



Número 62 (2006)

MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA SOCIAL, Miguel Ángel Cabrera ed.

Presentación. Más allá de la historia social, Miguel Ángel Cabrera

-La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico,
Gabrielle M. Spiegel

-Por una reformulación de lo social, William H. Sewell Jr.

-Materialidad e historia social, Patrick Joyce

**-El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución
Francesa**, Keith Michael Baker

-El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad, Joan W. Scott

-Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII,
Mary Poovey

-De la historia social a la historia de lo social, Miguel Ángel Cabrera y Álvaro
Santana Acuña

Estudios

-Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual,
Zira Box

**-Crear en Mussolini. La proyección exterior del fascismo italiano (Argentina, 1930-
1939)**, M^a Victoria Grillo

**-El antiamericanismo en la España del primer franquismo (1939-1953): el Ejército,
la Iglesia y Falange frente a Estados Unidos**, Daniel Fernández

Ensayos bibliográficos

-La historiografía de la Guerra Civil en el nuevo siglo, Hugo García

Presentación: *Más allá de la historia social*

Miguel Ángel Cabrera
Universidad de La Laguna

Si comparamos la situación actual de la disciplina histórica con la de tres décadas atrás salta inmediatamente a la vista que entre ambas fechas se han producido numerosas y profundas transformaciones. La más importante de ellas ha sido, sin duda, la pérdida de pujanza y de influencia experimentada por el paradigma de la historia social, a la que no es ajena la creciente reconsideración crítica a que éste se ha visto sometido, desde diversos ángulos teóricos y con propósitos diferentes. En la década de 1970, dicho paradigma se encontraba en pleno apogeo, era abrazado por una parte significativa de la profesión histórica y, sobre todo, aparecía como el punto de destino hacia el que se dirigía la disciplina histórica como tal. La historia tradicional, contra la que los historiadores sociales se habían rebelado, continuaba retrocediendo y, aunque aún se enseñoreaba de amplios grupos de historiadores y de muchos departamentos universitarios, se daba por sentado que estaba destinada inexorablemente a ser reemplazada por la historia social. Como escribía eufóricamente Eric Hobsbawm al despuntar esa década, «corren buenos tiempos para el historiador social»¹. En el caso de España, que se había incorporado con cierto retraso a la transición historiográfica hacia la historia social, esa pujanza y esa euforia se mantuvieron incluso durante los años ochenta.

¹ HOBSBAWM, E.: «De la historia social a la historia de la sociedad», *Historia Social*, 10 (1991), p. 25 [Publicado originalmente en *Daedalus*, 100 (1971)].

Desde entonces, sin embargo, son muchas las cosas que han cambiado, tanto en el panorama historiográfico general como en la situación de la historia social en particular. Por lo que a esta última respecta, el cambio primordial que se ha producido es que el clima de confianza reinante con anterioridad dio paso gradualmente a un clima de creciente insatisfacción y a la consiguiente revisión crítica de su modelo explicativo. Incluso aunque se continuara considerando a dicho modelo, asentado sobre la noción de causalidad social, como esencialmente válido, crecía el círculo de historiadores que propugnaba una reformulación del mismo que concediera mayor relevancia al papel de la cultura y a la libertad de acción de los sujetos históricos. Por supuesto, este movimiento de reformulación del paradigma de la historia social en un sentido culturalista y de rehabilitación de la acción individual había comenzado mucho antes de que Hobsbawm estampara sus palabras, y al mismo habría que adscribir a destacados historiadores, como Edward P. Thompson. Pero será a partir de la década de 1970 cuando dicho movimiento se haga más intenso y perceptible y comience a rendir abundantes frutos en el terreno de la investigación. Su resultado será la gestación de la llamada nueva historia cultural y la aparición de modalidades inéditas de indagación histórica como la microhistoria o la historia de la vida cotidiana alemana (*Alltagsgeschichte*). Este movimiento de renovación de la historia social mediante la búsqueda de suplementos teóricos y temáticos que permitieran incrementar la capacidad explicativa del paradigma original y subsanar las anomalías observadas en él ha continuado hasta hoy y constituye uno de los principales componentes del panorama historiográfico actual.

La reconsideración crítica de la historia social no ha quedado limitada, sin embargo, durante estos años, a esa reformulación culturalista y subjetivista. Además del movimiento de renovación interna de la historia social, otros dos personajes, de signo bien distinto, han concurrido al escenario historiográfico y se han afincado en él. El primero de ellos ha sido el renacimiento de la historia tradicional; el segundo, el denominado *giro lingüístico*. Ambos tienen en común que niegan los supuestos teóricos básicos sobre los que se asienta la historia social, aunque las alternativas que uno y otro proponen son de naturaleza completamente diferente. Uno de los efectos que ha tenido la pérdida de confianza en el modelo causalista social clásico y el consiguiente clima de discusión interna reinante entre los historiado-

res sociales es que ha acabado por alentar una revitalización de la historia tradicional. Al fin y al cabo, la renovación de la historia social ha consistido, como he indicado, en una rehabilitación de la acción individual y en la consiguiente recuperación de los métodos de la investigación interpretativa o comprensiva (orientada a la reconstrucción del pensamiento y las motivaciones de los actores históricos) característicos de esa historia tradicional. No resulta sorprendente, entonces, que los historiadores tradicionales no sólo hayan aprovechado las incertidumbres internas y la pérdida de pujanza de la historia social para tratar de recuperar el terreno perdido durante las décadas precedentes, sino que se hayan visto reforzados en sus convicciones teóricas por esa rehabilitación de la autonomía individual y del poder causal de las ideas. Es esto lo que explica que el denominado *revisio-**nismo* se haya fortalecido y expandido y represente hoy uno de los desafíos primordiales de la historia social, en cualquiera de sus modalidades.

El concepto de causalidad social ha sido desafiado, asimismo, por quienes consideran que la conciencia y las acciones de los actores históricos no son ni el reflejo subjetivo de las condiciones sociales de existencia ni, tampoco, la expresión de una racionalidad natural o una intencionalidad individual autónoma, sino que son el resultado de la aprehensión significativa de la realidad mediante las categorías lingüísticas disponibles. Categorías que son entendidas como la encarnación de una cierta concepción general del mundo culturalmente establecida y que constituyen una entidad de naturaleza específica e históricamente cambiante que no puede ser reducida ni a la condición de representación de la realidad ni a la de creación intelectual de los individuos. De hecho, arguyen los partidarios del denominado giro lingüístico, las propias categorías de realidad social objetiva y de individuo racional no son meras designaciones de entidades reales, sino formas históricas de concebir y construir significativamente a los seres humanos y a sus relaciones de interdependencia. De todo lo cual se seguiría que la investigación histórica habría de conceder una atención prioritaria a los efectos que la mediación de esas categorías lingüísticas tiene sobre la práctica de los actores históricos.

Estas son las principales tendencias presentes actualmente en el seno de la disciplina histórica y las principales fuerzas teóricas que contienden en la arena del debate historiográfico. Una historia social que prosigue con su búsqueda de suplementos teóricos y temáticos,

una historia revisionista revigorizada por el declive del causalismo social y una historia postsocial (y postindividual) circunscrita a pequeños círculos profesionales y cuyo futuro es aún incierto. Bien sea adhiriéndose u oponiéndose a alguna de estas tendencias, bien sea tratando de combinarlas de diversas maneras, se podría decir que, en el momento actual, todo historiador se encuentra inscrito dentro del espacio geométrico del que las posturas teóricas enunciadas constituyen sus ángulos. Lo característico de la situación actual de la disciplina histórica, por tanto, es que la historia social ya no es el único foco del debate historiográfico, pues éste se ha diversificado enormemente y se ha hecho mucho más complejo y multiforme. Es en este sentido en el que se puede afirmar que nos encontramos *más allá de la historia social*. No, desde luego, en el sentido de que ésta haya perdido toda su vigencia e influencia (lo cual parece lejos de suceder), sino en el sentido de que ya no es la única que establece los términos, define los límites conceptuales y marca las pautas de la reflexión y la discusión historiográficas.

Lo que tienen en común los artículos incluidos en el presente *dossier* es que se inscriben plenamente dentro de esta nueva situación historiográfica. Por encima de la diversidad de sus enfoques teóricos y de sus conclusiones, todos los autores reconocen explícitamente la existencia de nuevos interrogantes, incertidumbres y controversias y los toman en consideración en sus análisis, en su argumentación y en la elaboración, en su caso, de sus propuestas. El objetivo del *dossier* no es, pues, otro que el de ofrecer una muestra significativa del actual debate historiográfico y de los temas, inquietudes y respuestas presentes en él. Para ello se ha elegido a un grupo de historiadores que no sólo se encuentran entre los pioneros y participantes más activos de dicho debate, sino que, además, se han esforzado particularmente, en sus respectivos campos de estudio, por llevar los nuevos enfoques teóricos al terreno de la investigación. La vigencia de la historia social, la impronta y las limitaciones de la historia cultural, el movimiento de retorno a la autonomía del sujeto y el papel del lenguaje en la configuración de los procesos históricos son las cuestiones que, en primer plano o latiendo en su trasfondo, atraviesan la totalidad de los artículos reunidos. El interés de éstos reside, por tanto, en que más allá de las posturas adoptadas por cada autor, contribuyen a renovar y actualizar los términos de la discusión y, con ello, a forjar nuevas herra-

mientas conceptuales y analíticas para el estudio de la interacción humana y del cambio histórico.

El artículo de Gabrielle M. Spiegel presenta y discute críticamente algunas de esas tendencias y posturas teóricas que forman parte de la actual situación historiográfica y que son una secuela de la quiebra del consenso en torno a la historia social clásica. Tomando como hilo conductor las diferentes reacciones que se han producido frente al giro lingüístico, la autora cartografía los territorios de la nueva historia cultural, de la vuelta a la acción individual propiciada por el revisionismo y de las nuevas corrientes disciplinares que ponen el acento en las prácticas de los sujetos y, por supuesto, ofrece una caracterización detallada del propio giro lingüístico.

Las contribuciones de William H. Sewell y de Patrick Joyce se inscriben, claramente, dentro del movimiento de búsqueda de suplementos teóricos que permitan superar las limitaciones de la historia social, constituyendo, en buena medida, una prolongación del camino emprendido en su momento por los nuevos historiadores culturales. En el caso de Sewell, esta búsqueda se asienta sobre la convicción de que es preciso preservar el postulado básico de que la realidad material impone restricciones objetivas a la práctica significativa de los actores históricos. Pero, a la vez, el autor considera que es preciso reformular la noción de lo social mediante la adopción de algunas de las premisas del giro lingüístico, de modo que la investigación histórica pueda dar cuenta de la naturaleza a la vez material y construida de los contextos sociales. También Joyce piensa, por su parte, que es preciso revisar y expandir el marco teórico heredado de la historia social. En primer lugar, reconsiderando la dicotomía entre sociedad y cultura y redefiniendo lo social como proceso, más que como estructura. Pero, sobre todo, en segundo lugar, ampliando el campo de la investigación histórica para incorporar el estudio de la materialidad, en tanto que nexo entre lo humano y lo no humano, y del papel de la cultura material en la configuración de las prácticas y relaciones humanas. Es decir, adoptando lo que él denomina como un «giro material».

Keith Michael Baker y Joan W. Scott son, por el contrario, historiadores que, desde hace tiempo, se han mostrado abiertamente críticos con la historia social y han propugnado la adopción de una perspectiva teórica distinta, basada en una noción de lenguaje como factor articulador de los significados, las identidades y las prácticas. En el presente artículo, Baker propone la adopción del concepto de

cultura política, entendida como una entidad de naturaleza lingüística, como cimienta conceptual de una explicación de los procesos históricos —y, en particular, de la Revolución Francesa— que reemplace a la explicación social o materialista. Aunque en esa ocasión (y, que yo sepa, por vez primera) Baker acaba asumiendo algunas de las críticas que le ha dirigido Sewell y aceptando el postulado de éste de que es necesario prestar mayor atención a la dimensión social de la acción humana. En cuanto al artículo de Scott, constituye un nuevo eslabón de su largo y meditado proyecto de reconstrucción conceptual del campo de los estudios históricos. Tras sus influyentes contribuciones previas sobre los conceptos de género y de experiencia², la autora realiza aquí una reconstrucción conceptual similar del concepto de *identidad*. Su tesis primordial al respecto es que las identidades no son entidades naturales, objetivas o sociales que preexisten a su invocación, sino entidades que se constituyen como tales en el proceso mismo de su invocación. Esta tesis es aplicable a la formación de las identidades femeninas (en las que la autora centra su análisis), pero también, según ella, a cualquier otra forma de identidad, incluida la identidad de clase, sujeto social por excelencia y concepto analítico central de la historia social.

El *dossier* se completa con dos artículos —el primero de Mary Poovey y el segundo de Miguel Ángel Cabrera y Álvaro Santana Acuña— que tienen que ver con otro de los capítulos del proceso de reconsideración crítica del paradigma de la historia social, el concerniente a la genealogía histórica de lo social. Un asunto cuya relevancia ha crecido en los últimos años y al que han prestado atención también otros de los autores incluidos en el *dossier*, como Joyce y, más recientemente, Sewell³. Poovey realiza un recorrido histórico por la genealogía de la categoría de sociedad, valiéndose, para ello, como herra-

² Me refiero a SCOTT, J. W.: «Gender: a Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1053-1075 [«El género: una categoría para el análisis histórico», en AMELANG, J. S., y NASH, M. (eds.): *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56], y «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, 17 (1991), pp. 773-797 [«La experiencia como prueba», en CARBONELL, N., y TORRAS, M. (eds.): *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999, pp. 77-112].

³ JOYCE, P.: «Introduction», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, pp. 10-12, y SEWELL Jr., W. H.: *Logics of history. Social Theory and Social Transformation*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2005, pp. 321-328.

mienta analítica, del concepto de Charles Taylor de «imaginario social moderno». Basándose igualmente en dicho concepto y en la multitud de trabajos sobre el tema aparecidos en los últimos tiempos, Cabrera y Santana Acuña tratan de realizar una primera evaluación de las implicaciones historiográficas que se derivan de la historia de lo social. Pues si, como ésta sugiere, el concepto de *sociedad* no nació de una operación de descubrimiento de un fenómeno objetivo, sino que fue el resultado de la reconceptualización de la interacción humana propiciada por el ascenso de la modernidad occidental, entonces ciertamente habría que revisar en profundidad los supuestos explicativos de la historia social.

* * *

La confección de este *dossier* ha sido posible gracias a la generosidad intelectual y personal de los autores incluidos en él. Deseo expresar mi gratitud, por su colaboración y ayuda, a Keith M. Baker, Patrick Joyce, William H. Sewell Jr. y Gabrielle M. Spiegel. Asimismo, agradezco a Joan W. Scott el permiso concedido para publicar su artículo.

*La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico **

Gabrielle M. Spiegel
Johns Hopkins University

Resumen: Este artículo examina algunas de las tendencias historiográficas surgidas del debate en torno al denominado giro lingüístico. Se trata de tendencias que toman en consideración las aportaciones e implicaciones de éste, pero que intentan ir más allá de sus formulaciones. Una de las principales consecuencias de ello ha sido el surgimiento de una «teoría de la práctica», centrada en las cuestiones de la acción humana, la experiencia y el papel de los sujetos, que aparece como uno de los posibles paradigmas alternativos de interpretación histórica.

Palabras clave: historia de la práctica, giro lingüístico, historia cultural, retorno del sujeto.

Abstract: This article examines the development of new historiographical trends in History after the linguistic turn. Although they take into consideration the insights and implications of the linguistic turn, they also seek to move beyond its initial theorization and influence. «Practice theory» is here analyzed as a post-linguistic turn alternative, insofar as it is explicitly concerned with current redefinitions of key theoretical issues such as agency, experience, and actors among practicing historians.

Keywords: practice history, linguistic turn, cultural history, actors.

* Este artículo es una versión abreviada de la «Introduction» escrita por la autora para SPIEGEL, G. M. (ed.): *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, Nueva York y Londres, Routledge, 2005, pp. 1-31. Traducido por Mónica Granell (Universitat de València).

El subtítulo de este ensayo, «nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico», pretende hacer referencia al pensamiento histórico que opera dentro del marco del giro lingüístico pero que intenta ir más allá de su formulación y recepción iniciales. Los autores aquí considerados representan una gama de respuestas a la «historiografía del giro lingüístico» y a las cuestiones clave encarnadas en ella. Se trata de respuestas que pretenden repensar la concepción que historiadores e historiadoras tienen de su práctica de un modo que reconozca los postulados del enfoque lingüístico en el estudio de la sociedad y la cultura, pero que también revise dichos postulados desde la perspectiva de un enfoque más amplio de las cuestiones relativas a la constante transformación experimentada por la sociedad en sus esferas tanto material como conceptual. Tal pretensión lleva inevitablemente a un primer plano la cuestión del agente individual, de las acciones históricas y de los constreñimientos estructurales que hacen posible y a la vez limitan la experiencia, en torno a lo cual gira actualmente gran parte del debate. En el fondo, la cuestión gira en torno a qué creemos que es la historia y cómo ésta ocurre.

Debe señalarse que los autores discutidos aquí representan sólo una muestra de los historiadores expresamente interesados en estas cuestiones, extraída en gran parte (por razones que quedarán claras) de entre los historiadores sociales y los antropólogos y sociólogos sobre cuya obra se basan. De esta discusión se omiten muchas formas de investigación histórica (feminista, poscolonial, transnacional y estudios de género) que fueron y continúan siendo igualmente importantes, si no más, pero cuyo tratamiento de las cuestiones teóricas es más bien diferente al del grupo de que aquí me ocupo.

Los antecedentes

Veinticinco años después de la adopción del «giro lingüístico», existe un sentimiento creciente de insatisfacción por la forma excesivamente sistemática en que éste concibe el funcionamiento del lenguaje en el terreno de los comportamientos humanos de todo tipo. Tal como fue entendido en un principio, el «giro lingüístico» suponía la adopción de la noción de que el lenguaje es el agente constitutivo de la conciencia humana y de la producción social de significado y de que nuestra comprensión del mundo, tanto el pasado como el presente, tiene lugar sólo a través de la lente de las percepciones precodificadas del lenguaje.

