarse sobre aquellas cosas que nos hacen realmente felices en la vida, que son, por lo demás, las que solemos hacer mejor, con mayor rendimiento social incluso. En la tarea historiográfica hay que buscar también la felicidad: trabajo de historiador y placer personal no tienen porque estar reñidos, aunque no siempre sea así, desgraciadamente. El historiador también tiene derecho a practicar un cierto hedonismo profesional. La segunda respuesta es igualmente pertinente, pues es bien sabido que la dignidad humana comienza por disfrutar de una adecuada ubicación en el sistema social que permita a cada cual ser identificado por el resto de la comunidad al tiempo que consigue su subsistencia.

Sin embargo, deseo aclarar que el presente no es para mí un escrito sobre las salidas profesionales de los licenciados en historia ni sobre la felicidad personal en el trabajo del investigador. Asuntos interesantes sin duda, pero secundarios respecto a la pregunta principal que aquí queremos desbrozar de para qué sirve un historiador o, si se quiere, de para qué sirve la historiografía. Es decir, que deseo realizar en las siguientes líneas una reflexión en voz alta acerca de la función social del historiador prescindiendo del preocupante asunto de las salidas profesionales de los licenciados. Y ello por una razón básica: las respuestas a la segunda cuestión van íntimamente ligadas a las posibles contestaciones que sepamos darle a la primera. O dicho de otro modo: si delimitamos con precisión el campo de "utilidades" de lo historiográfico, será más sencillo convencer a la sociedad (y con ella a las autoridades) de las diversas labores que debemos cumplir y, por tanto, de las diferentes ocupaciones que podemos ejercer.

Vayamos por partes. Mi primera afirmación es que la primordial tarea social del historiador es la de conseguir un conocimiento nuevo y objetivo de la realidad social en su transcurso temporal (de ahí su predilección, pero no su única vocación, por lo pretérito), con la intención última de que sea un conocimiento utilizable para entender y regular el presente y prevenir (que no profetizar) las principales avenidas del futuro. La tarea del historiador es analizar el funcionamiento (leyes estructurales) y el cambio (leyes dinámicas) de los sistemas sociales a través del tiempo, pero su objetivo último es ayudar a comprender las sociedades presentes y contribuir a diseñar el futuro de las mismas. El objetivo remite por tanto a lo social, la tarea a lo intelectual.

Aquello que justifica que el historiador reclame amparo a su sociedad como un miembro útil para la colectividad, estriba en su capacidad de poder ofrecer dos productos intelectuales diferenciados pero concomitantes. Primero: conocimiento objetivo del comportamiento transecular de las sociedades humanas. Y segundo: objetiva delimitación de la real influencia de aquello que, habiendo sido ya, no se halla materialmente entre nosotros pero sí que influye de forma inmanente en nuestro presente y puede condicionar nuestro futuro. Es decir, conseguir informar con rigor, con sumo rigor, con el máximo rigor que nos puedan aportar los preceptos de la moderna epistemología, acerca de esa materia incorpórea llamada pasado, una materia invisible que no podemos ver ni tocar con nuestros sentidos, pero que impregna y condiciona nuestra existencia: todas las sociedades elaboran su presente en el marco de estructuras legadas por el pasado, el conocimiento de éste es imprescindible para la imaginada construcción de aquél. Al margen de nuestra voluntad, todos los seres humanos somos albaceas del

pasado, hacedores de presente y legadores de futuro. Y sobre esta inexorable triple condición, los historiadores edificamos un oficio.

Los historiadores debemos ocuparnos de analizar científicamente la dialéctica entre el pasado y el presente en la medida en que nos dedicamos a explicar no un pasado inerte ni un presente estático, sino el funcionamiento de los sistemas sociales, poniendo especial atención en su comportamiento a lo largo del tiempo. Eso, desde luego, me parece que son palabras mayores cuando tal empeño va destinado a los seres humanos que conforman la sociedad actual. El conocimiento de la realidad presente, actúa también de forma directa en el proceso de comprensión de las sociedades pasadas en tanto que son dos caras de una misma moneda: el funcionamiento de los seres humanos en sociedad. De hecho, no sería escandaloso afirmar que la única división admisible entre científicos sociales del presente y del pasado es el tipo de fuentes (y sus respectivas heurísticas) que permiten la demostración empírica de las teorías generales sobre el funcionamiento de los sistemas sociales, afirmación con la que los fundadores de Annales y los padres del materialismo histórico se encontrarían bastante cómodos. Hace ya algunos años, Umberto Cerroni proponía indagar en la idea de constituir una única ciencia integral de la sociedad en la que lo histórico fuera parte constitutiva esencial. No sería mala cosa releer con detenimiento sus palabras pese a las indudables dificultades que la propuesta entraña. En realidad, bien podríamos admitir que los historiadores somos una rama de la comunidad de científicos aplicados en el estudio explicativo de la sociedad, una rama especialmente preocupada por el funcionamiento de la misma en el pasado, o sea, científicos sociales de lo retrospectivo.

En conclusión: al ser humano lo que realmente le preocupa es diseñar su presente-futuro. Eso es lo que tiene sentido en la vida social: preguntarse en qué tipo de presente vivimos y cómo van a ser las grandes líneas de nuestro futuro individual, colectivo, planetario. Y trabajar con empeño en esa doble tarea es la meta de toda disciplina científica, el fin último de la ciencia. Hacemos ciencia para poder prevenir nuestro futuro. Sin embargo, como el presente está hecho también de pasado, para comprender dónde estamos es preciso y necesario saber cómo hemos llegado hasta aquí, en el sentido de cuáles son las regularidades que han regido y rigen a la naturaleza humana en colectividad. Para preveer el futuro de la Humanidad es necesario conocer las regularidades que la han regido en el pasado. Desde esta perspectiva, no creo exagerado afirmar que el historiador debe contribuir a la explicación de los sistemas sociales a partir de su interés específico por la génesis y evolución de los mismos.

Todo lo que acabo de afirmar, parecían ideas bien sabidas y bastante aceptadas, ideas que incluso empezaban a sonar a perogrullo, a un sonsonete. Bien sabidas hasta que salieron a escena los posmodernos y nos dijeron que no era tan evidente que pudiera conseguirse conocimiento objetivo de la realidad pasada, ni tampoco que aquél pudiera servir para la construcción del presente y del futuro más allá de haber servido para legitimar una determinadas posiciones de dominación social y política de Occidente frente a otras culturas. Vamos, que la idea de que la historiografía podía contribuir al progreso de la Humanidad debía ser abandonada. Al contrario de lo que han hecho otros autores en los últimos años, no voy a descalificar de forma absoluta y axiomática las variadas posiciones de los diversos posmodernismos. No todo lo que ha producido el pensamiento posmoderno sobre la historiografía me parece desechable ni mucho menos anatemizable. Al menos, ha desplegado cuatro virtudes que son dignas de reseñar.

En primer lugar, los posmodernos han llamado la atención acerca de la necesidad de criticar la insana influencia de las posiciones metahistóricas, los metarrelatos, en la tarea concreta del historiar. Nos han recordado la necesidad de abandonar planteamientos neohegelianos según los cuales alguna fuerza externa a lo histórico-humano era el origen hacedor que daba sentido a una historia de la Humanidad guiada por un destino previo. Este aviso para navegantes contra toda tentación de teleologismo es muy de agradecer. Las tradiciones cristiana y musulmana, las aportaciones de una cierta Ilustración prepotente, el romanticismo ligado al nacionalismo, las propuestas hegelianas y un marxismo de matriz determinista, han ejercido nocivas influencias de carácter teleológico en la historiografía provocando visiones anacrónicas de la realidad pasada. Las posiciones posmodernas nos han advertido de los perniciosos influjos de todas las filosofías de la historia que han sido y son. Nos han recordado, con razón, que la historia no está escrita a priori, que no tiene sentido previo, ni un camino trazado hacia una meta

preestablecida. La historia la protagonizan en libertad (a veces muy condicionada, pero en libertad al fin) los hombres y mujeres que viven en cada generación y en cada parte del planeta siguiendo el dictado de sus ideas y sus intereses materiales. La historia, pues, no está sujeta a ninguna dirección prefijada: ni a la del progreso como ineludible expresión de la racionalidad tan proclamada por mis admirados ilustrados, ni a la del mercado perfecto de los liberales, ni tampoco a la de la sociedad sin clases prevista por el comunismo. Lo anterior significa que el historiador no es un oráculo pagano que señala la dirección correcta en la que ha de caminar la sociedad, sino un estudioso que analiza e interpreta los sistemas sociales en el tiempo a la luz de hipótesis que han de ser empíricamente demostradas.

En segundo lugar, también han hecho hincapié algunos autores posmodernos en el sempiterno problema de las interrelaciones existentes entre la libertad humana y las condiciones estructurales creadas sobre la base del ejercicio de aquélla y que condicionan a su vez la actividad de la misma. En tan complejo asunto, no ha ido nada mal volver a recordar el protagonismo del sujeto y la trascendencia de sus acciones, como ya en su día tuviera que hacer Pierre Vilar frente a Louis Althusser. Volver a insistir, aunque sea por una vía diferente, y por enésima vez, en que la historia es un proceso con sujeto que actúa en condiciones dadas y creadas por él en el ejercicio de su libertad en el marco de la colectividad, permite que el diálogo entre diferentes corrientes historiográficas resulte más fácil y productivo, así como que las aportaciones de la historiografía a la ciencia social sean más fructíferas.

En tercer lugar, parte del pensamiento posmoderno ha obligado a reflexionar a cerca de la necesidad de cuestionar la idea de historia universal, en el sentido de que necesariamente todos los pueblos deban pasar por las mismas exactas fases históricas, como si el transcurrir de las sociedades estuviera sujeto a un mecanismo inexorable y previamente establecido desde fuera de ellas. Así pensada, la historia universal es un determinismo más, un finalismo histórico que viene a decir que la historia posee un destino último al que todos los pueblos deben converger necesariamente, un teleologismo. El problema de quién fija cuál es el destino y cómo se llega a él resulta sin duda un asunto de gran calado, que muchos han tratado de resolver con más pena que gloria por ser, en su base, un falso debate científico. Lejos de mi ánimo, desde luego, el ejercer la defensa de posiciones de relativismo absoluto, que significan, en palabras de Alain Filkenkraut, la derrota del pensamiento. Por ello, creo que sustituir esta idea de historia universal por otra de historia mundial generadora de programas de investigación que por la vía comparativa intenten comprender las similitudes y diferencias de los sistemas sociales con el fin de establecer generalidades comprobables, me parece de una gran pertinencia para la producción de una historia científica que sirva ciertamente a la Humanidad para conocer y explicar objetivamente sus realizaciones a través del tiempo y en los distintos espacios.

Finalmente, los posmodernos han insistido en algo que buena parte de la historiografía moderna tenía demasiado olvidado: la necesidad de preocuparse con más detenimiento por el estatuto epistemológico de la historiografía, o sea, por las maneras en que los historiadores conseguimos conocimiento y por la validez del mismo respecto a la aspiración última de todo saber científico, que no es otro que el de conocer objetivamente la realidad, en nuestro caso la realidad social en su transcurrir temporal. Si bien este toque de atención no resulta una novedad, pues en otras épocas se han suscitado amplias controversias sobre el tema, en los años de dominio de los grandes paradigmas historiográficos la cuestión parecía zanjada cuando todavía las razonables dudas de los filósofos de la ciencia respecto al estatuto de cientificidad de la historiografía estaban en pie. Dudas que siguen requiriendo un debate intelectual legítimo y necesario que se encuentra lejos de estar concluso. Por eso, resulta oportuno recordar una vez más que estas cuestiones atañen primordialmente al historiador y que nadie mejor que él para resolver los problemas epistemológicos que habitan en el seno del conocimiento histórico. Y también resulta conveniente recordar que se trata de una cuestión nuclear acerca de la utilidad social del oficio de historiador. ¿O es que son asuntos irrelevantes si puede el conocimiento historiográfico merecer el calificativo de científico, si puede llegar a conseguirse un mínimo de objetividad que sea aceptable por la ciencia moderna o si la historiografía es una disciplina susceptible de elaborar leyes del funcionamiento y cambio de las sociedades?

A estas inquietantes problemáticas no se les puede dejar de lado como si, metiendo la cabeza entre los legajos, fueran a solucionarse misteriosamente. Ni debemos esperar que las resuelvan en soledad filósofos de la ciencia u otros científicos sociales que habitualmente han hablado de nuestro quehacer con un evidente desconocimiento del mismo y en algunos casos bajo la égida del fundamentalismo cientifista. Ni tampoco es de recibo esa especie de nociva autosuficiencia de los que afirman que si acaso la historiografía no pudiera ser una disciplina científica, nada pasaría respecto a su utilidad social, puesto que la ha demostrado con creces sin necesidad de enfrascarse en debates epistemológicos que no conducen más que al escepticismo: más archivo y menos tonterías teóricas, vienen a decir con algo de hastío y un mucho de displicencia.