Supuesta en esta visión del lenguaje estaba la concepción específicamente saussuriana del lenguaje como un sistema semiótico «de diferencias sin términos positivos», que construye el mundo según sus propias reglas de significación. De ahí que la idea de que existe un universo objetivo, independiente del discurso y universalmente comprensible por encima de la pertenencia a un sistema dado de lenguaje, se considere una ilusión. En la medida en que la visión semiótica del lenguaje de Saussure está en la base del giro lingüístico, es justo decir que el «desafío semiótico» que ésta planteó a la historiografía ha sido afrontado y asimilado y, lo que es más importante, está sufriendo actualmente un proceso de alteración. Al menos con respecto a la forma en que quienes aceptan su premisa básica de la construcción social/lingüística del mundo conciben su relevancia y su papel en la comprensión del pasado, entendido tanto como objeto de estudio y como objeto de práctica. Así pues, es preciso examinar el estado actual del debate sobre el «giro lingüístico» a través de una serie de historiadores que intentan incorporar algunos de sus principios más importantes y, a la vez, recrearlos de una forma que sea más compatible con el interés tradicional de los historiadores por el papel de los actores históricos en la configuración de los mundos que heredan, habitan y conforman.

Un cambio notable en los últimos años es que los historiadores sociales han asumido un papel destacado en el debate. Lo que contrasta con los años setenta, cuando quienes participaban más directamente en la importación de la «teoría francesa», ampliamente entendida, tendían a basarse en los teóricos literarios y a centrar su reflexión en el impacto inmediato de la semiótica en la transformación de campos como la historia intelectual y, por último, la historia cultural. En las páginas que siguen, por tanto, nos ocuparemos principalmente, aunque no exclusivamente, de la revisión de la historia social y cultural que está teniendo lugar en respuesta tanto a la adopción como al retroceso de las posiciones mantenidas en el momento de apogeo de la historiografía del «giro lingüístico». Para entender la dinámica de esta estrategia adaptacionista, es importante conocer antes la imagen, polémica, del posestructuralismo, pues fue una versión particular de éste la que estableció los términos iniciales del debate, aunque esa visión no implicara necesariamente la interpretación más correcta de Saussure, Foucault, Barthes, Lyotard, Derrida y otros representantes del movimiento que llegó a ser conocido, de manera general, como posmodernismo.

Historia y semiótica

En los acalorados debates que tuvieron lugar entre los historiadores a lo largo de los años setenta y ochenta y que siguieron en los noventa, el «giro lingüístico» tendía a ser presentado en una versión excesivamente estructuralista, a pesar de que entró en la Academia disfrazado de posestructuralismo y, por tanto, como una continuación y a la vez una crítica de los rasgos fundamentales de la lingüística de Saussure. De modo que los historiadores que defendían una visión semiótica de la cultura y de la sociedad tendían a poner el acento en el funcionamiento impersonal de los códigos semióticos como prefigurantes y, por tanto, constitutivos de la «realidad». Asimismo, tendían a citar sin cesar la afirmación de Derrida de que el posestructuralismo marcaba el momento «en el que el lenguaje invade la problemática universal y todo se convierte en discurso», así como a repetir incluso con mayor fervor su máxima lapidaria de que «il n'y a pas dehors texte» (no hay nada fuera del texto), una frase que Derrida insiste en que fue universalmente malinterpretada¹.

Al centrarse en una concepción específicamente saussuriana del lenguaje (*langue*) como una estructura autónoma, diferente de su realización en el habla (*parole*), los historiadores que adoptaron un modelo semiótico argumentaban que el lenguaje no era sólo un medio de comunicación, sino una estructura de relaciones objetivas que constituía la condición de posibilidad tanto de la producción como del desciframiento del discurso. La prioridad analítica del lenguaje sobre el habla, de la *langue* sobre la *parole*, significaba que los fenómenos «discursivos», «literarios», «simbólicos», «culturales» y, de hecho, «sociales» tenían que ser descifrados por referencia al código lingüístico subyacente de una sociedad dada, un código compuesto de una estructura de signos cuya relación entre ellos es «arbitraria», en el sentido de que está basada en valores diferenciales más que referenciales². Toda práctica cultural, todo discurso, toda forma de acti-

¹ DERRIDA, J.: «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences», en *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass, Chicago, 1978, p. 280 (*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).

² Para una discusión completa de este aspecto de la lingüística de Saussure, véase BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice*, trad. de Richard Nice, Cambridge, 1977, pp. 22 y ss. (*El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).

vidad, literaria o social, simplemente «ejecuta» las propiedades gobernadas por el código del modelo lingüístico, y han de ser comprendidos en los términos de éste, más que en relación con las funciones que llevan a cabo los actos de habla, los hechos o las prácticas. Además, dado que la *langue* en su totalidad se considera una estructura de reglas o códigos, más que una práctica realizada, ésta gobierna, sin que ellos lo sepan, a quienes la habitan, de modo que toda práctica es conformada por amplias estructuras inconscientes que tienen efectos sobre la conducta, pero que no contribuyen a la comprensión que el agente individual tiene de ésta ³.

Una inferencia común entre los historiadores que tienen reservas con respecto al giro lingüístico fue, como John Toews sostuvo en un artículo sumamente influyente, que «la creación de significados es impersonal y opera a espaldas de unos usuarios del lenguaje cuyas acciones lingüísticas pueden simplemente ejemplificar, pero no controlar, las reglas y procedimientos de los lenguajes que habitan» ⁴. En ese sentido, la objetividad del modelo lingüístico en un esquema saussuriano continúa siendo esencialmente virtual, aunque, paradójicamente, es hipostasiado por la prioridad y el realismo analíticos que se atribuye a la estructura. Las «estructuras», en un vocabulario estructuralista, tienden, como William Sewell se ha quejado, «a asumir un determinismo causal demasiado rígido de la vida social [...] mientras los acontecimientos o procesos sociales que ellas estructuran tienden a ser vistos como secundarios y superficiales». Las estructuras aparecen «como insensibles a la acción humana, con existencia aparte, pero, sin embargo, determinando la forma esencial de las luchas y transacciones motivadas que constituyen la superficie experimentada de la vida social». Una ciencia social que se base en una noción de estructura, sostiene Sewell, «tiende a reducir a los actores a autómatas inteligentemente programados» ⁵. El estructuralismo, en general, sea lingüístico como en el caso de Saussure, antropológico como en el

³ Este último aspecto ha sido señalado por RECKWITZ, A.: «Toward a Theory of Social Practices: a Development in Culturalist Theorizing», *European Journal of Social Theory*, 5, 2 (2002), p. 254.

⁴ TOEWS, J.: «Intellectual History after the Linguistic Turn: the Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *American Historical Review*, 92 (1987), p. 882.

⁵ SEWELL JR., W. H.: «A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation», *American Journal of Sociology*, 98 (1992), p. 2.

de Claude Lévi-Strauss o sociológico como en los primeros trabajos de Pierre Bourdieu, privilegia el funcionamiento oculto e inconsciente de las estructuras sincrónicas con respecto a la actividad individual consciente e intencionada. Al poner el acento en la naturaleza estructural y sistemática del modelo lingüístico subyacente, los historiadores defensores del giro lingüístico proclamaban que la condición discursiva era un conjunto de lenguajes disponibles, guiones preordenados y códigos semióticos que creaban no sólo la condición de posibilidad de todo pensamiento y toda conducta, sino que operaban también como mecanismos determinantes de producción de éstos ⁶.

El giro cultural

El impulso estructuralista en esta fase inicial del giro lingüístico se vio favorecido por la manera en que permitió a los historiadores culturales liberarse del paradigma de la historia social, predominante en el conjunto de la profesión histórica desde los años treinta ⁷. La orientación fundamental de la historia social, tal como había emergido en

⁶ Seguramente, siempre fue posible otra interpretación de Saussure, una interpretación que pusiera el acento en el lenguaje no sólo como un sistema diferencial (es decir, no referencial) de significado, sino que insistiera además en el salto entre potencial y práctica (*langue y parole*), y que, como señala Elisabeth Ermath, viera los sistemas lingüísticos como siempre incompletos e incapaces, mientras fueran lenguajes vivos, de llegar a ser «totalizados», dado que siempre son posibles nuevas especificaciones. Para Ermath, existe un «salto» importante entre, por una parte, las capacidades potenciales de un código semiótico dado y, por otra, cualquier especificación particular del mismo. De hecho, la deconstrucción y la mayoría de las formas de posestructuralismo se centraron, precisamente, en esta «suplementariedad» del lenguaje, en su naturaleza no totalizable, indeterminada, ambigua, discontinua y heterodoxa. Sin embargo, esto no impidió que los historiadores pusieran el acento en los aspectos estructurales, y *estructurantes*, del lenguaje. [Véase ERMATH, E.: «Agency in the Discursive Condition», *History and Theory*, 40 (2001), p. 43]. Esta visión de la teoría semiótica solía ir unida al hecho de que el teórico francés que más influía sobre los *historiadores* era el primer Foucault (es decir, el Foucault arqueológico o pregenealógico).

⁷ Para una visión general de esta evolución, véase ROSS, D.: «The New and the Newer Histories: Social Theory and Historiography in an American Key», en MOHLO, A., y WORD, G. S. (eds.): *Imagined Histories: Americans Interpret the Past*, Princeton, 1998, pp. 85-106. También CABRERA, M. A.: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 2001. Quisiera agradecer al autor que me permitiera leer una copia de su libro cuando todavía era un manuscrito.

las diversas escuelas de la historia marxista (Inglaterra), la historiografía *annaliste* (Francia) o la Nueva Historia en los Estados Unidos (nacida en los años treinta y revivida con fuerza en los sesenta), derivaba de los modelos de la ciencia social que concebían a la sociedad como una estructura objetiva de relaciones de las que el pensamiento y la actividad individuales eran su expresión no mediada, subjetiva. Las fuerzas causales primordiales de la historia residían, así, en las profundas estructuras sociales de *longue durée* (en el caso francés, vistas como virtualmente inmóviles, como ocurre en los trabajos de Fernand Braudel). La cultura, aunque no necesariamente un epifenómeno o «superestructura» en el sentido marxista, era vista, sin embargo, como un elemento secundario, como la realización subjetiva de los intereses e identidades subyacentes, generados, en primera instancia, por las condiciones y necesidades del ser social.

Pero el descontento con el modelo clásico de la historia social creció a medida que se acumulaban las anomalías, es decir, las dificultades nacidas de la incapacidad para establecer una correspondencia clara entre, por un lado, las conductas individuales e incluso de clase social y las expresiones culturales y, por otro, las estructuras objetivas que en teoría las producían⁸. Cada vez más, como explicaba Roger Chartier, un pionero de la historia cultural en Francia,

«el trabajo en historia ha mostrado que es imposible caracterizar los temas, objetos y prácticas culturales en términos inmediatamente sociológicos y, además, que su distribución y sus usos en una sociedad dada no se organizan necesariamente según divisiones sociales previas, identificadas a partir de diferencias de estatus y de fortuna»⁹.

Al mismo tiempo, los marxistas británicos, y, sobre todo, E. P. Thompson, venían expresando una insatisfacción similar con respecto a la explicación en exceso determinista procedente de la teoría social. Su respuesta fue la de elaborar el concepto de «experiencia»,

⁸ Para una exposición precisa sobre esta cuestión, véase CABRERA, M. A.: «Linguistic Approach or Return to Subjectivism? In Search of an Alternative to Social History», *Social History*, 24 (1991), pp. 75 y ss.

⁹ CHARTIER, R.: «The World as Representation», en REVEL, J., y HUNT, L. (eds.): *Histories. French Constructions of the Past*, vol. I, *Postwar French thought*, trad. de Arthur Goldhammer et al. Nueva York, 1995, pp. 548-549 («El mundo como representación», en CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 50).

entendida como el dominio en el que, como proclamaba Thompson, «la estructura se transforma en proceso y el sujeto reingresa en la historia»¹⁰, no simplemente como una expresión de fuerzas más grandes, sino como un agente consciente que interpreta su vida en términos de normas culturales, tradiciones, valores y sentimientos morales y familiares y creencias religiosas. De esta manera, la «experiencia» emergió en el trabajo de Thompson como una categoría intermedia, como el lugar en que las fuerzas e intereses sociales eran interpretados y manejados, tanto de una manera voluntaria como normativa, para producir una forma amplia de conciencia social (de clase, en su caso) creada por los propios actores sociales. Pero en la medida en que Thompson y otros permanecieron fieles a la premisa original de la historia social (que la vida social está gobernada, en su base, por circunstancias no elegidas por los hombres), preservaron el lado material u «objetivo» de la determinación social y dejaron intacta la distinción de la historia social entre lo objetivo y lo subjetivo, en la que el vector fundamental de la explicación causal va de la sociedad a la conciencia. O como el propio Thompson decía: «La experiencia [...] ha sido generada, en última instancia, en la “vida material”, ha sido estructurada por la clase, y de ahí que el “ser social” haya determinado la “conciencia social”»¹¹.

El «giro lingüístico», basado en la semiótica de Saussure, abordó los problemas que se habían acumulado en la práctica de la historia social delimitando, como hemos visto, un espacio de verdadera autonomía para la cultura, en tanto que mecanismo autónomo y no referencial de construcción social que precede al mundo y que lo hace inteligible construyéndolo mediante sus propias reglas de significación. Como consecuencia, la historia cultural emergió como un campo que intentaba superar la división entre sociedad y cultura, evitar el determinismo social que se derivaba del modelo causal mecanicista y de la metodología funcionalista utilizados en ciencias sociales y presentar a la cultura como una esfera autónoma en la que lo que está en juego no es la lucha por los intereses individuales o de clase, sino la creación de

¹⁰ THOMPSON, E. P.: «The Poverty of Theory», en *The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, 1978, p. 362 (*Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981).

¹¹ *Ibid.*, p. 363. Un equivalente de esta evolución en Francia se puede encontrar en el surgimiento del estudio de las *mentalités*, que alcanzó relevancia, brevemente, en los años sesenta en la obra de Le Goff y otros y que, como su homólogo inglés, conservó los perfiles básicos del paradigma de la historia social y, por tanto, su inherente (y problemático) mecanismo de causalidad social.

dominios de significado. En este propósito, los historiadores culturales se vieron enormemente influidos (de una forma suficientemente conocida como para que tengamos que exponerlo aquí) por el auge de la antropología simbólica y, en particular, por la adopción del concepto de cultura de Clifford Geertz como «un sistema interrelacionado de signos semióticamente interpretables»¹², cuyo objetivo era más expresivo que instrumental, y por la aplicación de su «analogía del texto» al análisis e interpretación del comportamiento social. En la década de los ochenta, la atención creciente prestada al lenguaje y a las estructuras discursivas pusieron en cuestión el modelo causal de la vieja historia social y tendieron a sustituirlo por los modelos discursivos de la cultura que pretendían demostrar, con la ayuda de la lingüística saussuriana, el carácter culturalmente (es decir, lingüísticamente) construido de la sociedad y de la experiencia que los individuos tienen del mundo. Este cambio fue tan profundo, que llevó a un historiador social como Geoff Eley a preguntarse «si el mundo entero es un texto».

La crítica revisionista

La insatisfacción actual con respecto al «giro lingüístico» se debe sobre todo a su concepción excesivamente sistemática del funcionamiento del lenguaje. Richard Biernacki, por ejemplo, ha criticado lo que él llama sus premisas «formalizantes» y «esencializantes», heredadas del pasado y nunca adecuadamente superadas. Para explicar la «premisa formalizante», Biernacki hace referencia al concepto estructuralista de que «el significado es generado por las relaciones sincrónicas entre signos en un sistema de signos», lo que exige que los investigadores interesados en el significado cultural tengan que «aislar los contrastes y las relaciones sistemáticas entre los signos empleados en una comunidad semiótica»¹³. Y, por tanto, realizar un análisis formal de la totalidad del sistema semiótico que comprende la arquitectura o estructura de una cultura. Implícita en este enfoque está la creencia

¹² GEERTZ, C.: «Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, p. 14 («Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 27).

¹³ BIERNACKI, R.: «Language and the Shift From Signs to Practices in Cultural Inquiry», *History and Theory*, 30 (2000), p. 292.

de que la cultura posee una coherencia última, si no en el ámbito de la práctica, sí en el nivel de la *langue*.

Además, sostiene Biernacki, la teoría de la cultura como sistema de signos conduce inexorablemente al segundo de los principales supuestos que han impregnado la investigación histórica en los años ochenta, a saber, una «premisa esencializante», atribuible a la manera en que «los investigadores culturales entendieron, erróneamente, los conceptos de “signo” y “lectura de signos” como partes del decorado natural del mundo, más que como “modos de ver” generados históricamente»¹⁴. Paradójicamente, el paradigma del sistema de signos se convirtió en la única excepción a la regla de que todos los conceptos (incluidos los de los historiadores) surgen por convención, son arbitrarios e históricos y no tienen un origen natural. De modo que al sustituir la creencia de los historiadores sociales en la irreducibilidad de la experiencia por la irreducibilidad de la cultura, ésta fue también naturalizada, pese a las repetidas afirmaciones en sentido contrario.

Los actuales esfuerzos por modificar los postulados básicos del posestructuralismo se han concentrado en aquellos temas que fueron objeto de una discusión más acalorada durante el ascenso de la «fase lingüística» del giro posmoderno. Actualmente, está en marcha un amplio movimiento de revisión, centrado en los conceptos clave, o términos maestros, en torno a los cuales se ha desarrollado el debate: discurso, sujeto, acción, práctica y experiencia, en suma, en torno al significado y la cultura como fenómenos históricos. De modo que, como algunos historiadores en Francia, Inglaterra y Norteamérica han empezado a destacar, al «giro lingüístico» en ciencias sociales le está sucediendo un «giro histórico»¹⁵, aunque el significado de esta expresión sigue sin estar claro. Para entender su posible importancia, será útil centrarse en la serie de términos clave que sirven como vehículos al actual movimiento de revisión.

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ Para Francia, véase LEPETIT, B. (ed.): *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, 1995; para los Estados Unidos, véase ROSS, D.: «The New and Newer Histories», *op. cit.*, así como McDONALD, T. J. (ed.): *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996. Para Gran Bretaña, véase, entre otros muchos, JONES, G. S.: «The Determinist Fix: Some Obstacles to the Further Development of the Linguistic Approach to History in the 1990s», *History Workshop Journal*, 42 (1996), pp. 19-35.

Discurso

Para empezar, existe una concepción más matizada y mucho más amplia del discurso como un campo de prácticas que excede lo lingüístico y que toma en cuenta fenómenos complejos como las «instituciones», los «acontecimientos políticos», las «actividades económicas» y otros, es decir, campos de actividad humana tradicionalmente concebidos como situados más allá o fuera de la esfera discursiva. Esta concepción más amplia del discurso, desde luego, estaba ya presente en Foucault, especialmente si tenemos en cuenta la forma en que su interpretación del «discurso» y de las «estructuras discursivas» cambió a lo largo de su obra. En su obra inicial, Foucault tendía a centrarse en vastas estructuras discursivas, o *epistemes*, compuestas de «códigos de cultura [fundamentales] [...] que establecen para cada hombre el orden empírico con el que tendrá que vérselas». Tales códigos formaban las «rejillas mentales» mediante las cuales las personas procesaban información y vivían de ese modo sus vidas, haciendo de la percepción individual un efecto de «la mirada ya codificada»¹⁶. A partir de mediados de los setenta, la orientación «genealógica» de Foucault¹⁷, así como su elaboración de la noción de conocimiento/poder, puso un mayor acento en las prácticas materiales e institucionales y en las tecnologías de conocimiento que subyacen a sustentan y/o cuestionan las formaciones discursivas, ellas mismas múltiples y en continuo proceso de cambio. Este cambio de enfoque fue especialmente pronunciado en sus ensayos últimos sobre la gubernamentalidad. El Estado, la prisión, la clínica, la sociedad, el sexo y el «alma» son producidos por tecnologías particulares de conocimiento (son las «objetivizaciones» a que los regímenes discursivos dan lugar) y de este modo ellas mismas son discursos¹⁸. En ese sentido, el uso que Foucault hacía del término discurso en su última etapa no debe ser con-

¹⁶ FOUCAULT, M.: *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, 1973, p. xxi (*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968).

¹⁷ Sobre la etapa genealógica de Foucault, véase mi artículo SPIEGEL, G. M.: «Foucault and the Problem of Genealogy», *The Medieval History Journal*, 4, 1 (2001), pp. 1-14.

¹⁸ Sobre este aspecto de Foucault, véase O'BRIAN, P.: «Michael Foucault's History of Culture», en BONNELL, V. E., y HUNT, L. (eds.): *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999, pp. 35 y ss.

fundido, como ha señalado Nicholas Dirks, con «lenguaje» o textualidad (de hecho, es definido de una forma que lo distingue claramente del lenguaje). El discurso tiene que ver, más bien, «con las condiciones bajo las que el mundo se presenta a sí mismo como real, con la forma en que las instituciones y prácticas históricas se convierten en regímenes de verdad y de posibilidad misma»¹⁹. Y dado que el discurso, entendido de este modo, es sinónimo de conocimiento, que es a su vez inseparable del poder, no está al margen de o es analíticamente previo a sus encarnaciones sociales (como ocurre con la *langue* de Saussure), sino que se dispersa a través del conjunto de las prácticas sociales, institucionales y materiales de una sociedad. El discurso, así, asume el lugar de una esfera social específica que implica estructuras de dominación y sistemas de poder que operan según sus diversas «lógicas» internas y dentro de los cuales se encarnan prácticas de todo tipo.

Desde esta perspectiva, los trabajos recientes sobre el «discurso» han *redescubierto* y puesto de nuevo el acento, en cierto sentido, en la manera en que el discurso está vinculado a las instituciones y prácticas sociales y, de igual forma, han insistido en que toda sociedad se constituye a través de una multiplicidad de sistemas de significado (discursos) dinámicos, fluidos y siempre cambiantes que crean regímenes de racionalidad práctica y de acción, así como regímenes de «verdad»²⁰. Cuando el discurso es entendido en este sentido más amplio, la cuestión de la práctica y, por tanto, del yo y de la acción se sitúa de nuevo en primer plano.

Yo, subjetividad y acción

Como señalaba hace poco William Reddy, «un coro de insatisfacción se ha elevado en contra del “giro lingüístico” y “acción” se ha convertido en el término que apunta a la carencia fundamental de las

¹⁹ DIRKS, N. B.: «Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories», en McDONALD, T. J. (ed.): *The Historic Turn in the Human Sciences*, *op. cit.*, p. 34.

²⁰ Véase CABRERA, M. A.: «On Language, Culture, and Social Action», *History and Theory*, 40 (2001), pp. 82-100, y TOEWS, J. E.: «Intellectual History after the Linguistic Turn», *op. cit.*, p. 890. Véase también la reciente colección de artículos editados por Patrick Joyce, la mayoría de los cuales va en esta dirección: JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002.

recientes teorías lingüísticas»²¹. La insatisfacción está provocada por la interpretación sumamente estructuralista de la subjetividad que había predominado con anterioridad. De hecho, una nueva concepción de la subjetividad fue algo inherente al abandono de la fenomenología desde los primeros días del estructuralismo. Nadie lo expuso más claramente que Foucault cuando, recordando su primer encuentro con Saussure a finales de los años cuarenta mientras asistía a las conferencias de Maurice Merleau-Ponty, decía:

«Recuerdo claramente [que] [...] surgió el problema del lenguaje y que quedó claro que la fenomenología resultaba inadecuada para realizar un análisis estructural que pretendiera dar cuenta de los efectos de significado que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico en la que el sujeto (en un sentido fenomenológico) no interviene como portador de significado»²².

Al contrario, el sujeto, como el significado que portaba, era un «efecto» del discurso, no tanto una persona individual, centrada y unitaria, a la manera en que lo concebía el humanismo, sino una posición asignada por y dentro de las prácticas discursivas. Así, lo que era primordial y básico era el discurso, que precedía lógicamente a la construcción del sujeto, como Foucault dejó bastante claro en los primeros capítulos de *Arqueología del saber*, al anunciar su decisión de «abandonar cualquier intento de ver el discurso como un fenómeno de expresión». «El discurso», afirmaba, «no es la manifestación mayestáticamente desplegada de un sujeto pensante, cognoscente y hablante, sino, por el contrario, una totalidad en la que la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo pueden estar determinadas»²³. El discurso *produce* al sujeto, que no es un agente autoconsciente o autónomo, sino más bien una «posición de sujeto» creada por el discurso y que ocupa un espacio determinado dentro de él. De ahí el famoso anuncio de Foucault de la «muerte del hombre», el cual, como preveía

²¹ REDDY, W. M.: «The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion and Historical Narrative», *History and Theory*, 40 (2001), p. 11.

²² FOUCAULT, M.: *Politics, Philosophy and Culture: Interviews and other Writings, 1977-1984*, KRITZMAN, L. (ed.): Nueva York, 1988, p. 21. Para una discusión sobre el tema, véanse FITZHUGH, M. J., y LECKIE, Jr., W. H.: «Agency, Postmodernism and the Causes of Change», *History and Theory*, 40 (2001), p. 62.

²³ FOUCAULT, M.: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse in Language*, trad. de A. M. Sheridan Smith, Nueva York, 1972, p. 55 (*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970).

en las líneas finales de *Las palabras y las cosas*, «pronto podría desaparecer como un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar».

Las consecuencias de la «muerte del sujeto» para el análisis histórico fueron las de desarbolar por completo los conceptos de acción, experiencia y práctica, pues dada la ausencia de un actor histórico intencional y de cualquier concepto de intencionalidad es imposible establecer una base desde la cual el individuo pueda configurar su destino a partir de su experiencia del mundo. Más bien, el yo ha sido reducido a un «punto nodal maleable» y completamente construido «en un sistema discursivo o cultural»²⁴. Lo que desapareció en esta reformulación del sujeto fue el intento tradicional del historiador de conectar presencia y sentido, acto e intención, práctica y significado, dejando en su lugar una subjetividad *moleculante*²⁵, dispersa y derivada de las múltiples condiciones discursivas dentro de las que, en cada momento, se produce una compleja especificación subjetiva en la que está implicada una multiplicidad de códigos.

La bibliografía reciente sobre el tema del yo y de la acción ha sido profundamente crítica con los efectos fracturadores y descentradores de las formulaciones estructuralista y posestructuralista. Es precisamente al centrarse en la cuestión de cómo cambian los efectos de sujeto que se ha producido una rehabilitación de la acción (de «la intencionalidad humana y de la capacidad para actuar»)²⁶. Los historiadores que se plantean tales cuestiones parten de la creencia en la percepción individual como origen del conocimiento del agente y de la acción en el mundo, una percepción mediada y quizás condicionada, pero *no* totalmente controlada, por el andamiaje cultural o los esquemas conceptuales dentro de los que tiene lugar. De manera que esos historiadores adoptan un enfoque centrado en el actor (o neo-fenomenológico), un enfoque definido básicamente en términos etnometodológicos²⁷.

Un aspecto central de este enfoque neofenomenológico es que intenta, como explica Bourdieu (aunque disintiendo de su utilidad analítica), «hacer explícita la experiencia primaria del mundo social,

²⁴ BONNELL, V. E., y HUNT, L. (eds.): *Beyond the Cultural Turn...*, op. cit., p. 22.

²⁵ El término «moleculante» lo tomo de LOTRINGER, S., y COHEN, S.: *French Theory in America*, Nueva York y Londres, 2002, p. 6.

²⁶ La definición es de ORTNER, S. B (ed.): *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, Berkeley y Los Ángeles, 1999, p. 5.

²⁷ Una introducción básica a la etnometodología puede encontrarse en GARFINKEL, H.: *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, 1984.

es decir, de todo lo que está inscrito en la relación de familiaridad con el entorno familiar, en una aprehensión inmediata del mundo social que, por definición, no reflexiona sobre ella misma y excluye la cuestión de las condiciones de su propia posibilidad»²⁸. En la medida en que comparten esta visión, muchos historiadores están desarrollando un concepto (en gran medida implícito) de «fenomenología social» en el que, como explica Andreas Reckwitz,

«el objetivo del análisis social es asumir la “perspectiva subjetiva”, es decir, reconstruir la secuencia de actos mentales de conciencia que están situados “dentro” y se dirigen en forma de “intencionalidad” fenomenológica hacia objetos externos a los que la conciencia asigna significado. Lo social es, entonces, [...] la *idea* subjetiva de un mundo común de significados [...] El objetivo de un análisis de lo social como cultural desde el punto de vista de la fenomenología social es, entonces, el de describir los actos subjetivos de las interpretaciones (mentales) de los agentes y sus esquemas de interpretación»²⁹.

Tal retorno a la «perspectiva subjetiva» de los seres históricos y sus «actos mentales de conciencia» podría parecer que constituye una recuperación de la noción anterior de «individuo» como agente que actúa libremente y, por tanto, un retorno a *statu quo* previo al «giro lingüístico». La versión más radical de esta reafirmación del carácter no condicionado de la creación individual de significados aparece en la obra de Mark Bevir, cuya reivindicación de una teoría intencional del significado (aunque sea un «intencionalismo débil») implica las acciones hermenéuticas de lo que él llama el «individuo como procedimiento (procedural individual)»³⁰. A pesar de la terminología algo tosca y arcaica, el argumento de Bevir, expuesto en su reciente libro *The logics*

²⁸ BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice...*, *op. cit.*, p. 3. Debe señalarse que Bourdieu rechaza explícitamente la reconstitución fenomenológica de la experiencia vivida como la base para una teoría de la práctica.

²⁹ RECKWITZ, A.: «Toward a Theory of Social Practices...», *op. cit.*, p. 247.

³⁰ Bevir da una definición del significado de estos términos al afirmar que el rechazo del concepto de cultura basado en una noción de «esquema» nos conduce «a una teoría intencional del significado, aunque de un intencionalismo débil que tenga en cuenta lo inconsciente, los cambios de propósito y las intenciones relevantes del lector más que del autor. El intencionalismo débil se basa en el principio del individualismo como procedimiento, según el cual los significados hermenéuticos sólo existen en relación con individuos específicos». BEVIR, M.: «Author's Introduction» y «A Reply to Critics», en «Constructing the Past: Review Symposium on Bevir's *The Logics of the History of Ideas*», *History of the Human Sciences*, 15 (2002), p. 100.

of the history of ideas (Cambridge, 1999), apunta claramente a la recuperación del sujeto liberal, entendido como un individuo que opera dentro de las tradiciones recibidas, pero de una forma que, aunque condicionada por las tradiciones intelectuales y herencias sociales que ejercen su influencia sobre él, sin embargo no está completamente constreñido por dichos legados culturales. Bevir insiste en que aunque él defiende la capacidad del individuo para la acción (en el sentido especificado), rechaza explícitamente la idea de individuo autónomo (de lo que califica como «individualismo atomístico»), puesto que «los individuos sólo pueden llegar a tener creencias o realizar acciones en el marco de la tradición social que influye sobre ellos»³¹. Sin embargo, el deseo de Bevir de que el suyo sea entendido como un argumento contra el rechazo del sujeto humanista y liberal por parte del giro lingüístico se pone claramente de manifiesto en su afirmación de que

«algunas teorías recientes revelan un violento antihumanismo, al presentar aparentemente al individuo como un simple engaño del lenguaje, del discurso o del poder/conocimiento, carente de toda capacidad de reflexionar sobre, y mucho de menos de innovar, el férreo constreñimiento del [...] contexto social»³².

En contraste con el antihumanismo estructuralista y posestructuralista, sostiene Bevir, él trata de «operar con conceptos ligados a la creatividad del sujeto individual (conceptos como los de acción, intencionalidad e intuición)»³³. Aquí hay claramente un distanciamiento de la noción totalmente pública de cultura, un distanciamiento crítico con respecto a una concepción semiótica del lenguaje, tal como había sido desarrollada por autores tan diversos como Foucault y Geertz. Aunque algo extremista, la decidida recuperación de Bevir del individualismo voluntarista es síntoma de una tendencia más general.

Entre los historiadores menos dispuestos a abandonar la visión estructural del giro lingüístico, la reintroducción del agente como actor efectivo se ha llevado a cabo en gran medida destacando el desajuste existente entre los significados culturalmente dados y los usos indivi-

³¹ *Ibid.*, pp. 130-131.

³² *Ibid.*, p. 129.

³³ *Ibid.*, p. 126. Para una perspicaz revisión crítica de Bevir, véase RECKWITZ, A.: «The Constraining Power of Cultural Schemes and the Liberal Model of Beliefs», en «Constructing the Past: Review Symposium on Bevir's *The Logic of the History of Ideas*», *op. cit.*, p. 119.

duales de los mismos, que son contingentes e históricamente condicionados. Desde esta perspectiva, la acción histórica representa la relación del individuo con el orden cultural, «la encarnación de los poderes colectivos en personas individuales», como dice Marshall Sahlins³⁴. Ello puede implicar (aunque no necesariamente) el tipo de intencionalidad consciente en la relación con las cosas y la conducta que Reckwitz sugería más arriba. Así, la célebre noción de *habitus* de Bourdieu, que comprende los esquemas y disposiciones conceptuales que guían y gobiernan las estrategias y tácticas vitales del individuo, continúa siendo en gran parte una causa inconsciente de la conducta. En *Outline of a Theory of Practice*, Bourdieu define el *habitus* como «un sistema adquirido de esquemas generativos objetivamente ajustados a las condiciones particulares en las que se constituye; el *habitus* genera todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones coherentes con esas condiciones y no con otras». El *habitus* constituye, en la visión de Bourdieu, una «ley inmanente [...] una *lex insita* impuesta a cada agente por la educación recibida», una ley que «genera coherencia y necesidad a partir de lo accidental y lo contingente» y que convierte efectivamente a la historia en naturaleza³⁵. El *habitus* opera, así, como «el principio generador de la estrategia que permite a los agentes hacer frente a situaciones inesperadas y siempre cambiantes»³⁶, sin ser de ningún modo el producto de una obediencia a reglas, a pesar del hecho de que, como en la cita anterior, define los parámetros y esquemas dentro de los que y de acuerdo con los cuales tiene lugar un tipo, y «no otro», de pensamiento y de conducta.

En el fondo, definida de una manera minimalista, acción hace referencia a la capacidad del individuo para actuar, para *hacer* algo (intencionalmente o de otro modo), implicando en última instancia un conocimiento práctico del agente y un dominio de los elementos comunes o convenciones de la cultura, una forma de competencia cultural fundada «menos en la conciencia discursiva que en la práctica»³⁷. Así, para Michel de Certeau, el estudio de las prácticas culturales e inter-

³⁴ SAHLINS, M.: «Introduction», en *Culture and Practice. Selected Essays*, Nueva York, 2000, p. 25.

³⁵ BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice...*, op. cit., pp. 81-87.

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷ Tomo la expresión de GIDDENS, A.: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley y Los Ángeles, 1986, p. 9 (*La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995).

pretativas en modo alguno «implica un retorno a la individualidad» o a la conciencia individual, pues, como sugiere Jonathan Carter de forma parecida, desde una perspectiva semiótica el problema del individualismo no existe, puesto que «los signos son intrínsecamente sociales [...] e incluso en el caso de la percepción, mediamos nuestra experiencia en términos compartidos y públicos»³⁸. En ambas versiones, el énfasis puesto en la comprensión de la cultura desde el punto de vista del actor como un proceso de producción y construcción de significados prácticos retiene, aunque modifica, la insistencia anterior sobre el carácter sistemático de la cultura, como si fuera una estructura o red de significación. Dado que es una estructura, un conjunto de principios organizadores, «la práctica» no necesita ser completamente consciente para generar conductas e interpretaciones.