Y yo me pregunto: ¿acaso renunciar a priori a conseguir el conocimiento objetivo de la realidad social, deja incólume la utilidad social de nuestro oficio?, ¿es el mismo tipo de utilidad societaria la que se deriva de un conocimiento objetivo de la realidad (presente o pasada), que aquella que proviene de un conocimiento al que le da lo mismo su confluencia real con el objeto estudiado y existente al margen de la voluntad del investigador? Si esto fuera así, entonces, ¿por qué no admitir que cada cual es libre de producir el conocimiento histórico que desee sabiendo que todo es subjetivo, una construcción inexorablemente tintada de la ideología y los valores de cada historiador y de cada presente? De ahí a crear historiadores a la carta para cada proyecto ideológico o cada necesidad política emanada desde el poder o desde la oposición al mismo, no hay más que un paso.

Si no admitimos la necesidad de profundizar en el estatuto epistemológico de la historiografía, si no aceptamos el reto de preguntarnos por la calidad de nuestro conocimiento como paso previo e indispensable para sostener ante la sociedad nuestra utilidad pública, entonces es mejor que asintamos ante la idea de que no hay ningún punto de referencia para dar carta de validez y certificado de verdad a la producción intelectual de los historiadores, que aceptemos sin paliativos que no existe una línea de demarcación entre buen y mal conocimiento en materia histórica. O sea, que todo vale. Tendríamos, sencillamente, que declarar el triunfo final del subjetivismo, del presentismo y del relativismo. Del subjetivismo, pues aceptaríamos la imposibilidad de conseguir conocimiento objetivo de la materia histórica dado que es el historiador quien recrea un objeto -la historia- que no está previamente dado. Del presentismo, pues convendríamos en que toda visión histórica es el producto de una relectura según las necesidades coyunturales y los valores sociales de cada contemporaneidad. Y del relativismo, pues concluiríamos en que cualquier conocimiento historiográfico es igualmente legítimo dada su inexcusable naturaleza: todo individuo, clase, ciudad o país tiene "derecho" a escribir "su" propia versión de lo que pasó.

Personalmente me niego a aceptar la victoria de la anterior tríada ya que las consecuencias serían muy negativas para la civilización humana y darían paso a la barbarie. Al contrario, mi posicionamiento es en favor de la existencia de una línea de demarcación entre el buen y el mal conocimiento, línea conformada por aquellas características que la epistemología moderna ha ido labrando a la hora de definir el conocimiento científico, el único que está en condiciones de acabar con el subjetivismo, el presentismo y el relativismo como opciones inexorables del conocimiento humano sobre la realidad (natural o social, presente o pasada). ¿Permitiríamos a la física, a la química o a la biología actuar al margen de este debate epistemológico? ¿Diríamos que es indiferente la calidad del conocimiento físico, químico o biológico que podamos conseguir para uso y disfrute de la Humanidad? La historia es tanta materia empírica dada -pasó de una única manera y no de dos diferentes y alternativas, pasó al margen de la voluntad del investigador actual y ha dejado pruebas eficientes de que existió como realidad- como las estrellas o como las células y, por tanto, es posible operar sobre ella con el método científico, haciendo la salvedad, por supuesto, de que nuestra materia factual tiene unas características que la hacen de más difícil aprehensión que en el caso de la materia factual de otras disciplinas científicas.

En definitiva, estoy persuadido de que en el plano normativo no hay razones de base que se opongan de forma incontestable a la cientificidad de la historiografía y no menos convencido de que cuando los historiadores ponen en acción sus modos concretos de proceder, buena parte de su producción, al menos en el marco académico, se ejecuta bajo la égida del protocolo científico. Así pues, una posible conclusión para todo lo antedicho sería decir que la historiografía es una disciplina que está recorriendo un camino ante el cual no existen obstáculos insalvables

para ir aumentando la calidad de sus productos intelectuales hasta merecer el máximo respeto social por la bondad intrínseca de los mismos, es decir, por su objetividad.

-II-

No obstante, las reflexiones posmodernas respecto de la historiografía también han ocasionado inconvenientes. El primero es haber confundido filosofía de la historia con teoría de la historia. Una equivocación que representa, a mi entender, una de las mayores debilidades de las posiciones posmodernas respecto al conocimiento histórico. En efecto, la principal labor del historiador debe ser aquella que proporcione un mayor rendimiento social a su trabajo. Y ese quehacer no es otro, a mi juicio, que la permanente elaboración de una teoría del funcionamiento y cambio de los sistemas sociales. Sé que más de un lector estará pensando que se trata de una labor imposible. Otros, que es un tema ya zanjado por autores anteriores a la posmodernidad que han porfiado por mostrar la inviabilidad de la historiografía para acometer empresas teoréticas. La discusión, no obstante, sigue mereciendo la pena. Por un lado, porque los vetos al carácter nomotético de la historiografía tienen posible contestación. Y por otro, porque estamos ante un asunto que afecta de pleno a la capacidad de la disciplina histórica para construir un conocimiento científico homologable al de otros estudios de la realidad. Por tanto, nos hallamos ante una cuestión que atañe a la credibilidad intelectual y social que la comunidad de historiadores tiene sobre su verdadera utilidad para el devenir de los seres humanos en sociedad.

Esta es mi tesis: la historiografía puede seguir la estrategia general de la ciencia para alcanzar el conocimiento de las sociedades. Los dos grandes problemas que se le han reprochado para conseguir tal estatuto científico no son ni exclusivos de ella ni tampoco insoslayables. Sobre la dificultad de comprobación empírica de nuestras hipótesis, debemos reconocer que las fuentes históricas primarias tienen mayores problemas heurísticos que las fuentes informativas de otras ciencias fácticas. Sin embargo, esto no significa, como argumentan aquellos hermeneutas que apelan a este hecho para negar la más mínima posibilidad científica de la historiografía, que nuestra disciplina no pueda compartir mesa y mantel con otros saberes calificados de científicos puesto que es capaz de aplicar, como ellos, la estrategia general de la ciencia: la elaboración de hipótesis y la comprobación factual de las mismas en aras a conseguir la explicación teórica de la realidad. Una comprobación ciertamente dificultosa y con no menores problemas heurísticos, dado que el historiador no puede reproducir de forma indefinida sus datos para la realización de experimentos, pues se centra en una realidad que ya no existe físicamente y de la que sólo quedan testimonios indirectos, fragmentarios y a menudo subjetivos.

Trabajar con este mundo empírico imperfecto es, desde luego, uno de los mayores retos del historiador, un reto que le obliga a un gran esfuerzo de táctica científica, quizá superior al de otros estudiosos. Un mundo empírico imperfecto al que también se enfrentan, por cierto, algunos investigadores de la naturaleza a los que nadie parece atreverse a negar por ello - ni yo tampoco -su científicidad. Físicos, químicos o biólogos luchan durante años para conseguir las referencias empíricas suficientes que demuestren la validez de una hipótesis, prueba de que no siempre tienen a su inmediata disposición todos los datos factuales para fabricar una teoría aceptable para la comunidad científica. Incluso, a veces, esa propia comunidad asume teorías que adolecen de una empiria más bien escasa. Eso quiere decir, a mi entender, que el estatuto científico de la historiografía tiene que remitirse al método de investigación que utiliza en su conjunto y no únicamente a una parte del mismo, como es la que se refiere a la naturaleza, cantidad y crítica de las pruebas. No se valida a una disciplina como científica porque lo sepa todo de su parcela de la realidad, ni tampoco porque tenga a su disposición todas las pruebas de sus afirmaciones para cada uno de los problemas estudiados, sino por la forma y manera en que consigue conocimiento. Desde esta perspectiva, no veo porque la historiografía no puede hacer un uso pertinente del método científico.

Y, desde luego, difiero de la exageración semiótica que nos viene a decir que todo en la historiografía no es más que texto que no se refiere a un contexto exterior. Las pruebas del historiador tienen sus propias características,

sus propios problemas y sus propias críticas. Las pruebas del historiador no son de la misma factura concluyente que las de otros científicos, pero resultan un material empírico que se refiere, sin duda, a un contexto externo que ocurrió realmente y que ellas reflejan de forma parcial e imperfecta, pero con la posibilidad de que un adecuado tratamiento crítico permita al investigador ir creando, con paciencia y perseverancia, un aceptable mundo empírico disponible para efectuar comprobaciones factuales de las hipótesis formuladas respecto a un problema previamente bien delimitado. La ficción literaria no precisa de pruebas, la historiografía porfía por conseguir las entre los múltiples vestigios que el pasado nos ha legado. Los diversos "archivos" del historiador no son el producto de la imaginación humana, sino el reflejo indirecto de la actuación de seres que existieron y dejaron sus propios testimonios sobre el funcionamiento de una realidad pasada. Y que esos testimonios provengan de sujetos no los convierten necesaria e ineludiblemente en un material factual inválido para la comprobación científica de las hipótesis elaboradas por el investigador. La historiografía no es una forma de literatura, afortunadamente para los dos y para la novela histórica.

En cuanto a que la historiografía es un conocimiento que no puede pasar los linderos de lo ideográfico porque se ocupa exclusivamente de los hechos únicos e irrepetibles, me remito a la opinión de Ciro F.S Cardoso, que recuerda que es perfectamente compatible la existencia de explicaciones de la particularidad de un proceso histórico concreto en toda su complejidad con la búsqueda de regularidades en la vida social del ser humano, es decir, con la formulación de generalizaciones, o sea, de leyes. Por la vía de la teoría, la hipótesis, la comprobación empírica, la comparación de resultados en diferentes tiempos y lugares y la vuelta a la teoría, es decir, con el método científico definido modélicamente por Mario Bunge, el historiador puede y debe aspirar a fabricar leyes generales explicativas sobre las regularidades que contiene la vida colectiva. Leyes que deben ser entendidas siempre, y esto es premisa epistemológica central, como las hipótesis mejor comprobadas empíricamente en un momento dado; leyes, por tanto, permanentemente sujetas a posteriores modificaciones por nuevos datos de la realidad (pasada) o nuevas formas de agrupar y pensar los ya conocidos. Y un conjunto articulado de leyes forma una teoría, en nuestro caso una teoría de cómo funcionan y cambian los sistemas sociales en el transcurso del tiempo en el planeta.

La historiografía, pues, no tiene obstáculos epistemológicos insalvables para constituirse en una disciplina legal, en una disciplina nomotética. Tener problemas o que éstos sean de naturaleza insoslayable son dos cosas bien distintas. La historiografía puede y debe hacer, en esencia, lo mismo que realizan aquellos que están homologados bajo la etiqueta de científicos, sean de la naturaleza o de la sociedad. Que los historiadores tengan inconvenientes tácticos específicos no significa que no puedan conducirse en sus investigaciones bajo la misma estrategia general que utilizan los físicos, los químicos o los biólogos para adquirir conocimiento de la realidad. De la mano de la moderna epistemología es necesario recordar que científico es aquél que es capaz de aplicar el método científico más validado universalmente por la comunidad de investigadores en una época histórica concreta. La ciencia es método y los historiadores no están excluidos del mismo. Así que, situar a la historiografía como un estudio meramente ideográfico que se ocupa sólo de los hechos únicos e irrepetibles (tan irrepetibles como la caída de una determinada piedra, por ejemplo) y no como una disciplina nomotética capaz de elaborar leyes, es volver al siglo XIX (al primer positivismo o al neokantismo) y situar la utilidad social de los historiadores en la mera narración cronológica de los hechos únicos e irrepetibles.

Al contrario: la labor teórica es precisamente la aspiración última y más importante del historiador. Es aquella que le permite su mayor contribución al presente y al futuro. No cabe deducir de lo que afirmo que el conocimiento de las regularidades que rigen la vida social representa la anulación del papel de la individualidad, del sujeto, de la libertad. Esas posiciones pertenecen al variado mundo de los determinismos de los cuales me siento felizmente alejado. Ni tampoco significa ignorar la intervención de la contingencia. Lo que debe entenderse es que mi afirmación insiste en la idea de que es posible explicar la realidad social a través de la elaboración de leyes laxas de las que se deriven hipótesis amplias, dinámicas y flexibles; leyes capaces de integrar al individuo libre y a la contingencia dentro de las regularidades que se producen en la vida en sociedad. El historiador no se ocupa de un ser predeterminado, sino de un ser libre. El historiador tiene numerosas pruebas factuales de la contingencia en la

vida social pasada. Pero el historiador cree que el uno y las otras actúan y se producen en el marco de sistemas creados por los seres humanos que tienen formas regulares en su funcionamiento. Y esas regularidades, existentes en la realidad social al margen del investigador, son susceptibles de ser reconocidas por una correcta aplicación del método científico hasta conseguir la formulación de leyes sobre las mismas.

Partiendo de esta concepción, podemos inferir que la tenencia de una teoría del devenir histórico hace factible el hecho de que la historiografía sea una eficaz auxiliadora en la comprensión analítica del presente e, incluso, en la previsión razonable, no apodíctica, de las grandes avenidas por donde previsiblemente podría transcurrir el futuro (es decir, el venidero funcionamiento de los sistemas sociales existentes en cada presente). Un presente y un futuro que, por cierto, por el propio conocimiento que aportan las teorías sobre el devenir histórico, pueden ser modificados por los seres humanos (hay pruebas contemporáneas de ello), cubriendo así la historiografía una actividad hasta cierto punto predictiva, que es lo propio de cualquier disciplina que quiera merecer el estatuto científico por su condición de legal. Actividad predictiva que marca el cénit del beneficio social de la tarea intelectual historiográfica.

Y como parto del convencimiento racional de que el historiador puede crear conocimiento objetivo del pasado mediante una adecuada aplicación del método científico y la particular salvaguarda de algunas prevenciones epistemológicas, es por lo que afirmo que ésta es su primordial tarea intelectual y su principal objetivo social. Nada más importante que poderles mostrar a los ciudadanos las causas profundas, a menudo ocultas, tanto como el átomo al ojo, que se sitúan tras el acontecer humano en sociedad. La historiografía es, entonces, el conocimiento científicamente razonado de las sociedades en el pasado para ayudar a entender el presente y poder prevenir el futuro. Al imperativo moral de perseguir una mejor existencia para los individuos del presente, la historiografía debe (y puede) concurrir con sus mejores armas: la explicación científica de las sociedades en su transcurso temporal y la demostración palpable de la influencia del pasado sobre los vivos. Pues los vivos, mucho más que los muertos, son la principal preocupación del científico social de lo retrospectivo que es el historiador.

Es posible que la anterior formulación le parezca caduca a un posmoderno estricto, pero me gustaría que la volviera a meditar y que viera en ella algo más que voluntarismo. No digo: hagamos filosofía de la historia, metarrelatos históricos. Digo: hagamos teoría de la historia, y eso significa conceptualización, análisis, hipótesis, deducción, contrastación factual, comparación, teoría y experimento. Es decir, la esencia de la ciencia. Digo: formulemos, con prudencia pero con decisión y sin complejos, leyes del desarrollo social en constante comprobación empírica, para beneficiarnos de ellas y hacer que se beneficien las futuras generaciones.

Un segundo inconveniente de los posmodernos es que su crítica a la noción de progreso se ha convertido en una manifiesta insensibilidad hacia la posibilidad de crear una teoría del cambio histórico. Podemos discutir sobre el alcance, la pervivencia y el influjo que en la historiografía moderna ha tenido la noción de progreso al señalar un destino preestablecido al que la racionalidad humana conducía de forma ineludible: desde lo inferior a lo superior, desde el pecado original al paraíso, desde la precariedad a la abundancia. Es evidente que esta concepción de origen cristiano, muy ilustrada y algo darwinista ha tenido a menudo efectos nocivos en la investigación histórica. Sin embargo, no debe confundirse con la necesidad, ésta sí que inexorable, de estudiar el cambio social. Necesidad, porque, desde que el ser humano queda conformado como especie en el planeta, desde que se convirtió en un primate excepcional, no parece que su naturaleza básica sea la de instalarse en la inmutabilidad, sino más bien la de promover la permanente mudanza de las cosas, las situaciones y las ideas. Así pues, considero que es tarea prioritaria, función social ineludible del historiador, la de contribuir a explicar teórica y empíricamente por qué alteramos nuestra organización colectiva. Y no hace falta insistir aquí en que cualquier idea que haga referencia a un supuesto "fin de la historia", al modo y estilo de Francis Fukuyama, es una pura incongruencia lógica y un dislate con respecto a todas las comprobaciones empíricas que los propios humanos tenemos de la historia de la Humanidad.

Por último, aunque tienen razón los posmodernos cuando afirman que no se puede sostener la idea de una historia universal como un curso humano dotado de sentido e inevitablemente tendente hacia la uniformización según el modelo social occidental; aunque es cierto que el ámbito planetario es variedad, pluralidad, heterogeneidad; si bien es verdad que hay que abandonar esta filosofía de la universalización desde los únicos valores occidentales, resulta igualmente cierto que eso no significa renunciar a una explicación integrada de la historia de la Humanidad, ni tampoco justifica un relativismo absoluto negador de cualquier posibilidad de una consensuada mundialización de los aspectos más esenciales en la organización social de los humanos.

Una explicación integradora de la historia mundial es una necesidad de la Humanidad para su desarrollo armónico y es, además, una posibilidad epistemológica perfectamente legítima y factible. Se trata, en esencia, de una explicación que tiene su base en un modelo teórico (sobre el funcionamiento y cambio de las sociedades) y en su contrastación empírica permanente a través de una historia comparada, instrumento analítico y comprensivo que los historiadores utilizamos mucho menos de lo debido a pesar de las reiteradas recomendaciones de investigadores de la talla de Foustel de Coulanges, Marc Bloch, Pierre Vilar o John Elliott.

En todo caso, el modelo teórico debería aspirar a dar prioritaria contestación a tres cuestiones esenciales. Primera: qué de igual y qué de diferente han tenido o tienen las diversas sociedades construidas por los seres humanos, lo que permitiría establecer las regularidades básicas que rigen el funcionamiento de los diferentes sistemas sociales, las disimilitudes que habitan en ellos para individualizarlos y la causalidad que la libertad individual ocasiona en el curso de las sociedades que se rigen por aquellas regularidades. Segunda: cómo se relacionan entre sí las distintas culturas que coexisten en un periodo histórico concreto, lo que posibilitaría establecer una teoría del flujo de influencias entre las diversas sociedades humanas históricamente construidas. Y tercero: cuáles son los procesos causales que dan paso a la mutación (de cualquier signo) en el seno de las sociedades consolidadas, lo que facilitaría la formulación de una teoría general del cambio histórico. Partiendo de la similitud de la condición humana en todo tiempo y lugar desde que se da por finalizado el proceso de hominización, es posible, por muy difícil que resulte, es posible, digo, conseguir la paulatina creación de una teoría sobre el comportamiento humano en sociedad a escala planetaria y a través del tiempo. Una teoría desde la cual podremos analizar al mismo tiempo la compleja casuística humana en cualquier sociedad, espacio o época concreta.

Barrunto que esta propuesta será entendida por muchos como una quimera inalcanzable producto del ingenuo optimismo teórico del que escribe. No es, desde luego, una propuesta de fácil realización. Bien lo sé. Lo que aquí quiero destacar, en esencia, es la necesidad de operar en nuestro trabajo concreto de historiadores desde el convencimiento profundo y la ambición última de que estas pretensiones son, desde el plano epistemológico, perfectamente planteables, del mismo modo y manera en que puede hacerlo un astrónomo respecto a las leyes generales del universo o un biólogo respecto a las leyes del funcionamiento de la vida orgánica.

Esta visión globalizadora de la historia de la Humanidad no se contradice con otra realidad propia del estudio historiográfico (y casi de cualquier tarea científica), cual es la razonable dimensión (espacial, temporal y temática) que la investigación personal de cada historiador debe tener. El problema, época y territorio que el historiador individual elija para sus ocupaciones intelectuales difícilmente puede abarcar la totalidad del ámbito mundial. El trabajo de campo debe estar en consonancia con las posibilidades biológicas y profesionales del investigador. Ahora bien, esa obviedad no niega la necesidad de tener la escala planetaria como punto de partida y de llegada del proceso investigador, ni tampoco impide la posibilidad de fabricar teorías generales sobre el funcionamiento de las sociedades a través del tiempo y para una geografía mundial. Objetivos máximos que, por supuesto, la historiografía debe mancomunar con otras disciplinas sociales.

Seamos optimistas, que para eso estamos en un ensayo. Imaginemos que diversos historiadores repartidos por todo el planeta investigan al unísono el mismo problema (o conjunto de problemas) en distintas sociedades históricas desde una hipótesis teórica de carácter general de idéntica factura; en ese caso, cada investigación concreta se convierte así en un experimento en el que se intenta comprobar empíricamente la validez de la

hipótesis generalista formulada respecto a aquel problema. Si la comprobación empírica es positiva (sea porque se confirma la hipótesis por verificación hempeliana, sea porque no puede ser "falsada" popperianamente), entonces estaremos en condiciones de empezar a darle el estatuto de ley, entendiendo por tal una hipótesis razonablemente comprobada que sirve para explicar el susodicho problema satisfactoriamente en los diversos espacios y épocas en que se han desenvuelto los humanos. Digo razonablemente comprobada, porque una concepción actualizada de la ciencia nos obliga a recordar, para la historiografía o para la química, que una ley (e igualmente una teoría científica como conjunto lógicamente articulado de leyes) es siempre susceptible de modificación por la aparición de nuevos datos o de una hipótesis original que demuestre explicar mejor los conocidos. Y este mismo procedimiento epistemológico, que es aplicable a un problema o conjunto de problemas, puede ser utilizado, aunque desde luego con más dificultades prácticas en el proceso investigador, para la elaboración de una teoría general del funcionamiento y cambio de las sociedades humanas. O sea, nada nuevo: lo que se intentó pioneramente con el materialismo histórico.

Así pues, en el trabajo del historiador, la existencia de una visión teórica de la historia de la Humanidad es perfectamente compatible con las diversas dimensiones temáticas, espaciales y temporales que pueda abordar en sus estudios personales. La historia económica, la cultural, la social, la demográfica, la política o cualquier otra especialidad de la madre Clío que queramos señalar, son opciones investigadoras perfectamente legítimas y productivas a condición de que se acuerden de contribuir a la comprobación de la teoría general sobre el funcionamiento y cambio de los sistemas sociales. No importa la fragmentación temática, ni debemos lamentarla como si esto fuera motivo de crisis historiográfica, siempre que se sepa guardar una necesaria correspondencia con la explicación teórica unitaria del comportamiento social. Ni importa tampoco si estudiamos coyunturas o estructuras; individuos, familias o grupos; pequeñas aldeas, metrópolis o grandes naciones. La prosopografía, la microhistoria, la historia local, regional o nacional, son otras tantas posibilidades de comprobación de las teorías generales que se quieran poner a prueba factual. El estudio de un determinado tema, la biografía de una persona o la historia de una ciudad durante un periodo concreto, no tienen porqué estar de espaldas a una teoría general del devenir histórico de los seres humanos en sociedad a escala planetaria. Mundial y local, individual y colectivo, particular y general, no resultan campos antitéticos sino complementarios, en la medida en que el análisis científico en el ámbito de lo individual, de lo local o de una concreta problemática representan posibilidades de comprobación empírica para la confirmación, remodelación o rechazo de una teoría de carácter general del comportamiento de la Humanidad a través del tiempo. Estamos, pues, ante dos ámbitos necesarios y complementarios de la investigación histórica, que pueden y deben sustanciarse en programas de investigación elaborados por equipos de estudiosos que comparten una misma teoría de partida y consensúan las heurísticas.

Lo que resulta perjudicial es el localismo. Me refiero aquí a un doble localismo. Por un lado, al "localismo" temático, es decir, a las investigaciones que focalizándose en un tema concreto pierden de vista lo general y dejan de lado su necesaria contribución a una explicación teórica de carácter globalizador de la que deberían partir y a la que deberían llegar. Los estudios de caso son a veces destellos de virtuosismo teórico y metodológico, lo reconozco, pero también son producciones cerradas en sí mismas, y a menudo sobre temas de muy escasa trascendencia para explicar la esencia de las relaciones sociales.

Por otro, me refiero al "localismo" espacial. Científicamente hablando, la historiografía local es necesaria y productiva, la localista es inválida. La historiografía local es un laboratorio de razonables dimensiones para comprender la actuación de los hombres y las mujeres en sociedad, un producto intelectual mediante el cual se intenta averiguar qué de común y qué de particular tiene cada sociedad respecto a otras en el mismo surco temporal o en diferentes tiempos, permitiendo con posterioridad, por la vía comparativa, la elaboración de generalidades. En lo local se desarrolla en toda su plenitud, y el historiador puede contemplarlo con relativa facilidad, lo esencial del comportamiento de la naturaleza humana en colectividad. En cambio, la historia localista tiene una clara tendencia a señalar y ensalzar sólo las diferencias y a convertir a las mismas en el único rasgo de identidad colectiva, no permitiendo de este modo que se proceda de forma lógica a la elaboración de comparaciones que den paso al establecimiento de explicaciones generales. Amén de ello, la historiografía localista

fomenta un peligroso orgullo identitario no exento de ciertas dosis ocultas de xenofobia y, a largo plazo, incentivador de una sociedad soberbia y poco propensa a la tolerancia ideológica interna; mientras que la historia local, con una visión universalista a través de la comparación, nos salva de la tentación de recluirnos en la caverna al ofrecer un panorama de lo que tiene en común y de lo que tiene de singular nuestra propia comunidad de habitat respecto a las otras. O como dice Joan Manuel Serrat en su disco Nadie es perfecto: "Lo común me reconforta, lo distinto me estimula".