En esta visión es esencial la comprensión de las prácticas de *resignificación* y de su naturaleza recursiva por medio de las cuales, como ha argumentado Anthony Giddens, la estructura forma a los agentes que contribuyen a formar la estructura, en un proceso circular que Giddens denomina como «estructuración». Un aspecto fundamental del concepto de estructuración es la defensa que hace Giddens de la «dualidad de estructura», según la cual «las propiedades estructurales de los sistemas sociales son a la vez medios y resultados de la práctica que ellas mismas organizan de manera recursiva»³⁹. La teoría de la estructuración no se basa ni en la experiencia del actor individual ni en la existencia de ninguna forma de totalidad social. Más bien, las prácticas y actividades humanas son vistas como «recursivas», lo que significa que «no son llevadas a cabo por actores sociales, sino continuamente *recreadas* por ellos a través de los propios medios mediante los cuales se expresan como actores»⁴⁰.

Al insistir en la «dualidad» de la estructura y en el carácter recursivo inherente a su reproducción social, Giddens puede preservar algunas de las principales premisas del concepto semiótico de cultura, aunque reduciendo su influencia totalizadora y determinante sobre las prácticas individuales. La estructura persiste como un conjunto de «reglas y recursos», de «procedimientos de acción» y de aspectos de la praxis, pero existe como tal sólo en un estado virtual,

³⁸ DE CERTEAU, M.: *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1984, p. xi, y CARTER, J. A.: «Telling Times: History, Emplotment, and Truth», *History and Theory*, 42 (2003), p. 3.

³⁹ GIDDENS, A.: *The Constitution of Society...*, *op. cit.*, p. 24 y *passim*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 2.

hecha palpable y socialmente real a través de su despliegue por parte de los actores humanos. La estructura, en ese sentido, efectivamente cobra existencia y se sostiene a través de la continuidad generada por las prácticas sociales de los actores humanos, cuyas actividades prácticas materializan y representan, aunque nunca reproducen perfectamente, sus componentes constitutivos. Esto es así porque Giddens adopta, en su teoría de la estructuración, un punto de partida hermenéutico según el cual la formulación discursiva de una regla es «ya una interpretación de ella que puede alterar la forma de su aplicación»⁴¹, haciendo de la propia estructura un proceso (de ahí «estructuración») más que un esquema estable o un sistema.

Una concepción semiótica más abierta, aunque igualmente revisionista, de la cultura como un proceso de continua reapropiación y de uso diferencial de los componentes estructurales (esto es, signos) se encuentra también en Michel de Certeau, cuyo *The Practice of Everyday Life* propone que los historiadores adopten el punto de vista de la enunciación (*parole*) más que el de estructura (*langue*) como objeto central de su investigación, haciendo así de la enunciación el modelo heurístico para comprender la actividad práctica de los agentes/actores humanos. El carácter históricamente situado del uso del lenguaje hace de la enunciación, dice de Certeau,

«un nexo de circunstancias, un nexo adherido al “contexto” del que sólo puede distinguirse por abstracción. Indisociable del instante presente, de las circunstancias particulares y de un cierto *faire* (o forma peculiar de hacer cosas, de producir lenguaje y de modificar la dinámica de una relación), el acto de habla es al mismo tiempo un uso del lenguaje y una operación realizada dentro de él»⁴².

El arte de hablar, como el arte de «hacer», revela la manera en que los agentes adoptan y adaptan (en prácticas efectivas) la cultura mediante formas reguladas pero no rígidas, logrando alcanzar, mediante su uso, los objetivos y conductas tácticos, estratégicos y personales que tienen lugar en los intersticios de los espacios normativos. Las prácticas operan como improvisaciones, como estrategias y dispositivos individuales, que presuponen (como ocurre, por ejemplo, con las improvisaciones pianísticas) el conocimiento y la aplicación de

⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

⁴² DE CERTEAU, M.: *The Practice of Everyday Life [...]*, op. cit., p. 33.

unos códigos, aunque según una lógica de acción que es relativa a las situaciones y que no posee un campo específico de conducta. Las prácticas cotidianas generan una diferencia *no codificable* dentro de los sistemas, operando como una *poesis* silenciosa e ilegible del «hacer», la «creación» y la significación. El significado no opera aquí en el nivel del código o la estructura, sino en el de la semántica del uso ordinario del lenguaje, construyendo el mundo a través de su creación continua y práctica y de su recreación a lo largo del tiempo.

Al proponer un constructivismo «semántico» en lugar de «semiótico», estos historiadores sostienen que ningún uso pasado de un término determina su aplicación al caso siguiente, y de ahí que exista siempre un espacio de indeterminación en relación con qué concepto o convención es relevante y cómo va a ser construido. Tomadas en conjunto, las diversas modalidades de uso ponen de manifiesto la forma en que la cultura es «sostenida, mediada, replicada y cambiada»⁴³. La acción consiste, pues, en el despliegue adaptativo e individual de los significados disponibles y en circulación. La acción expresa y se basa en la competencia lingüística y práctica de los actores históricos, que Bernard Lepetit define como

«la capacidad para reconocer la pluralidad de campos normativos y para identificar sus respectivos contenidos específicos; la aptitud para discernir las características de una situación y las cualidades de sus protagonistas; la facultad, finalmente, para insertarse a sí mismos en los espacios intersticiales que el universo de reglas dispone entre ellos, para movilizar en su propio beneficio el sistema más adecuado de normas y taxonomías, para construir sobre la base de valores dispares las interpretaciones que organizan de manera diferente el mundo»⁴⁴.

Un rasgo notable de este enfoque centrado en la acción en el presente contexto es la renovada atención prestada a la expresión en detrimento del discurso, junto con una nueva conciencia de la apertura productiva y del potencial individualizador propiciados por el hiato existente entre *langue* y *parole*, que es un espacio de indeterminación y, por tanto, de intención y de acción individuales. A través de la reapropiación de los significados (o *resignificación*) como forma de

⁴³ SHAW, D. G.: «Happy in Our Chains? Agency and Language in the Postmodern Age», *History and Theory*, 40 (2001), p. 6.

⁴⁴ LEPETIT, B.: «Histoire des pratiques, pratique de l'histoire», en LEPETIT, B. (ed.): *Les formes de l'expérience [...]*, op. cit., p. 20.

responder o dar sentido a los acontecimientos tal como ocurren, los actores históricos construyen su cultura desde el punto de vista de su propia preservación y autopresentación y la ajustan creativamente a sus condiciones cotidianas de vida.

Experiencia y práctica

Como debería estar claro a estas alturas, los nuevos conceptos clave en la historiografía post-giro lingüístico son los de experiencia y práctica. De hecho, ningún término en el léxico posmoderno ha sido tan controvertido como el de experiencia, por lo que se convirtió rápidamente en el eje en torno al cual han girado las discrepancias con respecto al giro lingüístico. Pocos historiadores han sido tan rotundos como John Toews al referirse a la irreductibilidad de la «experiencia», al tiempo que insistía, frente a lo que él consideraba como la reducción semiótica de la experiencia a significado, en que los historiadores necesitaban

«reafirmar de nuevas maneras que, pese a la autonomía relativa de los significados culturales, los sujetos humanos todavía crean y recrean los mundos de significado en los que se encuentran inmersos y que [...] estos mundos no son creaciones *ex nihilo*, sino respuestas a, y configuraciones de, unos mundos cambiantes de experiencia que son, en última instancia, *irreductibles* a las formas lingüísticas en se presentan»⁴⁵.

La historiadora feminista Joan Scott continúa siendo casi la única que se propone llevar la lógica (pos)estructuralista hasta sus últimas consecuencias al afirmar que «la experiencia es una historia del sujeto. El lenguaje es el espacio de la representación de la historia. En consecuencia, la explicación histórica no puede separar ambas cosas»⁴⁶. Con impecable coherencia, Scott argumenta que una aceptación de la naturaleza mediada y construida del mundo en el lenguaje conlleva una visión de la «experiencia» como inseparable de las formaciones discursivas, dado que efectivamente «la experiencia es un acontecimiento lingüístico»⁴⁷. Para Scott, la insistencia en una consi-

⁴⁵ TOEWS, J. E.: «Intellectual History after the Linguistic Turn» [...], *op. cit.*, p. 882.

⁴⁶ SCOTT, J. W.: «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, 17 (1991), p. 793 («La experiencia como prueba», en CARBONELL, N., y TORRAS, M. (eds.): *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999, p. 107).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 793 (106).

deración no discursiva de la «experiencia» representa un intento de reesencializar al sujeto, mientras que ella cree que «rechazar el esencialismo vuelve a parecer especialmente importante en la actualidad en el campo de la historia, dado el aumento de la presión disciplinar en defensa del sujeto unitario hecha en nombre de su “experiencia”»⁴⁸.

La apreciación de Scott de los motivos que subyacen a la preservación de la «experiencia» como categoría básica del análisis histórico es seguramente correcta. Ha de hacerse notar, sin embargo, que incluso algunas historiadoras feministas, que estuvieron entre las primeras en aceptar el «giro lingüístico» debido a su evidente utilidad para desnaturalizar la diferencia sexual, han puesto en duda la noción de que los discursos sitúan a los sujetos y *producen* sus experiencias. De forma parecida, los historiadores dedicados a la microhistoria y a la *Alltagsgeschichte* (ambos interesados de manera primordial por las experiencias cotidianas de vida de los actores históricos individuales) han tendido a presentar la experiencia como la «base de un nuevo conocimiento que se localiza en las condiciones corporales y materiales» de la existencia, situada fuera de los discursos textualmente mediados, en las realidades de la vida cotidiana⁴⁹.

De ahí que en las recientes discusiones entre los historiadores culturales haya aparecido un renovado énfasis sobre las disposiciones corporales (*habitus* y *hexis*), poniéndose el acento en las formas en las que «los agentes recurren a competencias corporales que tienen su propia estructura e influencia coordinadora, incorporando principios corpóreos de conocimiento práctico»⁵⁰. El rasgo distintivo de este enfoque es una nueva conceptualización del cuerpo, que no es visto ya como un «instrumento» usado por un agente para actuar, sino como el lugar donde se inscriben las rutinas mentales, emocionales y de comportamiento. Estas rutinas no son necesariamente el resultado de la reflexión, sino que se entienden mejor como el producto de prácticas sociales de las que uno se imbuje básicamente, aunque no exclusivamente, en una edad temprana simplemente por el hecho de vivir en el mundo (lo que Bourdieu denomina acertadamente como «la persuasión ocul-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 791 (104).

⁴⁹ La cita procede de SMITH, D.: *The Everyday World as Problematic*, 1987, citado en CANNING, K.: «Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience», *Signs*, 19 (1994), p. 374.

⁵⁰ Véase BIERNACKI, R.: «Method and Metaphor after the New Cultural History», en BONNELL, V. E., y HUNT, L. (eds.): *Beyond the Cultural Turn [...]*, *op. cit.*, p. 75.

ta de una pedagogía implícita)»⁵¹. Como tales, nunca alcanzan el nivel de principios conscientes de la acción. Más bien, los principios encarnados de esta forma, afirma Bourdieu, «se sitúan más allá del alcance de la conciencia, y de ahí que no puedan ser objeto de una transformación voluntaria y deliberada, que no puedan hacerse ni siquiera explícitos». Para Bourdieu, las disposiciones corporales (incluyendo las funciones motoras o *hexis*) representan una transferencia de la lógica de la estructura, ahora encarnada en técnicas prácticas del cuerpo como una especie de *pars totalis*⁵². Las prácticas cotidianas se combinan para construir el «cuerpo socialmente conformado» que, en su estado encarnado, posee «los instrumentos para la ordenación del mundo, un sistema de esquemas clasificadores que organiza toda práctica y del cual el esquema lingüístico [...] es sólo un aspecto»⁵³.

Como en el caso de la competencia lingüística, la competencia corporal permite al agente «representar» el mundo, expresar lo social, diríamos. Entendidas de esta forma, las prácticas sociales *son* actuaciones corporales rutinizadas, que incorporan tanto una forma de «saber cómo» (actuar, ser un agente, hacer algo) como un conocimiento (práctico y no reflexivo) del mundo. El conocimiento es en sí mismo una práctica social (una rutina mental), en gran parte implícita y siempre culturalmente específica, que transforma al agente en un cuerpo/mente que «porta» y «realiza» el mundo social⁵⁴. En ese sentido, señala Reckwitz, las prácticas rutinizadas llevadas a cabo por agentes corporales echan por tierra la distinción tradicional «entre dentro y fuera, entre mente y cuerpo»⁵⁵. El cuerpo no es el instrumento, sino el constituyente de la acción, y las disposiciones corporales construyen el mundo desde dentro del orden del cuerpo *in situ*, como argumentan Biernacki y Jordan⁵⁶. Dado este renovado énfasis sobre el cuerpo, no sorprende que Patrick Joyce haya señalado recientemente la aparición de una especie de «giro material» en ciencias sociales⁵⁷.

Es en el dominio de la práctica donde las disposiciones corporales se realizan y es a conceptos como el de práctica que la historiografía post-

⁵¹ BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice* [...], *op. cit.*, p. 94.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁵⁴ Véase RECKWITZ, A.: «Toward a Theory of Social Practices» [...], *op. cit.*, p. 26.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁵⁶ BIERNACKI, R., y JORDAN, J.: «The Place of Space in the Study of the Social», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question* [...], *op. cit.*, p. 134.

⁵⁷ JOYCE, P.: *ibid.*, p. 14.

giro lingüístico ha recurrido para recuperar lo histórico mediante una reinterpretación de la cultura como un «estilo organizador» de la práctica. Como señala William Sewell, «la década y media pasada ha presenciado una amplia reacción contra el concepto de cultura como sistema de símbolos y significados», tendiéndose más bien a creer «que la cultura es una esfera de actividad práctica llena de acciones deliberadas, relaciones de poder, lucha, contradicción y cambio»⁵⁸. Desde este punto de vista, la cultura se presenta menos como una estructura sistemática que como un repertorio de competencias, una «caja de herramientas», un régimen de racionalidad práctica o un conjunto de estrategias que guían la acción, a través de la cual se movilizan los símbolos/signos para identificar aquellos aspectos de la experiencia del agente que, en este proceso, son hechos significativos, es decir, experiencialmente «reales».

La cultura, de ese modo, es reformulada como un «término performativo», que se realiza sólo de manera procesual (diacrónica) como «signos que se ponen en práctica» para «referenciar» e interpretar el mundo. La investigación histórica, desde esta perspectiva, tomaría a las prácticas (y no a la estructura) como el punto de partida del análisis social, ya que la práctica aparece aquí como el espacio en el que se produce la intersección significativa entre constitución discursiva e iniciativa individual. Esta iniciativa es, en primera instancia, cognitiva, una reformulación de los valores, prioridades, intereses y comportamientos del sujeto en los términos proporcionados, pero no gobernados, por los discursos o lenguajes (es decir, sistemas de signos) disponibles⁵⁹. Las habilidades, las competencias, el lenguaje como caja de herramientas, las estrategias y similares son vistos como componentes del entorno del agente, pero a la vez encarnan su comprensión práctico-discursiva del mundo y articulan sus posibilidades individuales de comprensión. De ahí que la praxis pase a formar parte de una sociología situacional del significado (o «sémantique des situations», como la llama Lепetit)⁶⁰ que asume que los individuos que son miembros de una comunidad semiótica son capaces no sólo de reconocer los enunciados hechos en un código semiótico, sino también de usar el código, poniéndolo en práctica en el sentido de

⁵⁸ SEWELL Jr., W. H.: «The Concept(s) of Culture», en BONNELL, V. E., y HUNT, L. (eds.): *Beyond the Cultural Turn* [...], *op. cit.*, p. 44.

⁵⁹ Véase LORENZ, Ch.: «Some Afterthoughts on Culture and Explanation in Historical Inquiry», *History and Theory*, 39 (2000), p. 350.

⁶⁰ LEPETIT, B.: «Histoire des pratiques, pratique de l'histoire» [...], *op. cit.*, p. 14.

«atribuir de manera abstracta los símbolos disponibles a cosas y circunstancias concretas y, de ese modo, postular algo sobre ellos»⁶¹.

Los significados, en esta visión, no son nunca simplemente «inscritos en las mentes o cuerpos de aquellos a los que se dirigen, sino que se reinscriben siempre en el acto de recepción»⁶². La cultura, por consiguiente, argumenta William Sewell, debería ser entendida como una dialéctica de sistema y práctica, la primera entendida estructuralmente, pero modificada en sus efectos por las formas contradictorias, conflictivas y constantemente cambiantes en que es implementada en la segunda⁶³. Implicarse en cualquier forma de práctica cultural significa basarse en un conjunto de significados socialmente convencionales y comúnmente compartidos, con el fin de poder ser comprendidos y coherentes. En ese sentido, la práctica implica el sistema, aunque el propio sistema existe (como parecen insistir casi todos los defensores de una versión revisada de la semiótica/estructuralismo) sólo en la continuidad que le otorga la sucesión de prácticas que lo materializan. De ahí que, para Sewell, sistema y práctica constituyan una indisoluble dualidad (o dialéctica) y que la cuestión teórica importante no sea, como él dice, la de «si la cultura debe ser conceptualizada como práctica o como sistema de símbolos y significados, sino la de cómo conceptualizar la articulación de sistema y práctica»⁶⁴.

El argumento de Sewell, basado en una concepción dialéctica de la cultura como interacción entre sistema y práctica en la vida social, me parece indicativo de las negociaciones teóricas inherentes a la estrategia «acomodacionista» que subyace a gran parte de la crítica del «giro lingüístico». Para mantener la sistematicidad de la cultura al tiempo que se acotan grandes áreas para la autonomía humana en su aplicación pragmática, Sewell se ve obligado a proponer una noción de coherencia «débil» de la cultura, una noción que está siempre en cuestión debido a su naturaleza inherentemente laxa, mal integrada y contradictoria y a sus tendencias centrífugas⁶⁵.

De manera parecida, Marshall Sahlins ha sostenido que todo acto práctico es al mismo tiempo una forma de reproducción cultural y que

⁶¹ SEWELL Jr., W. H.: «The Concept(s) of Culture» [...], *op. cit.*, p. 51.

⁶² TOEWS, J. E.: «Intellectual History after the Linguistic Turn» [...], *op. cit.*, p. 884.