Todo lo anterior nos lleva a considerar otra realidad: el sujeto histórico con mayor peso en la historiografía moderna ha sido y es la nación. Para la historiografía occidental puede sostenerse esta afirmación sin pizca de rubor: la mayor parte de la producción historiográfica remite al sujeto histórico nación. Historiamos, por antonomasia, casi de forma axiomática, como una opción que no precisa justificación científica (ni menos aún política), desde la nación. El punto de vista primero es nacional. El lenguaje empleado es nacional. Las comparaciones históricas propuestas están hechas desde la visión nacional. No se me entienda mal. No quiero

decir que de la tarea del historiador deba eliminarse el estudio del sujeto histórico llamado nación. En tanto que existe y operativo en la realidad pasada y en la presente, la nación es un ámbito legítimo y pertinente para el trabajo científico. Pero ocurre, al tiempo, que la exclusividad alcanzada por ese objeto de estudio es excesiva y que, además, puede conducir a un grave quebranto de las leyes del quehacer científico si no se adopta ante él las debidas precauciones.



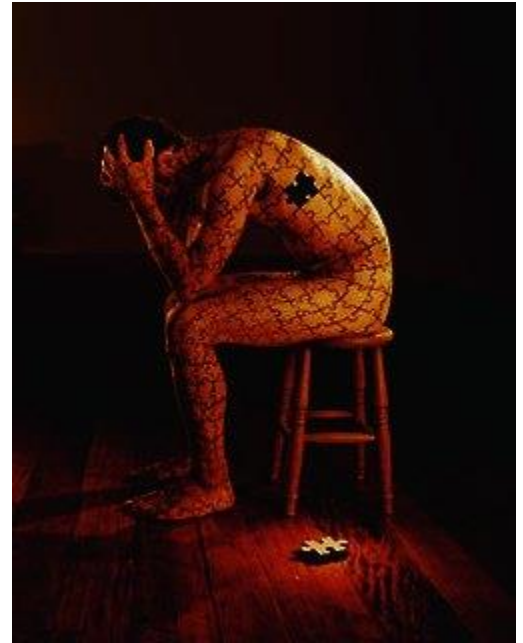
La primera y principal es no elaborar una historiografía nacionalista. Sobre un tema de este calibre y esta trascendencia puede hablarse largo y tendido. Digamos aquí, someramente, que quienes ejecutan el oficio de historiador de esta guisa, quienes toman

partido a priorístico por una nación (habitualmente su nación) para contribuir, conscientemente o no, a una mayor densidad nacional de la misma, son de hecho, al margen de su voluntad, conspicuos promotores de la alteridad y, por tanto, gentes que casan difícilmente con el precepto básico de la imparcialidad que debe alumbrar el difícil camino que representa la consecución del conocimiento objetivo de la realidad. La contraposición, a menudo imperceptible y a veces inconsciente, de ellos y el nosotros, es propia de esta historiografía y eso resulta difícilmente compatible con el científico que no busca dar la razón a nadie desde el apriorismo, sino que sólo aspira a explicar la realidad tal y como funciona en sí misma, en el tiempo pasado o en el presente. Con mucha frecuencia, el historiador nacionalista se identifica antes con las necesidades de su nación que con los principios de la objetividad, su ideología nacionalista le arrastra a adoptar una perspectiva primera de índole sentimental que anula en buena medida la necesaria ecuanimidad que debe presidir el trabajo del historiador. Los historiadores que han actuado o actúan de esta forma, habrán ayudado bastante a elevar la densidad nacional con sus relatos, pero habrán contribuido mucho menos (si es que lo han hecho) al verdadero conocimiento de la realidad. Y, desde luego, al margen de que sea éticamente discutible la densidad nacional así adquirida, los historiadores nacionalistas no parecen haber estado en una primera línea fomentadora del entendimiento entre los diversos pueblos del planeta.

Además, en la historiografía nacionalista sucede a menudo que los individuos desaparecen de hecho para existir sólo como sujetos que cumplen una misión teleológicamente trazada por el todo abstracto que es la nación. Desde esta perspectiva, se corre el grave peligro de que la sociedad no constituya el objeto último de estudio, sino que sea sustituida por otro llamado nación que aparece como algo preexistente, telúrico y eterno. Por mucho nacionalismo en el que estemos educados, no deberíamos olvidar que la sociedad (es decir, los seres humanos en comunidad) es el asunto último del investigador; la sociedad y no la nación ni el Estado, que son creaciones

instrumentales, a partir de una determinada fase de la historia de la Humanidad, de los individuos que se organizan en colectividad.

No se piense que estamos ante un tema menor para discernir la tarea social del historiador. En la actualidad, buena parte de la historiografía hispana está impregnada por el nacionalismo español o por los nacionalismos gallego, vasco o catalán, que suelen tener además sus pertinentes disputas, a menudo pseudocientíficas, en aras a justificar sus proyectos nacionales de presente y futuro a través de convenientes visiones de la historia hispana. Impregnada algunas veces de forma directa, consciente y militante; impregnada en otras de manera solapada, inconsciente y por antonomasia; impregnada, finalmente, en ocasiones, por omisión, por silenciar aquello que desde cualquiera de estas historiografías no se considera pertinente o correcto para los fines nacionales definidos desde el nacionalismo. Diré hoy en voz alta algo que llevo murmurando en voz baja desde hace tiempo: lo propio del historiador es el análisis riguroso de las sociedades humanas y no la contribución nacionalista a la historia de su nación. Esto último es una herencia de la burguesía decimonónica, del romanticismo herderiano, que los sectores progresistas no se han atrevido a combatir con decisión por miedo a perder el favor de un colectivo previamente educado en la tradición nacionalista. La historia nacional es un objeto de estudio científicamente legítimo a condición de que no se haga desde el nacionalismo, de que se perciba claramente que las "historias nacionales" deben ser entendidas en función de procesos más generales y de que el investigador no pierda de vista que la misión última de la historiografía es la de descubrir las regularidades y formular las leyes del funcionamiento y cambio de las sociedades que los seres humanos hemos construido a lo largo del tiempo. Y, desde luego, no entra dentro de las buenas actuaciones de un historiador el convertirse en el difusor de una visión teleológica de la historia de las sociedades o de las naciones.



Como puede apreciarse, defiendo que la ideología nacionalista es mala compañera de viaje para los historiadores. Defiendo que quienes hacen historiografía desde el nacionalismo, deben saber que con el paso de los años otros historiadores anularán irremisiblemente el valor de sus investigaciones. Una buena parte de la historiografía española en tiempos de Franco bien que lo demostró: se pedía a los historiadores que fueran formadores del espíritu nacional a través de una narración histórica mítica, sesgada y a menudo falsa de la historia de España. Se dibujaba una España que existía desde los tiempos de Adán y Eva, una España elegida por Dios para evangelizar el mundo, una España predestinada a crear un Imperio con destino en lo universal. El franquismo dispuso una historiografía que pretendía consolidar una visión "natural" de España de corte unitarista y castellanizadora, que buscaba barrer del escenario a cualquier otra que hiciera referencia a España como una creación histórica pactada entre diversas realidades culturales y lingüísticas, por muchas evidencias que se pusieran encima de la mesa por parte de esta última perspectiva. Durante el nacionalismo franquista, las afirmaciones historiográficas no podían ponerse a prueba del método científico, pues su bondad radicaba en que contribuyeran a la grandeza de España mediante la pertinente certificación de la bondad histórica del Régimen.

Por fortuna, aquella aberración tuvo menos influencia de la que sus progenitores desearon, en parte por la digna presencia de historiadores que no quisieron prestarse a tan malévolas operaciones y que antepusieron el rigor y la ecuanimidad a la fanática ideologización franquista. Por fortuna también, de la producción historiográfica directamente inspirada por el nacionalismo franquista no queda en pie más que su recuerdo. Por fortuna, finalmente, en la actualidad son minoritarios los defensores de esta utilización bastarda de la historiografía hispana, y los pocos que subsisten están entre las huestes de los políticos antes que entre las filas de los historiadores reconocidos por la comunidad científica. Sin embargo, dada la secular tentación que ha mostrado el

nacionalismo español para mixtificar el pasado, nada ocioso resulta mantenerse todavía en alerta para no volver a caer en tan nefasto error. Alerta que debe extenderse también a los nacionalismo vasco, gallego o catalán, que tampoco están exentos, como puede fácilmente comprobarse, de practicar la manipulación del conocimiento histórico.

-III-

Ahora bien, para realizar la ardua y apasionante tarea de elaborar teorías científicas sobre el funcionamiento y cambio de las sociedades a escala planetaria, es imprescindible cumplir con una serie de requisitos sin los cuales es difícil cubrir lo que aquí señalo como la labor primera del historiador: hacer investigaciones científicas de los sistemas sociales retrospectivos para ayudar a entender el presente y poder pensar el futuro.

El primer requisito enlaza directamente con la parte precedente de mi discurso: el historiador debe constituirse en un permanente y obsesionado perseguidor de la objetividad. Bien sé que ésta es una cuestión debatida que provoca grandes entusiasmos y militantes escepticismos. No voy a disertar aquí sobre tan delicado tema, pues un lego epistemológico como yo ocuparía inútilmente un espacio del que ahora no se dispone. Diré simplemente, para situarme ante el lector, que conociendo las dificultades añadidas que los científicos sociales tenemos para alcanzar la objetividad, no comparto la tesis de quienes afirman que nos enfrentamos con una total imposibilidad epistemológica para conseguirla, ni tampoco otorgo mi acuerdo a la idea de que seamos los únicos, entre las diversas comunidades científicas, que luchan con inconvenientes de tal tipo: físicos, químicos o biólogos han ido mostrando, en tiempos recientes, que también comparten limitaciones epistemológicas de esta naturaleza.

En cualquier caso, el historiador debe tener como meta principal de su tarea la de explicar los sistemas sociales en la realidad pasada de forma objetiva. Va en ello la propia legitimidad social del oficio de historiar. Es ciertamente habitual oír entre la gente común, e incluso entre no pocos científicos de la naturaleza, que los investigadores sociales, y aún más los historiadores, no pueden ser neutrales (léase objetivos) porque sus valores cívicos condicionan su tarea intelectual. Es evidente que el historiador como ciudadano tiene su propia ética y su propia ideología (como el físico o el biólogo, supongo), pero no veo por qué cuando lleva puesto el traje de historiador no puede ser un obediente y racional seguidor del método científico; un método de conocimiento de la realidad fáctica, también de la pasada, macerado durante siglos precisamente para proporcionar un saber objetivo de la realidad al margen de los juicios de valor de los individuos. No digo que el sujeto deba ser inactivo ante el objeto, sino que el sujeto cognoscente tiene que ser activo sabiendo sujetar sus propios valores al tiempo que procede a practicar una dialéctica continua entre sus percepciones subjetivas (y primarias) por un lado y las percepciones conseguidas mediante la aplicación del método por otro, sabiendo que el conocimiento alcanzado por este último procedimiento es el que debe ser aceptado finalmente (aunque siempre de manera provisional).

Lo que antecede sería la búsqueda de la objetividad mediante una adecuada práctica heurística. Sin embargo, no debemos olvidar que la objetividad es también una necesaria actitud que el historiador debe ejercitar como parte esencial de su deontología profesional. La porfía por la objetividad debe estar grabada con suma firmeza en el frontispicio de nuestra tarea investigadora. Importa tanto que se consiga, como el hecho mismo de aspirar obstinadamente a ella. Sólo desde esta actitud estamos en disposición de dar al conjunto de la Humanidad un conocimiento válido sobre lo que ha hecho y hace en sociedad. Sólo desde esta actitud conseguiremos las necesarias cuotas de credibilidad ante la sociedad para justificar nuestra tarea como algo universalmente beneficioso. La renuncia previa a la objetividad, el canto supremo a la subjetividad inevitable, es una andanada en la línea de flotación para la utilidad del conocimiento que los historiadores producimos: si todo es inevitablemente subjetivo, no hay un conocimiento histórico mejor que otro; si todo es inevitablemente subjetivo, no es preciso perder el tiempo en medir la calidad de nuestros productos, pues en todo caso sólo estaremos hablando de su mayor o menor subjetividad, pero de su subjetividad al fin y al cabo.

Este ejercicio supremo de constante perquisición de la objetividad conlleva la necesidad de estar siempre abierto a toda posibilidad de cuestionar nuestros conocimientos, nuestras posiciones teóricas más arraigadas y nuestros mundos empíricos más evidentes. Comporta la duda, la crítica, la contrastación con la razón, la comprobación factual permanente de lo que se afirme. El historiador debe rechazar todo tipo de dogmatismo. El dogma es la antítesis de la ciencia, actividad humana dedicada precisamente al continuo cuestionamiento de lo que sabemos o creemos saber. Bien sé que es una empresa humanamente difícil e individualmente titánica. Pero, en teoría, pese a sus problemas prácticos de realización, es a lo que debe aspirar el historiador para ser socialmente beneficioso. El historiador sabe que fabrica conocimiento científico porque utiliza el método científico, pero no cree, como ocurre en cualquier otra disciplina, que conocimiento científico sea sinónimo de verdad inmutable, de conocimiento definitivo dado para siempre. El historiador que busca el conocimiento objetivo de la realidad está siempre en posición de alerta para detectar vacíos e inconvenientes y, al tiempo, en posición de continua humildad para abandonar antiguas creencias en beneficio de nuevos hallazgos mejor argumentados y comprobados, aunque sean de otros historiadores. De hecho, como cualquier otro científico, el historiador debería ser un gran cuestionador.

La afirmación anterior significa que, por la naturaleza de su función y por sus necesarias aspiraciones científicas, el historiador es un porfiado desmitificador. Casi me atrevería a decir que es un desmitificador impenitente (y quizá impertinente). No es que el investigador deba proponerse como objetivo expreso la tarea de desmitificar, es sencillamente que, como quiera que la historiografía ha estado muy cercana a la función mitificadora dictada por algunas exigencias espúreas de la política, el historiador científico debe luchar contra las falsificaciones interesadas que representan los distintos mitos, fabricados y atesorados por los individuos, las clases sociales, las naciones, las religiones o las ideologías. Son demasiados los ejemplos existentes de historiadores que se han dedicado a forjar mitos históricos para modelar las conciencias y las ideas políticas de los demás, con el fin de ponerlas al servicio de una ideología concreta o de un poder político determinado, muy a menudo la ideología y el poder político dominante. Creo que esto significa la muerte del historiador y representa un claro ejemplo de que la historiografía permite también nocivas utilidades sociales, de las cuales tenemos desgraciadamente muchas muestras a lo largo de la historia y no menores pruebas en nuestro más reciente presente.

Desmitificar no es una consigna a priori, pero sí una condición necesaria del oficio cotidiano de historiar. No es algo que se pretenda de antemano, pero sí algo que se ejerce de hecho. Algunas posiciones histórico-antropológicas argumentan que el mito es consustancial con el ser humano y con los pueblos. Otros dicen que son necesarios coyunturalmente para salvaguardar la nación, la clase, la religión o la ideología. Algunos incluso recuerdan que mientras que el vecino tiene mitos, uno también tiene derecho a contrarrestar con los suyos. Yo creo exactamente lo contrario. Si un individuo, una clase o una nación quieren mejorar su situación, no deben hacerlo con los pies de barro que significan los mitos. Crear sociedad sobre la mentira o sobre la falsedad consciente y consentida es pan para hoy y hambre para mañana en términos de progreso civilizatorio, un cáncer para las futuras generaciones. Lo mejor para el movimiento obrero, por ejemplo, es la explicación científica tanto de su historia como de su realidad actual. Lo mejor para un país sumido en la pobreza, es el conocimiento objetivo de las causas históricas y actuales de la misma.

La historiografía no debe ser, pues, la servidora de la "falsa monea". Lo contrario, la permisividad intelectual ante el mito, es la negación de la historiografía como ciencia. Aquí el científico historiador no debe ni puede ser pactista. Aquí no vale la componenda, ni el miedo a resultar políticamente inconveniente. Aquí sólo sirve el conocimiento que se fabrica a través del método científico, con sus carencias sí, pero con sus grandezas demostradas en la práctica concreta desde hace ya varias generaciones en muchos órdenes de la vida social. Y no hay pacto que valga con la realidad política inmediata. Aquí, aunque sea por una sola vez y sin sentar precedente, el historiador debe militar como un cientifista. La responsabilidad máxima del historiador es publicitar lo que su tarea científica le dicte. Sólo en circunstancias muy extraordinarias, es decir, en caso de concluir que la publicidad de un conocimiento en un momento concreto es susceptible de provocar un conflicto de incalculables consecuencias para la pervivencia de la especie, entonces, y sólo entonces, el historiador podría excusarse a sí mismo de este juramento deontológico de proclamar universalmente los saberes científicamente conseguidos.

El historiador, pues, no debe ponerse al servicio de la creación de las condiciones ideológicas y culturales que facilitan el mantenimiento de un determinado sistema. Ni hace lo propio con el intento de establecer un sistema alternativo. El historiador no adoctrina. Ni predica la buena nueva política. El historiador es simplemente un científico social que intenta dar explicaciones comprobadas, lógicas y razonadas para que los ciudadanos puedan pensar sobre sus vidas particulares y sobre su vida en sociedad, para que las sociedades puedan tomar decisiones con un conocimiento teórico y empírico del devenir social, para que los ciudadanos elijan libremente sus sistemas de convivencia con un conocimiento objetivo del funcionamiento del ser humano en sociedad. Otra cosa es que como ciudadano el historiador haga aquello que crea ideológica y políticamente más conveniente según su propio código ético (que naturalmente puede estar influido por su aprendizaje histórico). Esta separación entre el científico y el ciudadano, que algunos consideran utópica, no sólo es posible, sino que también es necesaria.

Ahora bien, para el seguimiento de las anteriores premisas se requiere independencia y valentía. Independencia de todo poder. El historiador no está en el poder, no está con el poder, no legitima ningún poder, ni siquiera aquel al que considera ética y políticamente conveniente como ciudadano. No está tampoco a priori contra el poder, no es un contrapoder instituido y actuante. Sencillamente el historiador vive al margen del poder y, en todo caso, se aplica en su estudio, en su análisis, en su comprensión.

No digo que el historiador deba ser una persona sin ideología, sin creencias, sin cosmovisión del mundo. Es más, acepto sin dificultad la idea de que es consustancial al ser humano civilizado tener un código de valores. Lo que digo es que, precisamente por eso, resulta prudente continuar haciendo la veterana llamada de atención acerca de la nociva presencia de los valores personales del historiador a la hora de ejercer su oficio. Lo que afirmo es que el historiador se acerca precisamente al método científico para alejarse así del peligro que para la episteme representan las ideologías, dado que a menudo actúan en el historiador como verdaderas anteojeras que impiden ver todo el paisaje en su dimensión completa, pues sólo enfocan lo que ellas necesitan para encontrar en el amplio panorama de los hechos históricos una legitimidad adecuada a sus propias formulaciones ideológicas o políticas.

Así pues, frente a la ideología, el método científico. Mientras esté ejerciendo su oficio, la obligación deontológica del historiador es vigilar la intervención de sus valores en su investigación para evitar insanas influencias. Es evidente que en el estado actual de la civilización humana no disponemos de una fórmula infalible para que el historiador pueda anular con plena eficacia el influjo de todos sus valores en el proceso investigador, pero sostengo que si es plenamente consciente de que es obligatorio intentarlo a través de la aplicación del método científico, habrá recorrido un buen trecho en favor de la imparcialidad que debe presidir el análisis objetivo de la realidad pasada. Para alcanzar la objetividad es necesario que el historiador sea plenamente consciente de la necesidad de practicar con perseverancia la imparcialidad. Una imparcialidad que no es, como quiere Antoine Prost, una alternativa razonable a la imposible objetividad, sino un a priori esencial de la misma, un imprescindible a priori moral e intelectual.

En cualquier caso, esta actitud de lucha por el control de sus propios valores a través de la autoconciencia del nocivo papel subconsciente de los mismos, junto con la fidelidad en la utilización del método, es lo que permitirá al historiador orillar el peligro de convertirse en un servidor acrítico de cualquier ideología o doctrina política concreta. La historiografía como servidora de una ideología es lo más contrario que hay a la historiografía como disciplina científica que busca, a través precisamente de la ciencia y su método, ser realmente beneficiosa a la sociedad en su conjunto y, en última instancia, al futuro de la Humanidad. Si el político utiliza a veces indignamente la historia (y la historiografía) desde sus intereses ideológicos partidarios (no por ello ilegítimos, por supuesto), el historiador en cambio ha de ser un restaurador del conocimiento objetivo por encima de cualquier interés partidista cuando actúa como oficiante de Clío. Aquí una renovada lectura de Max Weber sobre la verdadera vocación del científico no estaría de más.

¿Independencia quiere decir acaso que no puede abrazar el historiador una opción política partidaria concreta? ¿Acaso no puede ser un intelectual orgánico de matriz gramsciana? Sé que estamos ante una pregunta compleja y apasionante que exigiría una completa exposición, que ahora no podemos realizar. Diré aquí, de forma ciertamente lapidaria, que aunque me gustaría decir que sí puede, mi propia experiencia me dicta que no es posible mantener con facilidad la independencia que exige la ciencia con la militancia que requiere una opción partidaria. No digo que lo uno sea necesariamente mejor que lo otro desde el punto de vista social, sino que en la vida práctica concreta ambas cosas son incompatibles. Una opción partidaria tiene reglas, conveniencias, "razones de partido", que la ciencia no entiende. La ciencia tiene exigencias de su propio guión que los intereses partidarios no pueden metabolizar. Por muy laxa que sea la disciplina de partido, siempre, en algún punto, en algún momento, acaba siendo disciplina que actúa en el investigador como autocensura. Y el historiador científico no se casa con más disciplina que la propia del método científico y sus posibles variaciones epistemológicas. Aquí confieso que mi disenso con las viejas posiciones de Jean Chesnaux, que abogan por poner el conocimiento histórico al servicio directo de las causas políticas revolucionarias y populares, es una convicción ya muy arraigada. La historiografía sólo está al servicio de crear un buen conocimiento sobre la realidad social; lo que hagan después con éste los seres humanos es harina de otro costal, y sólo le implica al historiador en tanto que ciudadano, pero no como científico.

¿Significa todo esto que el historiador es sólo historiador y no es al tiempo un ciudadano? Claro que no. Lo que significa es que la parte ciudadano no puede pedirle a la parte historiador que se olvide de la esencia de su oficio. Es evidente que la parte ciudadano influye en la parte historiador y también es notorio que el conocimiento que se adquiere como historiador puede actuar en el comportamiento que se tenga como ciudadano. Sin embargo, reconociendo lo complejo que es delimitar con precisión la frontera del binomio historiador-ciudadano en el seno de cada individuo, estando de acuerdo en la existencia de mutuas influencias (conscientes o no), creo que no deberíamos olvidar que las reglas de juego a las que se está obligado como historiador (científico) no determinan necesariamente las que se tienen que seguir como ciudadano, ni viceversa. Lo que se piense como científico no implica obligación ineludible para lo que se piense como ciudadano, aunque sean vasos que puedan ser comunicantes en algunos casos y en ciertas ocasiones. Por ejemplo, se puede ser un científico adscrito al materialismo histórico y votar a un partido político conservador. Lo primero tiene que ver con una convicción científica, lo segundo con una decisión ideológica y/o política.

Dije independencia pero también valentía. Aunque es obvio que estamos ante una cuestión subjetiva que depende del carácter y la libre decisión personal de cada investigador en cada circunstancia, creo que es lícito señalar, sin embargo, un desiderátum: que el historiador se atreva a realizar todo tipo de preguntas y a publicar las respuestas que estén rigurosamente conseguidas. Por la propia naturaleza de su oficio, el historiador no aspira a lo políticamente correcto. Tampoco aspira a lo contrario. Sencillamente su libertad es su paño más preciado: desde ella ejerce el pensamiento, desde ella crea conocimiento, desde ella divulga lo que demuestra haber construido científicamente. El historiador no es necesariamente un heterodoxo, pero no debería tener miedo en el caso de que la ciencia le lleve a serlo. Lo que no debe ser es un esnob, alguien que busque sencillamente epatar con posiciones altisonantes por el mero hecho de aparecer distinto, de figurar como el primer abanderado de cualquier novedad. La heterodoxia del historiador se produce por la vía de la ciencia, no por la personal conveniencia estratégica, sea gremial o social. Se produce porque el conocimiento adquirido científicamente le obliga a ello, no porque sepa que le facilitará un lugar al sol en los medios de comunicación. Bienvenida la novedad cuando llega de la mano del rigor, pero hay que darle la espalda cuando es un mero juego de artificio, parte de una táctica editorial o sencillamente la vanidad desatada de algún historiador. De hecho, no hay historiador si éste no se atreva a resultar incómodo con el poder constituido, pero tampoco hay historiador cuando la incomodidad producida no obedece a un conocimiento rigurosamente obtenido.

He estado insistiendo hasta aquí, quizá incluso en demasía, en la idea de que la principal tarea social del historiador es hacer ciencia para ponerla a disposición de la sociedad. Quisiera ahora afirmar, con idéntico convencimiento, que el historiador debe ser un científico politizado. Deseo que se entienda con precisión lo que esta tesis significa

para que no se me acuse de caer en contradicción. No digo que el historiador deba estar ideologizado cuando ejerce como tal. No digo que desde su ideología como ciudadano, a veces formada de manera poco consciente por cierto, el historiador deba aplicarse en escudriñar el pasado. Eso es, en buena medida, el camino más directo para caer en los viejos y nocivos vicios del presentismo, el anacronismo o el teleologismo, una perversa trilogía para el oficio de historiador: el finiquito de la historiografía.