⁶³ SEWELL Jr., W. H.: «The Concept(s) of Culture» [...], *op. cit.*, p. 52.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 47. Para una crítica de la posición de Sewell, véase HANDLER, R.: «Cultural Theory in History Today», *American Historical Review*, 107 (2002), pp. 1515 y ss.

⁶⁵ SEWELL Jr., W. H.: «The Concept(s) of Culture» [...], *op. cit.*, pp. 53 y ss.

toda reproducción de las categorías culturales recibidas supone también «una alteración, en la acción, de las categorías por las que el mundo presente es orquestado y adquiere un nuevo contenido empírico». Al igual que Sewell, también Sahlins ve la historia como un diálogo entre «categorías recibidas y contextos percibidos, entre sentido cultural y referencia práctica», un diálogo que pone en cuestión todo concepto rígidamente estructuralista de cultura como régimen discursivo al someter a análisis las formas en que los conceptos culturales son utilizados para relacionarse con el mundo⁶⁶. Cuando se hace uso de él, el lenguaje es «expuesto al profundo dinamismo del uso de signos y adquiere un significado novedoso»⁶⁷. Así, toda percepción, toda formación de significados, tiene lugar dentro de contextos históricamente contingentes, sociológicamente situados y producidos por agentes que operan como usuarios intencionales y como resignificadores semánticos de sistemas de signos o discursos históricamente contruidos. Y no hace falta decir que la concepción que los agentes tienen de sí mismos (o de sus identidades individuales y colectivas) están inscritas en la historicidad en que sus vidas y, por tanto, sus percepciones tienen lugar.

Aunque el trabajo de Sahlins, como él señala, continúa estando «informado por un sentido amplio de la cultura como el orden de lo simbólico», su objetivo principal es describir cómo la historia puede estar culturalmente ordenada sin estar culturalmente prescrita⁶⁸. Para Sahlins, la estructura está siempre «en peligro», tanto a causa de los acontecimientos como de las improvisaciones semánticas que inciden en la puesta en práctica cotidiana de la cultura⁶⁹. El lenguaje heredado (o discurso) nunca puede abarcar completamente o describir adecuadamente la gran variedad de realidades empíricas o de experiencias susceptibles de categorización e interpretación, y en ese sentido la vida sobrepasa la capacidad de la cultura para dar cuenta de ella⁷⁰. Si

⁶⁶ SAHLINS, M.: *Islands of History*, Chicago y Londres, 1985, p. 145 (*Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

⁶⁷ Una posición que Sahlins comparte con Paul Ricoeur, de quien ha tomado la afirmación. Véase BIRSACK, A.: «Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond», en HUNT, L. (ed.): *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1989, p. 91.

⁶⁸ SAHLINS, M.: *Culture and Practice [...]*, op. cit., pp. 16 y 26.

⁶⁹ *Ibid.*, e *Islands of History*, op. cit., p. x.

⁷⁰ O como Michel Breal acertadamente dijo: «No cabe duda de que el lenguaje designa cosas de una forma inexacta e incompleta [...] Los sustantivos son signos vinculados a cosas: incluyen sólo parte de la *verité* que puede ser abarcada por un nombre, una parte necesariamente tanto más fraccional cuanto que el objeto tiene más rea-

todo uso de categorías culturales representa una reproducción de las mismas, toda referencia es también una diferencia. Los valores *convencionales* (sistemáticos, conceptuales) de los signos son constantemente modificados mediante los valores *intencionales* que se acumulan cuando son puestos en práctica por los sujetos. La praxis supone, entonces, como dice Sahlins, «un riesgo para el sentido de los signos de la cultura constituida». Por lo tanto, «el orgullo simbólico del hombre se convierte en una gran apuesta jugada con las realidades empíricas». Ésta es la apuesta que Sahlins denomina la «doble contingencia» del «riesgo de las categorías en acción», un riesgo a la vez objetivo, debido a cierta intratabilidad del mundo, que se resiste a una fácil categorización, y subjetivo, pues es el resultado de la construcción intencional y práctica de significados por parte del individuo⁷¹. Las categorías culturales, en tanto que fenómenos históricamente generados, están sujetas a los constantes efectos de reevaluación y resignificación funcionales por parte de los agentes y, por eso, nunca pueden estabilizarse completamente. La cultura en su totalidad, como sistema, está siempre siendo presionada para que cambie. En ese sentido, la cultura, señala Sahlins, «funciona como una síntesis de estabilidad y cambio, pasado y presente, diacronía y sincronía»⁷². En este juego dialéctico entre sistema y práctica, la cultura no sólo es una esfera con una autonomía relativa con respecto al mundo social, sino que también la práctica social logra una autonomía relativa con respecto a las categorías discursivas por las que es, en última instancia, definida y comprendida. «Estructuras débiles», «coherencia débil», «débiles procesos de cambio continuo», formas de pensamiento, acción y agencia (*agency*) «relativamente autónomas», incluso «débiles» nociones de verdad, son todos indicadores de la acomodación revisionista en curso. Una acomodación que mantiene la creencia en la fuerza mediadora del discurso y de la cultura en la creación de formas *significativas* de vida, pero que al mismo tiempo evita cualquier retorno a la trascendencia, identidad, esencia, teleología, totalidad o a las implicaciones determinantes de la fase constructivista del giro lingüístico.

lidad [...] [De ahí] que nuestros lenguajes estén condenados a una perpetua carencia de proporción entre la palabra y la cosa [...] La expresión es a veces demasiado amplia, a veces demasiado limitada». Citado en *ibid.*, pp. 147-148.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 145 y 149-150.

⁷² *Ibid.*, p. 144.

La práctica de la historia. La teoría de la práctica

Tomadas en su conjunto, las recientes iniciativas teóricas de los historiadores están conformando todo un cuerpo de obras históricas (principalmente de inspiración social, pero con un fuerte componente cultural) que Andreas Reckwitz ha agrupado recientemente bajo el título de «Teoría de la práctica», aunque reconociendo siempre el carácter poco sistemático de esa corriente teórica⁷³. Basándose en diversos (y a veces incompatibles) conglomerados de teorías que incluyen el proyecto de Bourdieu de una «praxeología» y su variante semiótica tal como aparece en de Certeau, la «teoría de la estructuración» de Giddens, «las investigaciones del lenguaje ordinario» del último Wittgenstein⁷⁴ y una visión y una apreciación más profundas de la obra del último Foucault, que se entrecruza con las teorías del cuerpo, tanto feministas como sociológicas, y combinándolos con modelos neohermenéuticos de la acción encarnada que debe mucha de su fuerza a los modelos etnometodológicos o neofenomenológicos suministrados por autores como Garfinkel, la «Teoría de la práctica» asume la relevancia de los postulados del giro lingüístico, pero los reinterpreta en favor de una rehabilitación de la historia social, poniendo estructura y práctica, lenguaje y cuerpo en una relación dialéctica dentro de sistemas que son concebidos como «recursivos», «poco coherentes», «débilmente continuos» y siempre «en peligro». En ese sentido, como Bonnell y Hunt han argumentado recientemente, parecería que los estudiosos están empeñados en una redefinición y revitalización del concepto de lo «social» que había sido debilitado, si no completamente borrado, por el posestructuralismo⁷⁵.

Admitiendo el todavía poco sistemático carácter de esta escuela emergente⁷⁶, parece con todo legítimo preguntarse: ¿hasta dónde es «débil» (o «densa») la coherencia estructural, con qué exactitud o laxitud están integrados tanto los símbolos (en el nivel del sistema)

⁷³ Véase RECKWITZ, A.: «Toward a Theory of Social Practices» [...], *op. cit.*, *passim*.

⁷⁴ Sobre esta cuestión, véase especialmente SCHATZKI, T. R.: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, 1996.

⁷⁵ BONNELL, V. E., y HUNT, L. (eds.): *Beyond the Cultural Turn* [...], *op. cit.*, p. 11.

⁷⁶ Como el mismo Reckwitz reconoce («Towards a Theory of Social Practices» [...], *op. cit.*, p. 257).

como las prácticas (en el nivel de las conductas y de la recreación interpretativa de los códigos semióticos) y cuál es el vector dominante en la interacción dialéctica entre sistema y práctica? Incluso si asumimos, como hacen Giddens y, siguiéndolo, Sewell, que la influencia va siempre en ambas direcciones (es decir, es recíproca), ¿sobre la base de qué cálculo podría determinarse la «articulación» concreta de sistema y práctica, asumiendo que sistema y práctica no son exactamente isométricos en su fuerza de determinación histórica? ¿Qué lugar ocupa el sujeto y/o el individuo en esta estructura laxamente articulada y en qué grado es un agente que actúa libremente o está constreñido? Dado que todos los revisionistas se centran en la intencionalidad, ¿implica esto una renovada fe en la conciencia, o no? Los modelos psicoanalíticos sugieren que se pueden tener intenciones sin conciencia, pero ¿puede decirse lo mismo de los modelos neofenomenológicos? Y si la «Teoría de la práctica» se basa en teorías de la intencionalidad neofenomenológicas y hermenéuticas, ¿por qué se afirma la naturaleza social de las percepciones de los agentes? Dadas la ausencia de cualquier noción fuerte de racionalidad y la naturaleza privatizada, al menos parcialmente, de la apropiación cultural, por lo menos en comparación con la naturaleza completamente pública de los modelos semióticos de cultura, en los que las intenciones individuales no intervienen, ¿por qué distinguir entre percepciones y malentendidos ilusorios?⁷⁷ Es más, si las prácticas cotidianas generan sólo diferencias no codificables en los sistemas, como mantiene De Certeau, ¿cómo consiguen hacerse históricamente visibles? Es decir, ¿de qué manera dejan huellas suficientes en los archivos o en los registros literarios para que podamos conocerlas?

Finalmente, ¿cómo puede el historiador, enfrentado a la tradicional exigencia de representar el pasado en algún tipo de lógica narrativa y/o forma de tramado, plasmar las dinámicas multidimensionales, semicoherentes y semiinarticuladas de la práctica? Un problema que no es insignificante cuando uno recuerda la relación entre los orígenes de la historiografía del giro lingüístico y las escuelas narrativas de White, LaCapra, Kellner, Ankersmit y otros, quienes argumentaban que no es posible *ningún* relato histórico sin algún tipo de topologi-

⁷⁷ Sobre el incierto límite entre percepción y representación mental, véase el capítulo I de MERLEAU-PONTY, M.: *The Visible and the Invisible*, ed. de Claude Lefort, trad. de Alphonso Lingis, Evanston, 1968 (*Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970).

zación o de tramado. ¿Cuál es, se pregunta uno, la lógica *narrativa* de las disposiciones corporales, la resignificación no sistemática y la conducta intersticial? Comparada con la semiótica, con la teoría estructuralista y/o posestructuralista (cuyos principios demasiado sistemáticos y supuestamente «idealistas» busca corregir), la «Teoría de la práctica» proclama una serie de compromisos teóricos que son inherentes a sus complejos y a menudo contradictorios objetivos. ¿Es posible elaborar, sobre estas bases, una versión renovada del «giro lingüístico» que resulte convincente? Como ya argumenté en 1990,

«la capacidad de la semiótica para imponerse en el terreno teórico fue una prueba de la fuerza de su desafío a las epistemologías tradicionales, al virtuosismo técnico de sus practicantes y a la coherencia subyacente de su teoría, frente a los que los defensores de un retorno a la historia invocaban, más bien débilmente, el “sentido común” colectivo o la experiencia individual y subjetiva. Pero aunque haya buenas razones históricas para que los historiadores insistan en la autonomía de la realidad material, éstas no son necesariamente razones que permitan hacer buena historia, y al desafío semiótico no se puede hacer frente simplemente apelando al sentido común y a la experiencia individual»⁷⁸.

Además, parece que en la elaboración de este cuerpo emergente de «teoría» se ha perdido la ocasión de basarse en algunos autores cuya obra parece estar más en sintonía con los objetivos perseguidos que la de algunos de los teóricos utilizados. ¿Cómo se explica, por ejemplo, la ausencia de Maurice Merleau-Ponty, cuya fenomenología de la percepción, basada en el cuerpo, encajaría perfectamente en la teorización de la práctica en un sentido materialista?⁷⁹ Aún más llamativa resulta la ausencia de Mijail Bajtin, cuya defensa de la naturaleza enteramente social del lenguaje y cuyo énfasis en la heteroglosia como encarnación de los dialectos de la experiencia personal y de la estratificación social en la diversidad social de los tipos de habla ofrece una demostración ejemplar de la forma en que la posición social y la intención individual modulan y refractan los discursos, dando voz a la multiplicidad de significados que se encuentran en el centro mis-

⁷⁸ SPIEGEL, G. M.: «History, Historicism and the Social Logic of the Text», en SPIEGEL, G. M.: *The Past as Text: the Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, 1997, p. 19.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, su *The Visible and the Invisible*, *op. cit.*

mo de todo fenómeno lingüístico⁸⁰. Ciertamente, Merleau-Ponty y Bajtin estuvieron de moda en las décadas de los setenta y ochenta, pero lo mismo podría decirse de muchos de los trabajos de que me he ocupado aquí. De hecho, en la medida que el grupo vinculado a la «Teoría de la práctica» se basa en un cuerpo de obras en su mayor parte disponibles desde los años setenta y ochenta, si no desde antes, uno puede legítimamente preguntarse si este giro reciente en la historiografía representa una fase final en la recepción de la historiografía del giro lingüístico (una suerte de agotamiento intelectual —en todos los sentidos de la palabra— de su potencial) o una iniciativa auténticamente novedosa que nos lleva en una nueva dirección. Al final, esta cuestión parece menos importante, y de respuesta menos fácil, que la cuestión de cuáles son los retos a los que pretende enfrentarse el actual proyecto de revisión, sean cuales sean su origen y sus propósitos.

Podría decirse que lo que está en juego en este proceso de adaptación y revisión es que los historiadores están buscando, en maravillosa frase de Václav Havel, «una salida objetiva a la crisis del objetivismo»⁸¹. Pero suponer que esto es así es subestimar la naturaleza profunda e incluso radicalmente historicista de la crítica actual a la historiografía del giro lingüístico. Por el contrario, parece más probable que se trate no tanto del abandono de la cultura como estructura como de una reconsideración de la «existencia de la estructura *en* la historia y *como* historia»⁸². Al desplazar el centro de atención de la investigación histórica desde las imágenes totalizadas de «cultura» y «sociedad» al terreno de la práctica y la vida cotidiana, la historiografía del post-giro lingüístico tiende a disolver, sin embargo, la noción de estructura y las teorías que dependen de ella, pues lo habitual es que tales teorías generalizadoras sean incapaces de explicar las variaciones internas y las inconmensurabilidades de los sistemas que pretenden describir⁸³. Es en este sentido que el «giro lingüístico» está dando paso a un «giro histórico», dado que el historicismo (entendi-

⁸⁰ Véase BAKHTIN, M.: *The Dialogic Imagination*, ed. de Michael Holquist, trad. de Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin, 1981.

⁸¹ Citado en ERMATH, E. D.: «Agency in the Discursive Condition» [...], *op. cit.*, p. 52.

⁸² La frase es de SAHLINS, M.: *Islands of History* [...], *op. cit.*, p. 145.

⁸³ Estoy agradecida a Simon During, del Departamento de Inglés de la John Hopkins University, por esta idea.

do como un reconocimiento del carácter contingente, temporal y socialmente situado de nuestras creencias, valores, instituciones y prácticas)⁸⁴ acepta tanto que se mantenga un concepto atenuado de discurso (en que éste es el que crea las condiciones de posibilidad y los componentes de una cultura dada) como el énfasis revisionista sobre la práctica, la acción, la experiencia y los usos adaptativos de los recursos culturales históricamente específicos. Al revalorizar una postura historicista que está fundamental y profundamente arraigada, los historiadores abandonan, implícitamente, las concepciones esencialistas de la naturaleza humana.

Aunque la «Teoría de la práctica» como tal apenas ha alcanzado la condición de «teoría» viable, en cualquier sentido real del término, el acento que pone en la naturaleza históricamente generada y siempre contingente de las estructuras de la cultura devuelve a la historiografía a su ya vieja preocupación por los procesos, los agentes, el cambio y la transformación, aunque sea exigiendo, al mismo tiempo, el tipo de investigación empíricamente basada en las particularidades de las condiciones sociales y culturales con las que los historiadores se sienten, por formación y por tradición, más cómodos. A la vez, la «Teoría de la práctica» preserva algunas de las ideas más potentes del postestructuralismo, incluso aunque defienda una versión débil del mismo. No es probable que la «Teoría de la práctica» esté lista pronto para satisfacer plenamente la necesidad de teorización rigurosa en la historia, ni para apaciguar a aquellos que permanecen fieles a un concepto semiótico inmutable de cultura y de lenguaje. Aunque, por otro lado, su imprecisión y su incoherencia teórica pueden ser una ventaja historiográfica, al crear un espacio en el que los diferentes intereses de un grupo amplio de historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos puedan encontrar un espacio común en el que debatir entre ellos. Es demasiado pronto para decirlo. Pero como forma de reflexión histórica cuya atención se centra en la organización cultural selectiva de la experiencia, la «Teoría de la práctica» parece suficientemente capaz de dar cabida a una multitud de impulsos revisionistas cuya configuración última está aún pendiente de realización.

⁸⁴ La definición es de HOLLINGER, D.: «How Wide the Circle of “We”? American Intellectuals and the Problem of the Ethnos Since World War II», *American Historical Review*, 98 (1993), p. 310.

Por una reformulación de lo social*

William H. Sewell Jr.

University of Chicago

Resumen: El giro lingüístico o cultural en el campo de los estudios históricos ha significado el alejamiento de una versión de la historia social estrechamente ligada a los métodos y categorías sociológicos. Sin embargo, el énfasis creciente sobre el papel del lenguaje ha provocado un excesivo debilitamiento del contenido social de la historia y un olvido de las bases materiales de la vida social. El autor de este artículo aboga por una rehabilitación de lo social, aunque sin abandonar las contribuciones hechas por el giro lingüístico. Esta nueva historia social necesitaría reformular el concepto de lo social y elaborar, tomando en cuenta dichas contribuciones, una visión más refinada de la dimensión social de la historia.

Palabras clave: lo social, giro lingüístico, historia social, juegos de lenguaje.

Abstract: The linguistic and cultural turn in historical studies represented an essential discontinuity with an understanding of social history as inescapably built upon sociological categories and methods. Emphasis on language, in contrast, first, theoretically thinned the importance of the social in history and, second, neglected its role as the material ground of human affairs. Nevertheless, the social—this article claims—has to be refigured. This project does not deny the linguistic turn's theoretical inputs, but rather incorporates them within a revitalized social history, which commences by refiguring the very concept of the «social».

Keywords: the social, linguistic turn, social history, language games.

* Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

El giro lingüístico o cultural en el campo de los estudios históricos ha significado el rechazo de una cierta versión de la historia social —una versión que buscaba encontrar su certidumbre epistemológica en las categorías sociológicas y en los métodos cuantitativos—. Yo fui un entusiasta y temprano participante de este giro desde la historia social hacia la historia cultural o lingüística¹. Actualmente estoy convencido, no obstante, de que necesitamos recuperar algunas de las virtudes de la historia social que abandonamos. Estoy convencido de que nuestro énfasis sobre el lenguaje nos ha conducido a un debilitamiento del contenido social de la historia, a pasar por alto las transformaciones en la estructura material de la vida social y a una incapacidad para responder a los retos políticos planteados por el actual capitalismo globalizado². Sin embargo, a comienzos del siglo XXI, es simplemente imposible retornar a la historia social de los años 1960 y 1970. Una historia social renovada necesitará reformular lo social, aunque sin abandonar los enormes logros epistemológicos del giro lingüístico. El objetivo de este artículo es ofrecer un esbozo de dicha reformulación. Mi estrategia será la de partir de una posición radicalmente lingüística (la firme y enérgica defensa de Keith Baker de una concepción discursiva de la historia) para luego proceder a una elaboración más completa, sobre la base del giro lingüístico, de lo que podría considerarse como la dimensión social de la historia.

¿Es todo el mundo un texto?

En la introducción a *Inventing the French Revolution*, Keith Baker sostiene que tanto lo político como lo social son fundamentalmente lingüísticos. La política, dice, es

«la actividad a través de la cual, en cualquier sociedad, los individuos y los grupos articulan, negocian, implementan y hacen valer las respectivas

¹ Mi primera contribución al nuevo género se publicó en 1974: SEWELL JR., W. H.: «Etat, Corps and Ordre: Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime», en WEHLER, H. U. (ed.): *Sozialgeschichte heute: Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, pp. 49-68.

² Para una amplia discusión de estos temas, véase el capítulo 2 de *id.*: *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 22-80. El presente artículo se basa en el capítulo final de este libro.

demandas que se hacen entre ellos y al conjunto. La cultura política es, en este sentido, el conjunto de discursos o prácticas simbólicas mediante los cuales son hechas esas demandas [...] La autoridad política es, desde este punto de vista, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística: primero, en el sentido de que las funciones políticas son definidas y asignadas dentro del marco de un discurso político dado; y, segundo, en el sentido de que el ejercicio de esas funciones toma la forma de una confirmación de las definiciones autorizadas de los términos de ese discurso».

Pero, se pregunta Baker, ¿no niega esta definición «la relevancia de los intereses sociales para la práctica política»? Y su respuesta es que, en efecto, no existen «realidades sociales independientes de los significados simbólicos».

«Toda actividad social tiene una dimensión simbólica que le da significado, al igual que toda actividad simbólica tiene una dimensión social que le da forma. Lo cual implica afirmar que cualquier pretensión de delimitar el campo del discurso con respecto a las realidades sociales no discursivas situadas más allá de él apunta invariablemente a un dominio de acción que está él mismo constituido discursivamente. Implica afirmar que, en efecto, hay que distinguir entre diferentes prácticas discursivas —diferentes juegos de lenguaje—, más que entre fenómenos discursivos y no discursivos»³.

La implicación de este argumento parecería ser la de que «lo social» es una ilusión y que su invocación es un error analítico: lo que parecen ser influencias «sociales» sobre el discurso son, en realidad, sólo conexiones entre juegos de lenguaje. O bien se podría decir que Baker está redefiniendo lo social como una cuestión exclusivamente de *intertextualidad*. La interrelación de los seres humanos tiene lugar, parece estar diciendo Baker, exclusivamente a través del medio del lenguaje. Hasta donde yo sé, Baker está usando aquí el término lenguaje no como una metáfora, sino literalmente: para él, según parece, lo social realmente *es* lenguaje. En esta visión, la historia, o la sociedad, debe ser entendida como un texto complejo y de múltiples niveles que los seres humanos, constituidos ellos mismos por el texto, están sin embargo escribiendo y revisando continuamente. Pero, precisamente, ¿qué tipo de texto es el mundo? Baker es un especialista

³ M. BAKER, K. M.: *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 4-5.

en lo que se podría denominar como «alta» cultura política (la teoría política y el debate político formal). Él sostiene que *todas* las prácticas humanas están discursivamente constituidas, pero en sus estudios históricos empíricos ha tratado realmente poco sobre el tipo de prácticas que son normalmente evocadas por el término «social» (asuntos tales como las relaciones laborales, el consumo, las formas de sociabilidad, el parentesco, la dinámica institucional, las jerarquías de estatus o la cultura material). ¿Qué significaría considerar a tales espacios de práctica como «juegos de lenguaje»?

El uso que hace Baker de la metáfora del juego de lenguaje parece sugerir que la clave para comprender las diversas prácticas consideradas como «sociales» es mostrar cómo éstas están constituidas por prácticas lingüísticas. Pero la implicación del término «juegos de lenguaje», tal como lo utiliza Ludwig Wittgenstein, apunta realmente en la dirección contraria. La metáfora indica que para conocer el significado de las palabras, hemos de comprender el sistema de actividades estructuradas e intencionales, el «juego», dentro del que son utilizadas. Es cierto que las palabras son intrínsecas a la actividad en cuestión —son juegos de *lenguaje*. Pero los significados de las palabras no son intrínsecos, sino que les son dados por el lugar que ocupan en la actividad que se está realizando. Como señala Wittgenstein, «la expresión '*juego de lenguaje*' debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida»⁴. De lo que se sigue que, aunque toda actividad implica usos lingüísticos específicos y aunque el lenguaje es constitutivo de dichas actividades, éstas —es decir, los «juegos de lenguaje» o «formas de vida»— no son *reducibles* a lenguaje.

Esto es obvio en el caso del lenguaje que Wittgenstein sitúa en la base de sus *Investigaciones filosóficas*. Allí se nos pide que imaginemos un lenguaje usado en la comunicación entre un albañil y su ayudante, un lenguaje de sólo cuatro palabras: «cubo», «pilar», «losa» y «viga». En este juego de lenguaje, el albañil pronuncia una palabra (por ejemplo, «losa») y el asistente se la alcanza. En este ejemplo, que Wittgenstein caracteriza como «un lenguaje primitivo completo», está claro que el lenguaje de cuatro palabras sólo tiene sentido dentro

⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Nueva York, MacMillan, 1958, p. 11 (cursiva mía) (*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM/Crítica, 1988, p. 39).

de la actividad o juego de lenguaje de la construcción, en el que los diversos materiales de construcción son alcanzados al albañil que los utiliza para levantar una casa, un templo o un establo⁵. El simple conocimiento de las palabras que constituyen el lenguaje no nos diría nada a menos que supiéramos qué es la construcción, por qué los materiales de construcción tienen que serle alcanzados al albañil y de qué manera se podrían ensamblar para construir una estructura. Claro que Wittgenstein era un filósofo del lenguaje y en las *Investigaciones filosóficas* no prestó una atención sistemática a los aspectos no lingüísticos de los juegos de lenguaje o formas de vida. Pero si hemos de hacer un uso serio de sus conceptos en el análisis de los procesos históricos, considero que debemos reflexionar con la misma seriedad sobre la parte de la metáfora de Wittgenstein relativa a los «juegos» que sobre la parte relativa al «lenguaje».

Podría ser útil, en este punto, pensar en los muchos juegos «primitivos» —como los deportes de competición— en los que el papel de la expresión lingüística *per se* es claramente secundario⁶. En el juego del baloncesto, por ejemplo, existen, por supuesto, términos lingüísticos para los diversos movimientos y objetos significativos: « tiro libre », « pase », « rebote », « línea de tiros libres », « tablero », « base », « línea de tres puntos », « tiro en suspensión », « ataque », « recuperación », « presionar », etc. En el baloncesto el lenguaje figura de muchas maneras. Hay reglas escritas; las infracciones de las reglas pueden ser explicadas verbalmente por los árbitros; las estrategias pueden ser desarrolladas y explicadas mediante el lenguaje; los entrenadores dan instrucciones a los jugadores en parte diciéndoles lo que están haciendo bien y lo que están haciendo mal; los equipos que juegan en ligas representan ciudades o (en el caso norteamericano) instituciones educativas y la identificación entre los equipos y las ciudades o instituciones educativas es alimentada sin cesar por la palabra hablada y la escrita. En todos estos sentidos, el juego del baloncesto está compuesto de lenguaje. Pero la mayor parte del saber y de la estrategia que hace funcionar al juego del baloncesto y que distingue a un jugador o a un equipo de calidad de otro mediocre no está compuesta principalmente de lenguaje. Es sobre todo una cuestión corporal o

⁵ *Ibid.*, p. 3. (p. 19).

⁶ En este punto sigo la sugerencia hecha por Stuart HALL en una conversación mantenida con él.

cinestésica. El tiro en suspensión es comunicado por un jugador a otro de manera visual, más que lingüística, y se llega a dominar a base de imitación y de repetición. El propio papel del lenguaje en la enseñanza del baloncesto está en función del registro cinestésico —«asegúrate de estar en lo más alto del salto antes de lanzar el tiro», «forma un arco un poco mayor sobre el balón» o «completa el movimiento de lanzamiento»—. Podría alegarse que este saber cinestésico constituye él mismo un sistema semiótico. Los jugadores con el suficiente dominio de esa cinestesia hacen indicaciones corporales y responden a las de los demás y son capaces de realizar innovaciones cinestésicas significativas que les permiten responder a las innovaciones de sus compañeros y oponentes. Además, los espectadores entendidos comprenden y aprecian esas indicaciones y respuestas. Una prueba de que la cinestesia del baloncesto es semiótica es que la estrategia se basa, con frecuencia, en el engaño corporal —como el amago de tiro a canasta, que hace que el defensor salte para taponarlo, tras lo cual el lanzador puede saltar para tirar sin obstáculos mientras el defensor está bajando—. Pero yo soy profundamente escéptico con respecto a la idea de que este sistema funcione realmente según reglas lingüísticas. Sería posible analizar la dimensión cinestésica del baloncesto como si poseyera una sintaxis y una semántica, o como un sistema de signos cuyos significados están determinados por sus relaciones de contraste con otros signos. Pero sospecho que todo esfuerzo por aplicar un modelo totalmente discursivo o lingüístico conduciría probablemente a una comprensión errónea de la dinámica del juego y a una pérdida de la lógica distintiva que caracteriza realmente al baloncesto (y lo mismo ocurriría con cualquier otro sistema de saber de carácter cinestésico).

La reflexión sobre juegos como el baloncesto nos lleva a revalorizar la importancia de la invocación de Baker de los juegos de lenguaje. Los diversos e interconectados dominios de la práctica —o juegos de lenguaje— que constituyen el objeto de estudio de la historia no son en absoluto reducibles a lo que habitualmente se denomina como lenguaje o discurso. Sin embargo, como creo que demuestra el ejemplo del baloncesto, son complejos sistemas de acción significativa. En este sentido, son sistemas semióticos o, si se quiere, puesto que conectan discursos con prácticas semióticas no discursivas, complejos semióticos. Por consiguiente, pueden adscribirse a la familia de métodos que son normalmente utilizados en el estudio de los fenómenos

lingüísticos, en los que las prácticas observadas son explicadas recurriendo a los paradigmas o códigos que permiten a los seres humanos producirlas. Una manera de devolver la dimensión social a la historia sería la de desviar nuestra atención de los discursos en su sentido estricto —es decir, las expresiones lingüísticas— e intentar especificar los códigos o paradigmas que subyacen a las prácticas significativas. Prácticas que parecen resistirse al análisis lingüístico y que podrían considerarse precisamente como del tipo de «realidades sociales no discursivas» que causalmente imponen límites o conforman los discursos. Ejemplos destacados de un esfuerzo en esta dirección ya existen, como el estudio de Richard Biernacki sobre la manera en que las concepciones sobre el trabajo, en gran medida implícitas y prácticas, estructuraron la experiencia laboral en las fábricas británicas y alemanas del siglo XIX, los estudios de Loïc Wacquant sobre las prácticas corporales de los boxeadores, los estudios de Peter Galison sobre los «lenguajes» de los aparatos mecánicos de la física o la breve pero brillante exposición de Anthony Wallace sobre la semiótica del pensamiento mecánico en la Norteamérica del siglo XIX⁷.

Un programa de investigación histórica como éste permanecería dentro del territorio delimitado por Baker cuando afirma que la invocación de una causalidad social se refiere a dominios de acción que están ellos mismos constituidos discursivamente. O, más bien, permanecería dentro del territorio delimitado por una versión ampliada o metaforizada de esa afirmación: que dicha invocación se refiere a dominios de acción constituidos por algún tipo de prácticas *semióticas*. Pero habría que radicalizar sustancialmente la afirmación señalando que los paradigmas o códigos puestos al descubierto por esa investigación son gobernados con frecuencia por lógicas semióticas que son muy diferentes, en su forma y en sus medios, de las de los códigos lingüísticos. Esta radicalización de la historia cultural implicaría la búsqueda de una variedad mucho más amplia de códigos

⁷ BIERNACKI, R.: *The Fabrication of Labor: Germany and Britain, 1640-1914*, Berkeley, University of California Press, 1995; WACQUANT, L.: «The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade», *Theory and Society*, 24 (1995), pp. 489-535, y *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Nueva York, Oxford, 2004; GALISON, P.: *Image and Logic: A Material Culture of Micro-physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, y WALLACE, A. F. C.: *Rochdale: the Growth of an American Village in the Early Industrial Revolution*, Nueva York, Knopf, 1978, pp. 237-239.

semióticos⁸. E implicaría además que habría que prestar una mayor atención a cómo las prácticas semióticas realizadas en esos diferentes medios y según esas diferentes lógicas se *articulan* entre ellas.

El problema de la articulación

La cuestión de la articulación (o, dicho en términos más postestructuralistas, de la «sutura») de los discursos es una cuestión básica de la historia cultural. Por ejemplo, Leonore Davidoff y Catherine Hall han mostrado cómo, en la Gran Bretaña del siglo XIX, el discurso de la feminidad fue ensamblado con el discurso sobre el hogar de clase media para conformar una ideología de la domesticidad⁹. De manera similar, yo mismo he mostrado cómo en los años siguientes a la Revolución de julio de 1830 en Francia los militantes obreros unieron el discurso liberal sobre la libertad individual con su discurso corporativo sobre la solidaridad de oficio para crear una forma proto-socialista de conciencia de clase que giraba en torno al término clave de «asociación»¹⁰. En tales casos, los historiadores culturales muestran cómo ciertos actos particulares de invención lingüística fusionan o conectan campos discursivos previamente separados, alterando de este modo para siempre la semántica y la sintaxis de los dos campos ahora articulados.

Pero al darnos cuenta de que esos discursos están a su vez insertos en «juegos de lenguaje», el problema de la articulación se hace de

⁸ Si concebimos el mundo como compuesto de una amplia gama de prácticas semióticas, unas lingüísticas y otras no, entonces el tipo de historia intelectual de la «Escuela de Cambridge» practicado por Keith Baker (y al que se ha adherido también Gareth Stedman Jones) no parece constituir un modelo aplicable a los estudios históricos en general. Véase JONES, G. S.: «The Determinist Fix: Some Obstacles to the Further Development of the Linguistic Approach to History in the 1990s», *History Workshop Journal*, 42 (1996), pp. 19-35.

⁹ DAVIDOFF, L., y HALL, C.: *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 (ed. esp. abreviada: *Fortunas familiares*, Madrid, Cátedra, 1994).

¹⁰ SEWELL JR., W. H.: *Work and Revolution in France: the Language of Labor From the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 194-218 (*Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 271-302) y «La confraternité des prolétaires: conscience de classe sous la monarchie de juillet», *Annales, E. S. C.*, 36, 4 (1981), pp. 650-671.

inmediato más complejo. Si nos atenemos a la interpretación que he expuesto más arriba, los juegos de lenguaje están constituidos, *en general*, por algo más que lenguaje. Cualquier discusión sobre un discurso debe tener en cuenta la articulación entre las prácticas lingüísticas y otras formas de práctica semiótica con las que constituye, conjuntamente, un juego de lenguaje. Un problema que sin duda los historiadores culturales han afrontado también en su trabajo. Y así, cuando Davidoff y Hall discuten el discurso del hogar de clase media, citan no sólo poemas y manuales, sino que señalan cómo esos discursos fueron articulados con las nuevas formas arquitectónicas y de jardinería, que hicieron que el discurso lograra una particular y poderosa plasmación material en barrios como el de Edgbaston, en Birmingham¹¹. Asimismo, el juego del baloncesto norteamericano, por volver a mi anterior ejemplo, implica articulaciones entre un cierto número de prácticas semióticas de diferente tipo. Los diversos movimientos y estrategias cinestésicos del baloncesto son articulados con lo que podríamos llamar los discursos técnicos de entrenadores y jugadores, con los códigos físicos de honor de los jóvenes urbanos afroamericanos, con los discursos de los medios de comunicación especializados, con las estructuras legales que regulan el juego sobre la pista, con los discursos de los anuncios publicitarios de las celebridades del deporte, con las estrategias financieras que, en combinación con el talento, determinan la remuneración económica de los jugadores, y con muchos otros. Lo que sostengo, en suma, es que para realizar un análisis cultural tenemos que afrontar el problema de la articulación entre diversas modalidades semióticas.