Lo que proclamo bien alto es que el historiador necesita politizarse, es decir, practicar la investigación histórica desde la interrogación por los problemas esenciales de la polis. El historiador se pregunta por los grandes rasgos del comportamiento humano y su experiencia social, porque es un humanista preocupado por su presente y por el futuro de la especie y del mundo. El historiador ha de conmoverse, por ejemplo, ante la pobreza, el hambre o la guerra; ha de preocuparse o entusiasmarse con lo que su especie es capaz de hacer. El historiador no ejerce su oficio por placer intelectual (lo que, dicho sea de paso, es siempre bienvenido), sino porque tiene la profunda vocación de contribuir a la felicidad de los demás y al futuro de la Humanidad aportando una mayor sabiduría sobre cómo nos comportamos en colectividad desde que bajamos del árbol convertidos en primates excepcionales. El historiador asienta el correcto ejercicio de su profesión en el humus de la ética del bien común. Al historiador le tiene que doler el ser humano. Su motivación última no son los muertos sino los vivos; no es la materia histórica en sí misma, sino la comprensión de su presente a partir de un análisis transecular del funcionamiento de las sociedades. A veces, cada vez más a menudo por desgracia, veo estudiantes de historia que están ahí porque no saben estar en otro sitio. Son estudiantes que no parecen motivarse con nada, que estudian historia igual que podrían haber estudiado informática o teneduría de libros, dicho sea con todos mis respetos para estas dignas materias. O expresado de otro modo: que carecen del necesario impulso ético para, partiendo de la experiencia histórica, alterarse emocionalmente con las grandezas y las miserias de los seres humanos en sociedad.

De lo anterior no debería inferirse, no obstante, que los historiadores estemos para fabricar moral. La noble tarea de crear moral para el presente y el futuro no es misión de los historiadores, igual que no lo es juzgar el pasado a partir de nuestros valores actuales. Ya se ha dicho muchas veces: el historiador no es ni un moralista ni un juez. El historiador es un científico social politizado. Esa es la esencia de su oficio y de su provecho comunitario. Cosa distinta es que con el conocimiento producido por los historiadores se haga moral, igual que acontece con otras disciplinas, incluidas las de la naturaleza. Y cosa distinta también es que el historiador parta de una determinación moral mínima y primaria: su creencia en que resulta una acción socialmente positiva dedicar su energía a entender el funcionamiento de los hombres en colectividad para contribuir a su mantenimiento en un camino de perfección que les permita alcanzar la mayor densidad humana posible.

Asimismo, politizarse es interrogar a la historia con preguntas verdaderamente significativas, aquellas que son sustanciales para ir averiguando los mecanismos esenciales del funcionamiento de las sociedades humanas. Politizarse es saber que los problemas históricos tienen distinta envergadura, que hay prioridades historiográficas, que no debe emplearse energía intelectual en cuestiones de manifiesta irrelevancia, simplemente porque sacian nuestra curiosidad, porque son las que están de moda en una determinada época o porque las solicitan las editoriales para la satisfacción inmediateista de un mercado.

Finalmente, politizarse significa enfrentarse, cuando sea menester, a los políticos partidistas (o a sus colaboradores historiográficos) siempre que quieran manipular el conocimiento de la historia en beneficio de sus proyectos ideológicos, por muy patrióticos que éstos puedan o parezcan ser. El historiador debe convertirse en una muralla infranqueable frente a los habituales intentos de muchos políticos de sesgar el pasado para así legitimar sus posiciones políticas de presente. El político suele creer que si tiene detrás la "razón histórica", su programa es más sólido y más válido; y como quiera que acontece que la historia no siempre da la razón a todo lo que el político demanda, no es inusual que éste considere legítimo interpretarla a la luz de su ideología y sus intereses partidarios. Ni tampoco es insólito que haya historiadores dispuestos, por convencimiento y/u oportunismo, a colaborar en tan indigna tarea. Ante tal situación es preciso que los historiadores reaccionemos con decisión y radicalidad. Como afirmé líneas arriba, el mejor servicio que puede hacerse a una persona, clase, ciudad o nación es el de conocer

objetivamente su pasado ofreciendo explicaciones racionales y comprobables en lugar de mitos y mixtificaciones. Nadie más patriota, para utilizar una palabra que no celebros en demasía, que el historiador científico. Al menos nadie más patriota respecto a los intentos de mejorar la calidad de vida de la Humanidad en su conjunto.

De forma velada se ha aseverado últimamente, en el marco del debate sobre el decreto de las Humanidades, que es legítimo que cada cual tenga una interpretación de la historia según sus posiciones ideológicas y nacionales. Y pregunto, ¿acaso eso significa que es de recibo la existencia de una historiografía del Partido Popular, otra del Partido Socialista y otra de los nacionalistas vascos, gallegos o catalanes, por ejemplo? Pues afirmo que no. Afirmo que esa creencia, oculta pero existente en muchos políticos (y en algunos historiadores cómplices), no es legítima científicamente hablando, ni tampoco productiva a largo plazo desde el punto de vista civilizador. Afirmo que, al margen del protocolo científico que los historiadores han construido y construyen cada día en su trabajo cotidiano, no es lícito que vengan quienes nada entienden de ello y proclamen que como todo estudio histórico es necesariamente subjetivo, cada cual puede edificar una interpretación de la historia según lo precisen sus necesidades ideológicas. O sea, una historiografía a la carta. Los que así piensan, al margen de su voluntad, devuelven al ser humano a un tiempo mítico y precientífico y desean que los historiadores retrocedamos a la prehistoria de nuestra disciplina. La historiografía moderna se rebela contra la creencia popular de que "todo es del color del cristal con que se mira". No: la historia sólo ha pasado de una forma y no de varias, y es obligación del historiador el intentar dar cuenta demostrada de lo que realmente aconteció, por muchas aristas que tenga lo sucedido y por muchos problemas que planteen los testimonios legados. Esa es la sal de la tierra de la comunidad científica de historiadores. En este asunto, la defensa de la subjetividad como consecuencia inevitable de la libertad humana es puro interés partidario para poder legitimar proyectos políticos con una visión interesada del pasado: libertad no es subjetivismo.

-IV-

Ahora bien, el historiador, como cualquier científico, no sólo debe crear conocimiento, también tiene la obligación moral y profesional de propagarlo. Algunos piensan que la difusión historiográfica es un tema secundario, incluso que tiene un cierto tufillo espúreo. Digámoslo en voz alta: si no hay una adecuada y amplia expansión de los conocimientos conseguidos, la tarea social del historiador está incompleta. Claramente incompleta. Tres son los ámbitos principales en los que el historiador debe esforzarse por estar presente: su propia comunidad científica, el aula y el mercado.

Desde luego, la comunidad científica es el primer refrendo intelectual del historiador. La adecuada difusión de los productos historiográficos en el seno académico es tarea prioritaria del investigador, por la sencilla razón de que va en ello el control y validación del conocimiento producido. En buena medida, si la historiografía es una ciencia se debe a que, desde tiempos ya remotos, disfruta de una comunidad científica internacional sólidamente constituida. Ahora bien, la forma y manera en que esa comunidad controla y certifica universalmente los conocimientos conseguidos por un investigador o un grupo de investigadores, es un asunto de la máxima importancia para conseguir el reconocimiento del resto de las comunidades científicas que disfrutaban de tradiciones muy consolidadas de supervisión de sus productos intelectuales.

El historiador posee en este aspecto un notable grado de dificultad. Si alguien quisiera controlar a pies juntillas el elenco de explicaciones ofrecido por Pierre Vilar sobre la Cataluña del siglo XVIII, por ejemplo, se vería obligado a reproducir todo el trabajo en los diferentes archivos, es decir, se vería impelido a reproducir su heurística de cabo a rabo. Como quiera que eso es imposible de realizar (por razones económicas, biológicas y de sentido común científico), los historiadores hemos ido consensuando unas formas de control de nuestro conocimiento basadas en la lectura comparada de los resultados, en su compatible inserción en teorías generales consolidadas y en el control de las metodologías y heurísticas empleadas en cada investigación. En este marco de validación de nuestros

productos historiográficos, las publicaciones escritas son el vehículo de comunicación por excelencia. Mediante participaciones escritas en reuniones científicas, a través de revistas especializadas o bien gracias al tradicional formato de libro, la comunidad controla, analiza, discute y en su caso refrenda el conocimiento ofertado hasta darle la etiqueta definitiva de conocimiento historiográfico.

Sin embargo, en la actualidad, se está produciendo un progresivo distanciamiento entre la enorme cantidad de nuevo conocimiento histórico generado y las posibilidades reales de darlo a conocer con garantías de que llegue al conjunto de la comunidad para su control y posterior validación. Es un fenómeno que se repite por doquier y que merecería un detenido análisis que fuera más allá de las consabidas quejas de pasillo. Sin perjuicio de lo que un estudio detallado del tema pueda concluir, tengo para mí que si queremos que la investigación de base arribe a todos los rincones de la comunidad será preciso que la informática venga en nuestro auxilio. Con un mundo editorial (incluido el universitario) cada vez más condicionado por los costes de producción y la paulatina reducción del consumo de monografías, y con unas revistas especializadas de corta tirada difíciles de sostener por los esfuerzos financieros y humanos que representan, es necesario que giremos nuestra mirada hacia Internet. Desde luego, debemos seguir presionando a las autoridades universitarias para que inviertan más dinero en publicaciones históricas en sus respectivas editoriales, pero bien haríamos los historiadores en entrar en la Red con plena decisión. De no hacerlo, me temo que el resultado práctico será que gran parte del conocimiento nuevo que produzcamos estará al margen de nuestra propia comunidad científica. La Red permitirá salvar, en buena parte, el incontrovertible hecho de que la lógica del mercado es la que impide a las editoriales comerciales asumir la plena difusión de nuestras investigaciones. Si no queremos seguir engrosando la lista de las producciones historiográficas que sólo conocen los componentes de un tribunal de doctorado, bueno será que le demos la mano a Bil Gates.

Pero las obligaciones del historiador no se acaban con la presentación de sus resultados ante la comunidad científica. La función social de la historiografía requiere que el conocimiento previamente convalidado por aquélla sea comunicado con eficacia a los futuros oficiantes de historiador. Por desgracia, la docencia de la historia no vive en el mejor de los mundos posibles. En los niveles educativos preuniversitarios su presencia es escasa y sus contenidos merecen una amplia discusión que los historiadores profesionales no hemos mantenido con la sistematicidad y el rigor que han mostrado en cambio algunas comunidades de enseñantes. En el marco universitario, que conozco con mayor precisión, sigo pensando lo mismo que hace catorce años: la enseñanza de la historia en la universidad es el reino de la nada. Hay mucha más intuición y empirismo personal que investigación y método didáctico. La calidad de la docencia poco cuenta en los curricula de los profesores que aspiran a la estabilidad profesional. En los concursos de entrada en la carrera docente (dicho sea de paso: los realmente decisivos para la posterior incardinación en la academia), nada se comprueba sobre las actitudes pedagógicas, los recursos retóricos y las aportaciones didácticas de los aspirantes. Se supone, todavía se supone, que quien bien investiga, bien enseña. En general, los historiadores enseñantes no quieren ni oír hablar de didáctica de la historia, algo que consideran, desde una cierta altanería intelectual, más retórica que realidad.

Y así nos va. Dicho con el máximo respeto: la universidad española está llena de historiadores enseñantes que deberían dejar un oficio que no hacen con gusto ni con vocación, que viven como un cáliz que deben pasar, como un peaje que han de pagar para hacer lo que realmente les llena y motiva, que no es otra cosa que investigar. Por eso, permítaseme la boutade, una parte del paro de los buenos licenciados se solucionaría si se aumentaran los presupuestos del CSIC y estos compañeros y compañeras, muchos de ellos magníficos investigadores, pasaran a engrosar las filas de nuestra más alta institución científica. En cualquier caso, la innovación de la enseñanza de la historia en la universidad es una rara avis en medio de un desértico panorama que no lleva camino de florecer en los próximos años.

Los planes de estudio elaborados para la formación de los futuros historiadores están bajo el sostenido dominio del antiguo paradigma docente que viene a decir, en síntesis, que el aprendiz de historiador se va formando en la medida en que conoce la historia desde la prehistoria hasta nuestros días. Aunque no siempre se admita, el enciclopedismo es todavía el punto de referencia favorito. Si acaso, los únicos progresos tangibles experimentados

en los planes de estudio son un mayor grado de libertad curricular - no siempre aprovechada por los profesores en beneficio de la formación de los alumnos, ni tampoco por éstos últimos cuando adoptan decisiones de matrícula más que discutibles profesionalmente hablando-, así como la introducción de asignaturas que van en la dirección correcta de formar al estudiante como un científico social (Tendencias Historiográficas Actuales o Métodos y Técnicas de Investigación Histórica). Pero, en general, los supremos objetivos de enseñar al alumno a pensar la historia y prepararlo teóricamente, metodológicamente y técnicamente para ejercer con calidad el oficio de historiador continúan siendo, a mi juicio, una asignatura pendiente. La inmensa mayoría de los licenciados que acaban en las facultades de historia, no sabe pensar la materia histórica y no sabe investigar. Entonces, ¿qué saben hacer?, ¿para qué se pasan cuatro o cinco años en las aulas universitarias? Saben hacer exámenes, conocen algunas épocas históricas, manejan elementalmente algunas técnicas de investigación, han reflexionado (en el mejor de los casos) sobre algunos procesos históricos... y poco más.