Normalmente se espera que las conexiones entre diversas modalidades de juegos de lenguaje den como resultado alineamientos más o menos estables, de modo que, por ejemplo, las estrategias cinestésicas del baloncesto y las reglas que gobiernan el juego se apoyen mutuamente. Es ante todo la mutua sintonía del lenguaje con otras prácticas semióticas lo que constituye un juego de lenguaje. Pero el ajuste entre ambos puede no ser perfecto. Las imperfecciones o los desajustes que se dan en la articulación entre diferentes modalidades de prácticas semióticas me parecen fuentes importantes de cambios en la conformación general de los juegos en cuestión —que es como decir de la vida social—. Para continuar con el ejemplo del baloncesto, una de

¹¹ DAVIDOFF, L., y HALL, C.: *Family Fortunes*, *op. cit.*, pp. 357-396.

las principales formas de estrategia cinestésica es inventar nuevas técnicas que estén en consonancia con las reglas, pero que dan ventaja al equipo que las emplea. Lo cual da lugar a la introducción de cambios compensatorios en las reglas, que a su vez llevan a otras innovaciones, que a su vez llevan a otros cambios en las reglas. La consecuencia es que las reglas, los movimientos cinestésicos y la forma general del juego han cambiado notablemente a lo largo del tiempo.

Una primera innovación del baloncesto fue contratar a un jugador excepcionalmente alto que se situara bajo la canasta para defender simplemente saltando e interceptando al balón cuando era lanzado a la canasta. El resultado fue que los equipos que adoptaban esta estrategia tendían a imponerse a los otros equipos. Esto llevó a que los que elaboran las reglas del juego introdujeran la infracción conocida como *goal tending*, que prohibía a un jugador defensor tocar el balón cuando el tiro de un oponente está en su trayectoria descendente hacia el aro¹². Desde siempre, uno de los principales factores dinamizadores del deporte ha sido, para los estrategas en cinestesia, el de buscar nuevas formas de sacar ventaja de la altura y, para los que elaboran las reglas, el de responder intentando contrarrestar las ventajas de la altura. La respuesta de estos últimos incluye la introducción de la «violación de los tres segundos», que impide que los jugadores altos se queden bajo el tablero durante el ataque; la ampliación de la línea de tiros libres y, con ella, de la zona en que se aplica la «violación de los tres segundos» y la introducción de la línea de tres puntos, que hace que los tiros de larga distancia valgan tres puntos en lugar de dos, dando así ventaja a los jugadores más bajos capaces de encestar desde esa distancia. El resultado ha sido una coevolución continua de las prácticas semióticas cinestésicas y legales que son articuladas para componer el juego del baloncesto.

La cualidad generativa de los desajustes entre prácticas semióticas de modalidades diferentes puede ilustrarse también con mi obra sobre la toma de la Bastilla durante la Revolución Francesa. En ella he mostrado cómo, en los días siguientes al 14 de julio de 1789, los diputados de la Asamblea Nacional llegaron a representar esta revuelta

¹² La National Collegiate Athletic Association introdujo la infracción del *goal tending* en 1944 para limitar las ventajas de jugadores altos como Bob Kurland (siete pies), del Oklahoma A. y M. y Bob Mikan (seis pies y diez pulgadas), del De Paul (HOLLANDER, Z.: *The Modern Encyclopedia of Basketball*, ed. rev., Nueva York, Four Winds, 1973, pp. 39 y 127).

urbana como un levantamiento legítimo del pueblo soberano, articulando de ese modo la modalidad de la violencia urbana y el discurso político de la soberanía popular en la nueva y aciaga categoría de revolución. La articulación entre la semiótica del comportamiento de la muchedumbre urbana y la semiótica de la teoría de la soberanía popular cambió el significado y las potencialidades de ambas, reforzando a la vez el poder de la muchedumbre y la ideología de la soberanía popular. Esta articulación, que creó la nueva categoría política de «revolución», resultó ser irreversible. El genio de la revolución, una vez liberado, no pudo ser encerrado de nuevo en la botella. Pero, al mismo tiempo, el juego de lenguaje de la revolución era dinámico e inestable, con nuevos estallidos de la violencia de la muchedumbre, teniendo que ser reajustados constantemente en la teoría política y con innovaciones discursivas en la teoría, dando lugar a nuevas posibilidades de violencia «revolucionaria». Los desajustes en las articulaciones de diferentes tipos de prácticas semióticas constituyen una potente fuente de cambio histórico.

Pero los desajustes de este tipo no son la única forma de desajuste entre prácticas semióticas. Igualmente importante es el problema de los desajustes entre el alcance, la escala y la posición de las prácticas que son objeto de articulación. De nuevo, algunos ejemplos ayudarán a aclarar este punto. He señalado antes que las estrategias cinestésicas del baloncesto se articulan con los códigos físicos de honor de los jóvenes afroamericanos. Puesto que las universidades norteamericanas reclutan a muchos de sus mejores jugadores de baloncesto en los barrios urbanos de clase obrera afroamericana, los entrenadores, árbitros y jugadores blancos consideran que el juego debe adecuarse a, y a la vez mantener bajo control, ciertas normas de la clase obrera afroamericana que regulan el ejercicio de y la resistencia a la intimidación física. La consecuencia de este desajuste espacial o posicional entre prácticas semióticas (códigos de honor localizados en los barrios de clase obrera afroamericana y prácticas cinestésicas localizadas en los gimnasios universitarios) que son distintas, pero que están articuladas, ha sido que se han producido cambios significativos en los movimientos cinestésicos y en las actitudes emocionales de los jugadores criados en los barrios blancos acomodados (o en Europa).

Hay incluso casos en que prácticas semióticas conectadas operan a escalas espaciales tan diferentes que su articulación parece tomar la forma de una compulsión sorda, más que de una comprensión inter-

subjetiva como la postulada por los modelos lingüísticos o hermenéuticos. Tomemos el juego de lenguaje de la previsión financiera de la clase media, que en Buenos Aires, Osaka, Oslo, Taipei o Atlanta actúa poniendo a salvo sus ahorros para el futuro. Este juego de lenguaje implica, obviamente, prácticas semióticas complejamente articuladas y que normalmente se refuerzan entre sí —discursos de ahorro, prácticas de mantenimiento de cuentas de ahorro, ciertas estrategias de pago a plazos, etc—. Pero todas esas prácticas están además articuladas indirectamente al futuro mercado financiero mundial, cuyas fluctuaciones pueden aumentar o vaciar las cuentas bancarias del ahorrador de clase media de la noche a la mañana. Una mínima reflexión deja claro que el mercado financiero es también un juego de lenguaje en el sentido en que lo he venido utilizando en este artículo. Desde el punto de vista de los operadores financieros, el peso argentino o el yen japonés son fichas en un juego a gran escala —un sistema semiótico en gran parte autónomo con sus propias reglas, estrategias, distinciones categoriales, vocabulario, señales, recompensas y motivaciones—. Pero los efectos de los movimientos en el juego financiero pueden ser devastadores para los jugadores de los otros juegos con los que está conectado. Si no, veamos los trágicos acontecimientos de 2001 en Argentina, cuando la masiva venta a la baja de pesos por parte de los operadores financieros tuvo un efecto devastador sobre los ahorradores argentinos, cuyas cuentas se redujeron a una fracción de su valor anterior. En el proceso, el propio juego de lenguaje de la previsión financiera de la clase media argentina se quebró, violentamente desarticulado por el golpe. Sus jugadores se vieron arruinados, los discursos del ahorro devaluados, las prácticas de ahorro abandonadas y las compras importantes aplazadas no hasta un futuro calculado, sino para siempre.

Contemplada desde el punto de vista del burgués ahorrador de Buenos Aires, la crisis del peso argentino podría parecer una especie de caso límite, en el que las articulaciones de las prácticas semióticas presentan tal grado de violencia y de inescrutabilidad que los modelos lingüísticos parecen desbordados. En coyunturas como ésta tendemos a llevarnos las manos a la cabeza y hablar del poder del sistema o de la dinámica interna del capitalismo. Sin embargo, si deseamos comprender tragedias sociales como ésta, en que los actores son devastados por fuerzas situadas totalmente más allá de su control, y lograr una mayor profundidad analítica, probablemente debamos intentar reconstruir las prácticas semióticas concretas y sus

articulaciones sin recurrir a «sistemas» o «dinámicas». En realidad, tales conceptos «macro» sólo son útiles si pueden ser identificados de manera concreta, mostrando de qué manera esos sistemas y dinámicas están compuestos de juegos interrelacionados de lenguaje. A menudo tendemos también a concebir esos procesos micro y macro como si funcionaran o al menos fueran descifrables en «niveles de abstracción diferentes». Pero las prácticas semióticas de los operadores financieros son de hecho tan concretas como las de los ahorradores de clase media (y a la vez tan abstractas, pues ambas son signos abstractos de valor enormemente manipulables). Lo que hace diferente a los operadores financieros es que la tecnología que emplean les permite operar a una escala espacial infinitamente más grande y que sus actividades implican recursos (realizan negocios de cientos de billones de dólares cada día) que superan la imaginación de incluso el más ávido de los ahorradores de clase media argentino.

Antes de abandonar el tema de la articulación quiero hacer un comentario adicional sobre la importancia analítica que tiene el reconocer que las prácticas semióticas presentan una variedad de modalidades y que los juegos de lenguaje incluyen siempre articulaciones entre modalidades lingüísticas y no lingüísticas. Hacer esta distinción me parece preferible a estirar la noción de lenguaje para abarcar todas las prácticas semióticas. Es mejor, en parte, porque nos permite reconocer algunas cualidades muy importantes del lenguaje que están ausentes o que no están tan presentes en otras prácticas semióticas con las que se articulan los juegos de lenguaje. Estoy pensando, sobre todo, en la capacidad reflexiva del lenguaje. Un usuario o usuaria del lenguaje puede reflexionar en el lenguaje sobre el lenguaje —o la iconografía o la práctica cinestésica— que él/ella y sus amigos/as usan. De hecho, puede incluso reflexionar sobre esas reflexiones, sopesando si el lenguaje que usa para hacer tales reflexiones es realmente el adecuado para sus propósitos o si, por ejemplo, necesita complementar su discurso evaluativo marxista habitual con argumentos formulados en términos freudianos o postestructuralistas.

No hay duda de que en otras modalidades semióticas es posible un cierto grado de reflexividad. Los historiadores del arte señalan que los pintores hacen comentarios sobre las diversas tradiciones de representación artística, por ejemplo, haciendo un uso satírico de las convenciones sobre la pintura del desnudo o desarrollando estilos que atraen la atención sobre el medio pictórico que se ha utilizado.

Pero las cualidades particulares del lenguaje como práctica semiótica —por ejemplo, su extraordinaria plasticidad y complejidad o su capacidad para marcar la temporalidad en los tiempos verbales o distinguir los modos indicativo, subjuntivo y condicional— lo convierten en un medio particularmente idóneo para reflexionar y evaluar. Mi exposición sobre la relación dialéctica entre las innovaciones cinestésicas y las respuestas innovadoras de las reglas del baloncesto puede servir para ilustrar el valor particular del lenguaje como medio de reflexión. La innovación cinestésica de situar un defensor excepcionalmente alto bajo la canasta para interceptar los tiros de los oponentes produjo una crisis en el juego, amenazando con reducir drásticamente los puntos obtenidos y hacer que el juego fuera menos divertido. Pero este problema cinestésicamente generado fue resuelto en el lenguaje: en deliberaciones de los que elaboran las reglas que condujeron a cambios en las reglas escritas. La cuestión del cambio de reglas para proteger la integridad del juego sólo podía ser planteada, discutida y resuelta en el lenguaje. En este caso, como siempre, el baloncesto sirve como una alegoría de la vida social en general, en la que la reflexión, la deliberación y la argumentación en el lenguaje juegan un papel destacadísimo en la organización de prácticas semióticas de todo tipo. En otras palabras, me complace afirmar que el lenguaje puede ser considerado como una forma especialmente importante de práctica semiótica. Importante porque su capacidad reflexiva permite organizar prácticas semióticas de todo tipo y, por tanto, tiene efectos particularmente grandes sobre el desarrollo de éstas. Pero sólo si usamos una noción restringida de lenguaje, sin pretender que toda acción humana es lingüística, podremos apreciar correctamente el poder del lenguaje.

¿Más allá del modelo semiótico?

El ejemplo de la crisis del peso argentino nos sitúa ante un complejo de juegos de lenguaje que ha sido especialmente poderoso e influyente en el mundo moderno: el capitalismo. Las relaciones sociales del capitalismo parecen echar por tierra, en numerosos casos, el tipo de historia semiótica que he venido defendiendo en este artículo. Una de las características destacadas de las prácticas semióticas del capitalismo es que privilegian las relaciones cuantitativas. Como sos-

tuvo Karl Marx en su famoso capítulo I de *El capital*, la generalización de la forma mercancía ha tendido a transformar toda clase de relaciones cualitativas en relaciones cuantitativas de valor económico¹³. Desde mi punto de vista, la forma mercancía debe ser entendida como una práctica semiótica. El dinero es un sistema simbólico abstracto que establece una equivalencia cuantitativa entre cosas que de otra forma no tendrían relación entre ellas (la técnica de los tejedores de Bangladesh, la producción de trigo en Ucrania y la concesión de créditos en São Paulo). Pero esta forma simbólica cuantitativa es lo que algunos autores marxistas han llamado una «abstracción real», una abstracción que informa la auténtica textura de nuestro mundo social¹⁴. Se podría decir que lo que la ubicuidad de la forma mercancía implica es que todos los tipos de prácticas semióticas son articulados en una familia especialmente poderosa de juegos de lenguaje —producción e intercambio capitalistas— que es esencialmente cuantitativa en su forma y que, por consiguiente, es intrínsecamente susceptible de comprensión mediante técnicas matemáticas. Dado que durante los últimos siglos el capitalismo ha conformado el mundo de manera tan poderosa, una aproximación semiótica a la historia no debe excluir los métodos cuantitativos y matemáticos de sus estrategias de investigación. Ningún intento de hacer inteligible la historia del mundo moderno puede tener éxito a menos que pueda descifrar la lógica y las dinámicas cuantitativas que el capitalismo incorporó a ese mundo¹⁵.

Otro rasgo destacado del capitalismo es su extraordinario impacto sobre el entorno material de las relaciones sociales. Ya Marx señaló, a mediados del siglo XIX, que las proezas materiales del capitalismo no tenían precedentes: «Sus maravillosos logros sobrepasan con mucho a las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas»¹⁶. Es cierto, por supuesto, que todas las prácticas

¹³ MARX, K.: *Capital: a critique of political economy* (introd. de Ernst MANDEL; trad. de Ben Fowkes), Nueva York, Vintage Books, 1977.

¹⁴ POSTONE, M.: *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

¹⁵ El capítulo 10 de mi libro *Logics of History...*, *op. cit.*, contiene una exposición mucho más amplia sobre el problema del método cuantitativo y que, por razones de espacio, es imposible reproducir aquí.

¹⁶ Cita tomada de *The Manifesto of the Communist Party*, Marx and Engels Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm>.

semióticas se realizan en algún tipo de medio material y que, por tanto, tienen efectos transformadores sobre el mundo material. Pero el capitalismo ha hecho eso, históricamente, a una escala tanto colosal como acumulativa. La dinámica tecnológica incorporada a la producción y el intercambio de mercancías bajo el capitalismo ha tenido como resultado la inmensa transformación material de los últimos dos siglos (el crecimiento de enormes ciudades, el desarrollo continuo de nuevos medios de transporte y de comunicación, la multiplicación de las fábricas, los centros comerciales, las granjas industriales, los rascacielos, los vertederos de basuras, los centros de investigación, los puertos y las universidades, incluso la transformación del clima de la tierra). Las prácticas semióticas del capitalismo han resultado de una transformación masiva y permanente del entorno de la sociedad humana. Cualquier método que pretenda captar la historia del capitalismo debe ser capaz de hacer inteligibles esas transformaciones.

Pero el problema de ese entorno es, en mi opinión, un problema general de los estudios históricos, y no sólo un problema de la historia del capitalismo. Las actividades humanas no son sólo realizaciones semióticas (es decir, realizaciones cuya producción se basa en la manipulación e interpretación de códigos semióticos). Son también, *simultáneamente*, actos en y sobre entornos materiales. De hecho, lo que convierte a la acción semiótica en *histórica* es que tiene la capacidad de transformar el entorno en que tiene lugar. Las propias innovaciones semióticas son efímeras y lógicamente reversibles; sólo tienen el poder de imponer transformaciones duraderas a los códigos semióticos preexistentes cuando son algo construido en el mundo, cuando tienen efectos duraderos sobre el mundo que afectan a los actores. Tomemos el tiro en suspensión en baloncesto, que inicialmente debe haber parecido una innovación cinestésica terriblemente torpe. El tiro en suspensión fue una innovación exitosa (acabando por ser crucial en el repertorio de la mayor parte de los jugadores) porque los jugadores que lo incorporaron a sus destrezas corporales anotaban más puntos y ganaban más partidos. Las ventajas del tiro en suspensión eran materiales y demostrables: era mucho más difícil de bloquear para un defensor, podía ser realizado mientras el jugador corría a gran velocidad y permitía al jugador moverse de espaldas a la canasta y luego lanzar súbitamente de cara a ésta. De ahí que el tiro en suspensión se convirtiera en la práctica corporal más concreta de todos los jugadores de baloncesto.