No se trata de efectuar, por enésima vez, uno o dos retoques sobre los sobados planes de estudios. Lo que hay que hacer es cambiar el paradigma educativo historiográfico. Cambiarlo significa que los profesores, acantonados como estamos en nuestras respectivas áreas cronológicas o temáticas, deberíamos renunciar a una parte importante de nuestra cuota docente en beneficio de materias que fueran en la línea, al menos en teoría, de ayudar a convertir al alumno en un potencial investigador capaz de abordar también la divulgación educativa de lo histórico. Y eso, en el actual estado de las cosas, es sencillamente música celestial. Entre otras razones porque significa abrirnos sinceramente a la colaboración docente con otras ciencias sociales y a entender que la formación de un historiador y/o de un enseñante de historia no se produce por la mera acumulación liliputiense de conocimientos, sino por su capacidad de pensar integrada y problemáticamente la materia histórica, para lo cual las cuestiones de epistemología, teoría y metodología son sencillamente fundamentales. Sin embargo, lo que acabo de decir implica tal giro copernicano en nuestras facultades que yo, optimista por naturaleza, me manifiesto cada día más escéptico respecto a cualquier posibilidad real de que esta solicitud pueda llegar a tener visos de realidad, aunque la cuestión, que es nada menos que la formación de la futura hornada de investigadores y/o profesores de historia, valdría un poco más de imaginación, valentía y generosidad intelectual y social por parte de quienes ya estamos dulcemente instalados en la academia.

En definitiva, la realidad actual más extendida es que a los estudiantes de historia ni les enseñamos a enseñar (¿dónde están las asignaturas de didáctica de la historia?), ni les enseñamos a investigar (ni siquiera a la mayoría de los que hacen doctorados de oficio, muchos de ellos pura amalgama de los coyunturales intereses docentes del profesorado), ni les enseñamos a divulgar (son cada vez más notorias las dificultades de exposición escrita y oral de nuestros alumnos, así como la evidente ausencia de asignaturas referidas a la divulgación social de la historia a través de los diversos medios de comunicación). Para todos aquellos que piensen que lo antedicho es una exageración, dejo estas dos preguntas sobre la mesa: ¿alguien conoce alguna monografía reciente sobre la enseñanza de la historia en la universidad?, ¿algún profesor o profesora que esté leyendo el presente escrito ha asistido en los últimos años de su vida docente a una sesión departamental para discutir sobre la preparación de los alumnos, más allá de las obligadas reuniones auspiciadas por las nuevas directrices ministeriales o por los cambios anuales de horario? Pues bien: la buena formación de los futuros historiadores (investigadores y/o docentes) es una parte sustancial de nuestra utilidad social y cuanto mejor sea la primera más aumentará la segunda. Una obviedad que parece olvidada, tanto entre los políticos como entre los historiadores profesionales.

Junto a la difusión académica y docente de los nuevos conocimientos, resulta una ineludible tarea del historiador la divulgación histórica. La ciencia es para la Humanidad. La historiografía tiene como vocación última llegar al consumo intelectual de los ciudadanos. Nosotros somos meros trabajadores científicos al servicio de la sociedad que nos ampara. Es a ella en su conjunto, y a nadie en particular, a quien debemos servir en bandeja de plata nuestros conocimientos una vez hayan sido validados por la comunidad científica. Ya sé que lo dicho suena a retórica manida, a manifestación de buena voluntad que nadie se atreve a contradecir porque es cívicamente correcta. Pero también sé que a algunos investigadores les parece nombrar el sagrado cuando se argumenta en favor de que los historiadores aprendamos a acudir al mercado. Lo diré con cierta contundencia: hay que ir a la

búsqueda directa y sin intermediarios del consumidor de historia para evitar que le vendan una historiografía mítica, ideologizada, presentista, cantadora de gestas nacionales, al servicio del poder o del contrapoder. O, sencillamente, para impedir que llegue a sus manos una historia descafeinada y trivial escrita por locutores de televisión. Aquí los historiadores hemos de hacer un mayor esfuerzo por inventar productos mediáticos que, sin perder su rigor originario, puedan ser digeridos por la gente común para su formación en libertad.

Permítaseme una provocación: debería ser obligatorio, por disposición académica, que cada estudio avalado por la comunidad científica tuviera una réplica divulgativa. Cualquier conocimiento consolidado es susceptible de ser adaptado para que lo entienda el común de los mortales. El no hacerlo así conduce a los historiadores al aislamiento social, a la incompreensión de nuestro oficio, a fomentar la idea de que somos un lujo asiático, un manojo de eruditos cómodamente instalado fuera del mundo. Volvemos, cuando menos, a tiempos anteriores a la Ilustración. Y conduce, casi por una ley de la física, a que otros llenen el vacío que dejamos con productos que son ideológicamente perversos o una pura frivolidad.

Bien está la jerga científica en el círculo académico, pero me parece un pecado de lesa historiografía no darnos cuenta de que eso no podemos ofrecérselo al público lego. Una vez autorizado por la comunidad científica, un estudio debe transformarse en algo apetitoso y digerible para el lector medio. Si no lo aprendemos a hacer así, conduciremos a la historiografía al fracaso social. Además, pruebas no faltan de que es posible llegar al lector de historia a través del mercado sin menoscabar la calidad científica básica de nuestros productos. Libros, revistas, programas de radio y televisión, artículos interactivos para ordenadores o el mundo de Internet han ofrecido ejemplos palmarios de que es factible inventar productos divulgativos que el mercado pueda aceptar, ayudando así a elevar el nivel de conocimiento y conciencia histórica de los ciudadanos mediante una divulgación historiográfica que, sin perder su humus científico, sirva para enseñar deleitando, como querían los clásicos. En la búsqueda de su utilidad social, una aspiración central de la historiografía debe ser la de contribuir a la construcción del ciudadano en la medida en que sus diversos materiales puedan ser objeto de consumo masivo. Si la comunidad científica es inevitablemente elitista, la divulgación es obligatoriamente generalista. Y la relación entre la una y la otra es deseable y posible con productos diferenciados en su forma al tiempo que íntimamente comunicados en su contenido.

La anterior demanda no se fundamenta en un sueño de verano. En todos los rankings de ventas, la historia aparece entre las primeras preferencias de los ciudadanos. Hay un público que no desea dar la espalda al producto histórico a no ser que éste se la dé previamente. Pero, por desgracia, buena parte de los historiadores se conforman publicando su monografía para que la valide la comunidad científica universitaria (buscando a través de ello, comprensiblemente, la consolidación profesional), sin tener mayor interés por realizar el esfuerzo necesario por convertir su ciencia en un conocimiento apto para el consumo civil. Tenemos ante nosotros un gran reto: ser capaces de inventar productos divulgativos fácilmente metabolizables por el lector medio sin menoscabar la base científica de los mismos. Para alcanzar esta deseada meta, las empresas mediáticas, las autoridades universitarias y los historiadores deberán establecer un diálogo hasta ahora inexistente, más allá de las pequeñas charlas de café que un editor sensible, un rector humanista y un historiador preocupado por estos temas puedan sostener de vez en cuando.

De cualquier forma, debemos recordar la existencia de caminos divulgativos muy poco transitados todavía por los historiadores hispanos. En este sentido, el mundo audiovisual merecería una reflexión particular, con especial detenimiento en la televisión. En la actualidad es fácil aceptar la idea de que la presencia de la historia en el medio televisivo es raquítica en cantidad y deficiente en calidad. Aquí, experiencias inglesas o francesas deberían servir como base de partida para recordar que enseñar deleitando puede encontrar una de sus máximas expresiones en programas televisivos dedicados a la historia. La posibilidad de llegar a un amplio espectro social -por minoritario que sea siempre resultará más abundante que el público lector- y la oportunidad de que éste acceda a una narración histórica rigurosa, parecen dos buenas razones que no merecen ser obviadas por la comunidad historiográfica. Existe un gran potencial de mercado televisivo para la historia si las producciones aúnan amenidad

y rigor. Si la gente se divierte y sabe que lo está haciendo gracias a un contenido avalado por la comunidad científica, la historia puede tener en la pequeña pantalla un maravilloso campo de expansión merced a su capacidad comunicativa y a su credibilidad. Si hay espectadores, las televisiones públicas y privadas pondrán empeño en la tarea. Y si hay buenos programas de historia podría darse el caso de que hubiera un aumento paralelo de lectores. Todo lo dicho vale, en buena parte, para los diversos artículos interactivos elaborados para los ordenadores personales, un nuevo ámbito de comunicación que muestra un gran potencial divulgativo propio que los historiadores estamos empezando a explorar con algunos productos quizá demasiado encorsetados y estáticos, más ligados a la experimentación informática que a la didáctica histórica.

Para operar con eficacia en la consecución de un mayor provecho social, la historiografía precisa de una adecuada densidad institucional. Conseguirlo es una responsabilidad compartida entre los poderes públicos y los propios historiadores. En el segundo caso, parece evidente que, respecto a otros países europeos, en España existe todavía un débil asociacionismo. No me refiero ahora a las asociaciones constituidas por afinidades temporales (antigua, medieval, moderna, contemporánea), territoriales (América) o temáticas (demografía, historia económica, historia de la educación o historia social), en las que esencialmente se contrasta la cientificidad de los productos conseguidos por sus afiliados o se procede a la defensa sectorial de cada una de ellas dentro de la familia de Clío. Me refiero a la defensa profesional y social del estatuto de historiador en el marco de la sociedad española. De la presencia social de los historiadores, de sus salidas profesionales, de sus relaciones con los poderes públicos no se ocupa, que yo sepa, ninguna institución que agrupe al conjunto de los investigadores y/o enseñantes de historia, es decir, aquellos que tienen la responsabilidad social de informar al ciudadano sobre el funcionamiento de las sociedades en el pasado. Cuándo se ha producido la reciente polémica sobre el decreto de Humanidades, ¿dónde ha estado la voz colectiva de los profesionales del ramo? Pues en ningún foro. A lo sumo, voces individuales, con mayor o menor fortuna, han sido selectivamente consultadas por los grandes medios de comunicación para dar opiniones casi siempre breves y lapidarias. Creo, por tanto, que para alcanzar una mayor utilidad social es preciso que los profesantes de nuestra disciplina se conciencien de la necesidad de asociarse para dar a la palabra de los historiadores una adecuada presencia mediática y profesional. En esta necesaria tarea, deberíamos poner a la dignificación social de nuestro oficio por encima de cualquier localismo, pues el quehacer profesional es el mismo independientemente de la "tribu" cronológica, territorial o temática a la que se pertenezca.

Pero también los poderes públicos tienen la responsabilidad de otorgar a la historiografía la debida presencia académica y social en la educación cívica, ética, ideológica y política de los ciudadanos. Los poderes públicos tienen la obligación de formar al ciudadano de forma integral y libre de cualquier proceso de adoctrinamiento. Para ejercer de ciudadano, que es algo más que un profesional o un consumidor, es preciso tener una educación historiográfica referida no sólo, como se suele creer, a los pasados acontecimientos relevantes de la Humanidad, sino también respecto a cuáles son los mecanismos de funcionamiento y cambio de las sociedades del pasado. Esta conciencia de historicidad y el conocimiento acerca de la actuación de la naturaleza humana en colectividad no es garantía absoluta de la creación de un ciudadano libre, pero la ausencia de lo uno y lo otro es casi seguro que produce vasallos incapaces de aspirar a su total realización como seres humanos cada vez más humanos.

Una adecuada presencia en los diversos niveles educativos, una mayor audiencia en los medios de comunicación de titularidad pública, una actitud más decidida ante las nuevas tecnologías y algunos créditos de historia en las diferentes carreras universitarias, no sería para las autoridades un mal negocio social. Tampoco lo sería que desde los ayuntamientos se concediera importancia a la historia local mediante una adecuada conservación de las fuentes históricas (archivísticas, arqueológicas, industriales, artísticas, etc.) o que se dotaran ayudas a la investigación en el ámbito local capaces de poner en circulación a estudiosos validados por su propio curriculum y por el conjunto de la comunidad científica. Ni sería ocioso que la Academia de la Historia dejara de malvivir con unos presupuestos a todas luces insuficientes para realizar unas tareas que deberían ser ampliadas por los académicos. Y ya puestos, quisiera señalar, asimismo, que no estaría de más que el nivel de conciencia histórica de las empresas, especialmente de las más poderosas, permitiera abrir líneas de investigación y divulgación históricas sobre diversos temas que afectan tanto al porvenir de las mismas como al del entorno en el que se ubican. En este sentido,

algunas experiencias europeas, aunque modestas, nos ponen sobre la pista de un mundo que todavía tiene entre nosotros muchos rincones que explorar.

No ignoro que el paciente lector estará pensando que se encuentra ante un desiderátum de imposible cumplimiento en el presente estadio de civilización y con los actuales valores sociales. Puede ser. Pero creo que en un ensayo es lícito señalar lo que debería ser sin dejar de reconocer por ello la existencia de dificultades objetivas para que el deseo alcance la categoría de realidad. La ausencia de aspiraciones ideales, que no utópicas, conduciría a una inadmisibile y reaccionaria mediocridad.

-V-

Se escribe a menudo que la historiografía está en crisis. La idea ha tomado cuerpo y se repite como una cantinela. Muchos son los que asienten mecánicamente cuando oyen pronunciar las palabras mágicas: ¡estamos en crisis! Hay como un cierto gustillo esnobista en estar en crisis. Pues bien, creo que también es hora de que empecemos a situar esta idea de crisis en sus justos términos. Incluso me atrevería a decir que no pasaría nada si empezáramos a negar la existencia de la crisis de la historia y/o de la historiografía - muchas veces no sabemos, por cierto, si las argumentaciones favorables a la existencia de una crisis se refieren a la primera o a la segunda o a las dos a la vez, y desde luego no es lo mismo una crisis que la otra -. Sobre materia tan ardua y controvertida esbozaré apenas algunas someras ideas.

Si esa crisis es la propuesta de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia, habrá que decir que la misma no significa en ningún caso ni que se paralice la acción humana en sociedad ni los cambios que ella siempre genera. No hacer teleologismo es buena cosa, pero pensar que el presente será eternidad inmutable se me antoja una necesidad desmentida por toda la historia anterior de la Humanidad. El Imperio romano también se creyó eterno. Creo que pasado el primer aldabonazo mediático, la crisis fukuyamista ha quedado en poco más que un canto al capitalismo de nuestros días. Y la verdad, siempre he pensado que el sistema dominante no lo necesitaba como ideólogo.

Si llamamos crisis a las propuestas posmodernas que cuestionan algunos de los preceptos teórico-metodológicos en que se han sustentado los grandes paradigmas historiográficos de Annales, el cuantitativismo o el materialismo histórico, bienvenidas sean las crisis que sirven para crecer científicamente mediante la crítica razonada y rigurosa. En realidad, tengo para mí que a eso no deberíamos calificarlo como crisis en el sentido de que afecta al conjunto de una ciencia globalmente considerada, sino que se trata del parcial cuestionamiento (cuestionable a su vez) de algunas prácticas de los paradigmas más representativos y no del descrédito de la disciplina como tal. Incluso, en el caso de quienes desde la posmodernidad niegan toda posible científicidad a la historiografía, hay que decir que ese es un maravilloso reto que, desde el plano epistemológico y desde la tarea investigadora concreta, los historiadores debemos contestar como parte de nuestro propio crecimiento como disciplina intelectual. Un reto que, por cierto, no sólo afecta al conocimiento histórico en particular, sino que es un problema referido al conocimiento científico en general: la cuestión de la calidad de los productos intelectuales de la historiografía es un asunto central para toda la epistemología, salvo que la Humanidad decida prescindir del conocimiento de su pasado.

Si por crisis se entiende experimentar con hipótesis, temas, técnicas o métodos nuevos, o bien acercarse con espíritu abierto y decidido a otras ciencias vecinas en el estudio de las sociedades, niego con vehemencia que debamos considerar esa expedición a nuevas maneras heurísticas y a nuevos ámbitos científicos como un motivo de anulación de la identidad de la historiografía, a no ser que hayamos interiorizado un cierto complejo de inferioridad. Lo importante, en un caso y en otro, es que la historiografía no pierda el norte de su verdadero objetivo social ni la esencia de su verdadera tarea intelectual ligada al mundo de los usos de la ciencia moderna.

Y si por crisis se entiende que haya paro de licenciados en historia, siento decir que esto tiene que ver con cuestiones sociales profundas tales como la estrecha mentalidad economicista del capitalismo actual, el desprecio por las humanidades o la miopía de políticos y empresarios que no han alcanzado a entender que, para el propio desarrollo económico y social, el conocimiento histórico es de una gran utilidad. No es pertinente, a mi juicio, imputar mecánicamente la falta de salidas profesionales al propio oficio de historiador. El paro profesional no es directamente achacable a la historiografía como disciplina intelectual, sino al escaso o mal uso que la sociedad hace de los conocimientos históricos. El paro de los licenciados tiene que ver, sobre todo, con las decisiones que los poderes públicos y los privados adoptan sobre las inversiones presupuestarias. Dicho esto, debo admitir que el paro también tienes relación causal con nuestro escaso nivel de institucionalización, con algunos malos usos sociales de una historiografía ideologizada y con la poca defensa política y social que los historiadores consolidados hacemos de nuestro propio oficio ante las autoridades y el público en general. En cualquier caso, quede claro que la falta de salidas profesionales no es atribuible a la naturaleza intelectual de la historiografía, sino a la política en el sentido amplio de la palabra.

Es más, si alguien quisiera negar la crisis tendría también una importante batería de hechos para poner encima de la mesa. Primero: en los últimos decenios la producción y divulgación historiográfica ha crecido, en España y en el resto de Europa, como nunca antes. En el caso español, casi me atrevería a decir que no haría falta siquiera una investigación empírica para comprobar esta afirmación. Se mire por donde se mire, la eclosión de universidades y de licenciaturas de historia, ha representado un verdadero alud de conocimiento histórico para miles de ciudadanos. Y entre ellos han sido también bastantes, no sé exactamente cuántos, los que se han acercado, con mayor o menor fortuna, a la producción historiográfica. El número de tesis de licenciatura y de doctorado que se han elaborado en los últimos años sería un dato bien significativo. Estoy seguro de que sólo este recuento bastaría para hacer callar a más de un agorero. Y no sólo ha aumentado la historiografía estrictamente académica, ha habido una verdadera eclosión de historiografía local que, con todos los peligros que a veces engendra, especialmente el carecer en ocasiones de los suficientes fundamentos científicos, indica al menos un interés creciente por rearmar a cada pueblo y ciudad con su historia propia y por dotar de orígenes históricos a las identidades colectivas.

Si el crecimiento cuantitativo es espectacular, también puede afirmarse que la calidad de esa producción ha aumentado notablemente. No quisiera parecer presuntuoso, pero la primera línea de historiadores de este país nada tiene ya que envidiar a la primera línea europea. La comunidad científica de historiadores españoles es un hecho consumado. Jaume Vicens Vives puede descansar en paz. Ya no dependemos sólo de individualidades, ya no dependemos sólo de los hispanistas, ahora ya hay una comunidad, que tendrá sus defectos y sus carencias, sin duda, pero que puede catalogarse de comunidad científica, con sus gremios, sus publicaciones periódicas, sus congresos, sus contactos internacionales, sus salidas al exterior. Yo creo que va siendo hora de que abandonemos los restos de papanatismo que aún nos queda cuando pensamos que un nombre extranjero es sinónimo de mayor calidad que otro nacional. Y nadie debería interpretar estas últimas palabras como "xenofobia historiográfica", pues a dos insignes hispanistas como son Pierre Vilar y John Elliott les ha rendido el departamento donde trabajo sendos merecidos homenajes.

Además, pese a las serias carencias ya anunciadas anteriormente, la producción editorial europea y española, tanto la universitaria como la privada, continua creciendo en proporciones importantes. Aunque es cierto que la monografía tiene grandes dificultades editoriales, nunca antes se habían publicado tantos libros de historia con tiradas tan considerables. Repasen si no las últimas cifras sobre el consumo de libros en España publicadas por el Ministerio de Educación y comprobarán cómo la producción histórica ocupa uno de los primeros lugares tras la literaria y los libros de texto y por encima, desde luego, de cualquier otra ciencia de la naturaleza o de la sociedad, siendo además de las que más ha progresado en los últimos años: actualmente se editan 3.337 libros bajo el epígrafe "Historia.Biografías". Y miren sino también los resultados de una revista de alta divulgación como es La Aventura de la Historia: más de 60.000 españoles van cada mes al quiosco a solicitarla.

Son ciertamente datos parciales, pero significativos. La historia no es una carrera universitaria que los padres deseen en primera línea de preferencia para sus hijos porque en la actualidad posee pocas salidas profesionales directas. La historia tiene en algunos sectores sociales un cierto desprestigio, especialmente evidente entre algunos tecnócratas recalcitrantes y algunos gobernantes miopes. Tiene también un relativo alejamiento del gran público porque los historiadores no siempre hemos sido hábiles para elaborar los productos más idóneos para crear la necesidad y la apetencia de consumir historia, así como para demostrar la utilidad personal en el hecho de leer libros de historia. Y, sin embargo, la historia tiene un público fiel, ávido de saber sobre el pasado y de entender la sociedad. Bien sea por curiosidad intelectual, por necesidades políticas coyunturales, por amor localista, por nacionalismo militante o por humanismo, tenemos un público dispuesto al fin y al cabo a escucharnos: en Gran Bretaña y en Francia, en Italia y en España. Un público que es susceptible de ser notablemente ampliado a poco que los historiadores hagamos adecuadas políticas concretas para conseguirlo.

Aunque algunos critiquen a los editores, tengo para mí que ellos hacen tanto o más que los propios profesantes de Clío por situar a la historia entre las apetencias intelectuales de los ciudadanos. En cambio, nosotros los historiadores, lo que solemos hacer a menudo es alejarnos de nuestros potenciales consumidores. Merced a un impostado cientifismo no sabemos escribir para ellos, interesarles en nuestros estudios mostrándoles la utilidad que tienen para sus vidas personales y colectivas. Bien está que, al reflexionar sobre la utilidad social de la historiografía, pongamos sobre el tapete la discusión primaria acerca de su estatuto epistemológico: cuanto mejor sea la calidad de nuestro conocimiento, más credibilidad social tendrá y más provecho civilizatorio podremos conseguir. Esta es mi tesis principal. Pero no me parece menos importante sostener la idea de que es necesario transformar nuestro producto científico en un producto mediático (libro, radio, televisión, ordenador) que el mercado, es decir, los ciudadanos consumidores, pueda metabolizar sin dificultades insalvables, sobre todo de lenguaje y de enfoque expositivo. Nadie debería olvidar que una cosa es el método de investigación y otra distinta la manera de presentar en sociedad los resultados obtenidos.

Así que, en mi opinión, ha llegado el momento de abandonar la cómoda cultura del lamento, de renunciar a la queja lastimera. Que algunos estén en crisis intelectual personal, que ciertas formas de proceder de la historiografía merezcan revisión (o incluso rechazo), que algunos poderes manipulen a la historia y otros maltraten a la historiografía, que haya historiadores dispuestos a romper su imparcialidad o que haya paro de licenciados, no justifica seguir apostando por una visión catastrofista de nuestro oficio. Una posición que, en último extremo, debería llevar consecuentemente a quienes la mantienen a renunciar a su oficio; una posición de escepticismo que de ser compartida por una mayoría de historiadores, debería conducir a la eliminación de la historia del ámbito de la enseñanza. Ni son cosas que pasen por primera vez, ni la existencia de cambios es sinónimo de crisis del conjunto de la comunidad de historiadores, ni la historiografía es la culpable del mercado laboral realmente existente, ni las demás disciplinas científicas están exentas de problemas de estas índoles.

¿Qué pasaría, me pregunto, si junto a la necesaria señalización de las insuficiencias y la pertinente crítica de los errores pusiéramos las cosas positivas que se han construido y se están construyendo? Pues a lo mejor ocurriría que empezáramos a soslayar el cómodo complejo de inferioridad en el que viven algunos historiadores; pasaría que no tendría sentido el victimismo fácil en el que se instalan otros; pasaría que nos llenaríamos de sano orgullo por nuestra manifiesta utilidad social ya demostrada y que denunciaríamos sin tapujos a quienes pretenden una espúrea utilización de la historiografía para manipular partidistamente el conocimiento del pasado; pasaría que no confundiríamos discusión acerca de las mermas de tal o cual forma de historiar con crisis global e identitaria de la historiografía en cuanto conocimiento científico con evidente beneficio social; pasaría que no confundiríamos paro de los licenciados con crisis de la historiografía; y pasaría, al fin y al cabo, que haríamos, los historiadores profesionales, lo que nos toca: continuar trabajando en elaborar un conocimiento que acabe llegando al común de los mortales, esos mismos a los que tenemos que convencer de la bondadosa utilidad real de nuestros esfuerzos intelectuales para sus vidas concretas. En la construcción de una ciudadanía libre se requiere de una narración histórica basada en el método científico y capaz de traspasar los límites de nuestro gremio. Verdad de perogrullo, pero verdad al fin.



ROBERTO FERNANDEZ

Catedrático de Historia Moderna
Universitat de Lleida