De modo similar, la articulación de la revuelta urbana con la soberanía popular en la nueva figura semiótica de la Revolución tuvo éxito en los meses y años que siguieron al verano de 1789 no por la elegancia formal de la nueva figura semiótica, sino porque unció las energías físicas y emocionales de cientos de miles de franceses y francesas, en París y en provincias, a los proyectos de la Asamblea Nacional. En la noche del 4 de agosto de 1789, sus poderes materiales se pusieron de manifiesto y fueron enormemente ampliados. En esa ocasión, la Asamblea Nacional utilizó los poderes que la nueva figura semiótica de la Revolución le confería para transformar por completo las estructuras institucionales fundamentales del Estado y la sociedad franceses (por ejemplo, aboliendo las rentas señoriales en el campo y una amplia gama de privilegios monetarios y honoríficos y confiscando las tierras de la Iglesia y utilizando los bienes nacionales [*biens nationaux*] creados de ese modo para financiar el nuevo Estado revolucionario). Al instaurar un nuevo orden administrativo e institucional, nuevas formas de derecho de propiedad y una nueva base financiera para el Estado, la Asamblea Nacional introdujo profundamente la revolución en la vida cotidiana y en los cálculos estratégicos de los ciudadanos. Lo cual convirtió a la revolución en un complejo «hecho consumado» al que resultaría imposible dar marcha atrás (incluso treinta y cinco años después, cuando la derrota de Napoleón condujo a la restauración de la monarquía borbónica). Lo que ocurrió en el caso del tiro en suspensión y en el de la nueva categoría política de revolución ocurre, creo, de manera general. Los cambios importantes y duraderos de las prácticas semióticas —es decir, de la vida social— sólo pueden ser explicados rastreando en el tiempo los efectos de las innovaciones semióticas sobre el mundo material, mostrando de qué manera éstas llevan a la construcción de hechos consumados cuya presencia y continuidad refuerzan (aunque a la vez pueden modular) las innovaciones semióticas iniciales.

El punto fuerte de la aproximación semiótica a la historia radica en su capacidad para dar cuenta de los códigos o paradigmas que motivan o hacen posibles las acciones históricas. Pero no tiene la misma capacidad para dar cuenta de los efectos acumulativos de la acción, que están con frecuencia en pugna con las intenciones que las motivan. Una de las formas en que el problema de los efectos acumulativos ha sido abordado por los estudios históricos ha sido bajo la rúbrica de la «construcción social» (o «construcción cultural»). La

metáfora de la construcción social suele ser utilizada para indicar que alguna noción o forma social considerada como natural o necesaria (por ejemplo, la etnicidad, la nación, la enfermedad mental, la raza o los papeles de género) es de hecho un producto históricamente contingente, resultante de alguna compleja serie de acciones humanas. El principal objetivo político de la metáfora de la construcción es el de subrayar, por ejemplo, que los papeles de género podrían disponerse de una manera completamente diferente o que las naciones podrían desaparecer por completo en el futuro del paisaje político. Su principal objetivo analítico es ofrecer una explicación histórica de cómo la nación fue institucionalizada y, de ese modo, convertida en hábito e incorporada a los supuestos, vocabularios y paisajes del mundo social hasta llegar a ser considerada como natural. La metáfora de la construcción social pone el énfasis en el carácter histórico o acumulativo de los constreñimientos y mecanismos que dirigen nuestras acciones hacia metas que no hemos elegido. Sugiere que una de las razones de que carezcamos de un control discursivo completo sobre nuestras vidas es que nuestras acciones están permanentemente sometidas a hábitos y prejuicios cuyos orígenes semióticos no comprendemos del todo.

La noción de construcción social apunta, ciertamente, en la dirección correcta, pero tal como suele usarse habitualmente, el término presenta ciertas limitaciones. Se suele utilizar para indicar que un cierto componente del mundo social es construido (los papeles de género, la nación, la raza o la ciencia). Sin embargo, quienes emplean el término tienden a subrayar los cambios en el significado lingüístico, más que las transformaciones materiales en que se inscriben los cambios lingüísticos. Creo que necesitamos un término que subraye tanto la cualidad de construido de *todo* mundo social como la importancia de la plasmación material. Un término que daría cuenta de cualquier construcción social dada, pero como parte de una estructura social material universalmente construida (y continuamente reconstruida). El término que sugiero, que tomo de la Geografía Humana, es el de «entorno construido» (*built environment*). Lo utilizaré en el resto de este artículo para argumentar que una concepción del mundo social como constituido por un complejo de prácticas semióticas articuladas requiere, como una suerte de pareja dialéctica, de una concepción del mundo social como un entorno construido.

Estoy tomando el término entorno construido como una metáfora epistémica, como una forma de pensar no simplemente sobre carreteras, alcantarillas, aeropuertos, fábricas y viviendas, sino sobre el mundo social en general. Los seres humanos somos, después de todo, animales transformadores del entorno. La acción humana tiene lugar en un mundo físico, pero dicha acción transforma profundamente la naturaleza de ese mundo para adecuarlo a los propósitos humanos. Y lo hace reorganizando los elementos del mundo (a través, por ejemplo, de la agricultura, la industria y la construcción de edificios y medios de transporte). En este sentido, los seres humanos literalmente construyen y reconstruyen su entorno físico. La construcción del entorno interviene poderosamente en nuestra existencia social. Nuestra rutina diaria, aquellos con quienes interactuamos, cómo nos ganamos la vida, nuestro sentido de los límites del mundo manipulable, los medios para lograr la acción coordinada de las personas, todo ello está constantemente mediado (haciéndolo posible y a la vez constriñéndolo) por el entorno construido. Aunque, a la vez, la actividad humana transforma el entorno construido. El mundo que habitamos es constantemente modificado por la actividad humana, aunque de un modo que está prefigurado por los constreñimientos y posibilidades del entorno construido previamente existente. Las reservas preexistentes de recursos espacialmente fijados continuarán teniendo efectos sobre el mundo social durante mucho tiempo.

Los rasgos del entorno construido pueden muy bien ampliarse metafóricamente para caracterizar a la vida humana en general. Nacemos en el seno de rutinas establecidas, entornos institucionales, hábitos de pensamiento y técnicas de producción que median nuestras interrelaciones humanas. Pero al actuar dentro de esas formas dadas y específicas de vida no sólo reproducimos, sino que también alteramos las rutinas, reemplazamos o reformamos las instituciones, aprendemos a pensar de manera diferente e inventamos nuevas técnicas de producción. Nuestro paso por la vida no sólo lega a nuestros descendientes un mundo físico transformado por nuestra actividad colectiva, sino una compleja estructura social en la que nuestras actividades han entretejido nuevos patrones, nuevas distribuciones de recursos y nuevos protocolos para la práctica semiótica que estructurarán las actividades de nuestros sucesores. Aunque también es cierto que las formas de vida tienden a tener una cierta inercia. Tienen una podero-

sa tendencia a perdurar a través del tiempo, sobreviviendo incluso a episodios de profunda transformación social.

Creo que la relación entre práctica semiótica y entorno construido debería entenderse de manera dialéctica. La dialéctica permitiría rastrear la constitución recíproca de la forma semiótica y la encarnación material. Las prácticas semióticas son realizadas por personas de carne y hueso a través de medios físicos (sus cuerpos; tinta y papel, madera, piedra, metal e industria; suelo, agua, animales y plantas; *chips* de silicona, cables de cobre, rayos láser, tubos de rayos catódicos y cables de fibra óptica). La realización de nuestras prácticas semióticas organiza, combina, acumula y desagrega esos medios físicos en lugares concretos de la superficie terrestre. La creación y transformación creativa de los códigos semióticos se realiza aprovechando las características de los medios físicos, pero esos medios, dado que están sometidos a otras determinaciones diferentes de la semiótica, son también un factor limitante, puesto que actúan a su vez sobre los códigos que se sirven de ellos (los cuerpos requieren alimento, tienen deseo sexual, cambian con la edad y, llegado el momento, mueren; el papel y la tinta son perdurables, pero han de ser protegidos de los elementos; los minerales y la materia orgánica del suelo deben ser repuestos para que sigan siendo fértiles; los mensajes pueden enviarse instantáneamente a través de los cables de fibra óptica; la carne y los cereales se echan a perder, aunque a un ritmo diferente; los edificios son caros de construir y de demoler). Los medios físicos de la acción humana (incluyendo, recordémoslo, el propio cuerpo humano) están en interacción constante con las prácticas semióticas, dando lugar a la escasez y a la abundancia, modulando el significado de las prácticas, limitando el alcance de los discursos y proyectándolos lejos de sus lugares de origen, haciendo posible el desplazamiento de unas prácticas semióticas por otras, dando lugar a correlaciones entre algunas prácticas (como el cultivo del trigo o el desarrollo de Internet) y ciertos emplazamientos geográficos (Ucrania o San Francisco). De esta y de otras maneras, lo social como entorno construido y lo social como práctica semiótica están constante y necesariamente entrelazados.

Una observación final sobre el entorno construido: de igual modo que las prácticas semióticas o los juegos de lenguaje difieren enormemente en su alcance y escala, así ocurre con los entornos construidos, tanto en un sentido literal como metafórico. Los juegos de lenguaje del

mercado financiero internacional implican y dan lugar a una red informática mundial unida a través de satélites y de cables de fibra óptica (un entorno construido, en el sentido más literal). Pero, a la vez, suponen un conjunto cambiante e internacionalmente compartido de instituciones empresariales, leyes y normas, así como una lengua franca común (el inglés), que son los que permiten a los operadores realizar sus prácticas semióticas teniendo la seguridad de que la acción de un operador de Singapur será entendida inmediatamente en Frankfurt o São Paulo. Las prácticas semióticas que constituyeron el Imperio británico en el siglo XIX supusieron la construcción de una cadena de bases navales y de estaciones de suministro de carbón a lo largo del mundo, así como la elaboración e implantación de unos rituales de distinción colonial que hicieron que el servicio colonial fuera inmediatamente reconocible en Delhi, Kampala, Rangún o Nairobi¹⁷. Como en el caso de las prácticas semióticas, la cuestión de la articulación entre entornos construidos de escalas diferentes (entre, por ejemplo, la actual red financiera global y las diversas prácticas locales en las «ciudades-mundo» en que se realizan las operaciones o entre las normas del servicio colonial británico y las costumbres de los aldeanos ugandeses) marca, actualmente, algunas de las líneas divisorias más importantes en el campo de la investigación social e histórica.

* * *

¿En qué sentido, entonces, habría que reformular lo social? Lo social es una red articulada y cambiante de prácticas semióticas que construye y transforma los marcos materiales que establecen las matrices de esas prácticas y que delimitan sus consecuencias —es decir, un entorno construido—. El método fundamental para comprender lo social, entendido de este modo, es interpretativo. Es decir, debe explicar las realizaciones humanas mediante la reconstrucción de los códigos semióticos que las hicieron posibles. Pero este enfoque interpretativo debe ser ampliado para abarcar a los entornos cons-

¹⁷ Véase RANGER, T.: «The Invention of Tradition in Colonial Africa», y COHN, B. S.: «Representing Authority in Victorian India», en HOBBSAWM, E., y RANGER, T. (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 165-210 y 211-262 (*La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002).

truidos que son el efecto de esas realizaciones (es decir, a la construcción social y a la historia de las matrices materiales de la interacción humana). Redefinido de este modo, lo social continuaría dentro del amplio marco epistemológico establecido por el giro lingüístico, pero permitiría a los historiadores abordar, de una manera novedosa, una serie de problemas relevantes que preocupaban a la vieja historia social, pero que han sido dejados de lado por los autores adheridos al giro lingüístico.

Materialidad e historia social *

Patrick Joyce

University of Manchester

Resumen: El objetivo de este artículo es promover la discusión sobre la situación actual de la historia social y proponer algunas vías de renovación de los estudios históricos. En este sentido, se considera necesario no sólo revisar algunos de los supuestos sobre los que se ha asentado dicha historia (como la separación entre cultura y sociedad), sino abrirse a nuevas cuestiones y posibilidades. Entre éstas, se estima de especial importancia la apertura teórica hacia el estudio del mundo material. Pues, como se está poniendo de manifiesto en otras disciplinas, la relación entre acción humana y cultura material es un factor explicativo capital de los procesos históricos. Por tanto, la adopción, por parte de la historia social, de un «giro material» aparece como una vía primordial para su renovación.

Palabras clave: «giro material», historia social, historia cultural, cultura material.

Abstract: The remarks in this paper aim to further discussion of the present situation of social history and to propose new ways of developing historical studies. In particular, it is suggested that there is a need not only for rethinking some of the main assumptions of social history (such as the distinction between culture and society), but for opening up new questions. Of special significance here is the study of the material world, because, as is clear in other disciplines, the relationship between human practice and material culture is a crucial variable in explaining historical processes. Adopting, therefore, a «material turn» seems a fruitful way for renewing social history and improving its explanatory power.

Keywords: «material turn», social history, cultural history, material culture.

* Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

Las observaciones que hago en este artículo nacen del interés por promover la discusión sobre la situación actual de la historia social, especialmente en relación con la historia cultural, pero también en sus conexiones con las ciencias sociales. Al menos en Gran Bretaña (y, probablemente, de manera más general, en el mundo anglófono), la denominada historia cultural ha adquirido cada vez más, en los últimos tiempos, una posición predominante. O al menos una posición que le permite marcar en gran medida la orientación general de la disciplina. Y aunque a lo mejor no se encuentra en la posición que ocupaba la historia social hace unas décadas, cuando se decía con frecuencia que «hoy todos somos historiadores sociales», el impacto de la historia cultural es evidente. No obstante, se ha prestado relativamente poca atención a la relación entre historia cultural e historia social y, de hecho, actualmente la discusión sobre la propia historia social está casi ausente, al menos en comparación con la situación de hace algo más de una década.

La primera observación que se podría hacer, tanto para la historia cultural como para la historia social, es que resulta sorprendente la escasa atención que se ha prestado a lo que las ciencias sociales han venido diciendo, en los últimos tiempos, sobre el concepto de «lo social» (lo cual es sintomático de la marcada y, por lo que parece, creciente separación entre la historia y las ciencias sociales a medida que la primera prosigue con su «giro cultural»). Este «giro», al poner el énfasis en las cuestiones de representación y de significado, corre el riesgo de perder el contacto con el pensamiento sobre lo social y sobre la naturaleza de la sociedad. Aunque, sin embargo, al mismo tiempo, al menos en el mundo anglófono, amplias áreas de las ciencias sociales, y en particular de la sociología, han abandonado, por una serie de razones, gran parte de la conciencia histórica que las había caracterizado en las décadas de 1960 y 1970.

Por ejemplo, en una serie reciente de artículos sobre la naturaleza de la historia cultural publicada por una nueva revista británica interesada en la relación entre historia social y cultural, ni el editorial en que la revista formula sus objetivos ni los autores que contribuyen a la discusión muestran interés real alguno por los conceptos de sociedad y lo social. Los editores no pasan del simple aserto de que lo cultural y lo social «se constituyen mutuamente y están inextricablemente conectados». Pero por muy conectados que estén, el supuesto subyacente es que se trata de dos cosas distintas y separadas. En la revista

en cuestión, *Cultural and Social History*, esa separación se refleja en una concepción de la historia cultural según la cual ésta se ocupa básicamente de representaciones (y, en cierto sentido, de «textos») que, aunque no exclusivamente, son en su mayoría de carácter verbal¹. Esta concepción representa un punto de vista que no creo que sea el adecuado, incluso aunque se trate de un punto de vista que refleje, en gran medida, el estado de cosas existente en la disciplina histórica. Sin embargo, el acto mismo de hacer una distinción entre historia social y cultural es en sí mismo sintomático, puesto que es un reflejo de posiciones características y profundamente arraigadas. Posiciones que, al menos en parte, son el reflejo de otra distinción análoga, y en gran medida implícita, entre sociedad y cultura, entre lo «social» y lo «cultural» y entre historia y ciencias sociales.

Sin embargo, de hecho, durante algún tiempo, tanto la ciencia social en general como la historia en particular han intentado, con diversos grados de éxito, superar esta suerte de concepción dualista del mundo, predominante aún dentro de la propia ciencia social. Como resultado de este intento, que podríamos denominar como procesual (en oposición a estructural), han surgido nuevos conceptos y herramientas analíticas. Incluidas nociones como, por ejemplo, las de «autoconstitución» y «socialidad», que, al contrario que la de sociedad, pretenden dar cuenta, por decirlo en los términos de Zygmunt Bauman, de la fluidez y liquidez de las formaciones sociales². Términos conceptuales similares serían los de «reflexividad» y «movimiento». El énfasis puesto sobre la acción, la contingencia y la naturaleza reflexiva o «recursiva» de la vida social socava profundamente las nociones tradicionales de la dicotomía entre estructura y acción, estructura y cultura y, por supuesto, entre «sociedad» y «cultura». La lista de pensadores que han contribuido a esta empresa es larga y sumamente diversa, e incluye, por ejemplo, a Bauman, Anthony Giddens, Alain Touraine y Pierre Bourdieu³.

¹ Véanse en particular MANDLER, P.: «Problems in Cultural History», *Cultural and Social History*, 1, 1 (2004), pp. 94-117; PERKIN, H.: «Editorial», *ibid.*, p. 5, y MANDLER, P.: «Problems in Cultural History: a Reply», *ibid.*, pp. 326-322. La mayor parte del debate se encuentra en el número 1, 2 (2004).

² BAUMAN, Z.: *Intimations of Post-modernity*, Londres, Routledge, 1992, pp. 39-42, 53-57 y 189-193.

³ Para algunas aportaciones a esta línea de pensamiento, véase JOYCE, P. (ed.): *The Oxford Reader on Class*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 71-127. Véa-

En forma de reflexiones sobre el final del milenio⁴, un simposio reciente, al que acudió una amplia representación internacional de sociólogos, fue testigo del intento de desarrollar lo que se llamó una «sociología postsocietal». El proyecto incluía lo que se denominó como «sociología móvil», concebida como una sociología que estaría más atenta al carácter mutable, provisional y, sobre todo, práctico tanto de lo que acontece en el mundo como de las explicaciones que ofrece de ello. Los geógrafos británicos Nigel Thrift y Paul Glennie formulan esto desde su propia perspectiva cuando dicen que conciben las sociedades no a través de la noción de estructura, como si fueran «implacables circuitos de reproducción social» o estuvieran «consumidas por la identidad y la contradicción», sino como «formaciones flexibles de prácticas que conectan a humanos y no humanos en formas particulares de relación con el mundo» y como «un conjunto de oscilantes horizontes de experiencia en un estado de movimiento continuo y sin fin». Esto es lo que ellos llaman una concepción más «modesta» de lo social, como algo que depende de lo que Deleuze llamaba «una filosofía del detalle epistemológico» o, como diría Bruno Latour, algo que depende del conocimiento tácito y del «conocer a través del desarrollo de fértiles y originales articulaciones»⁵.

Dado el carácter de esta reflexión, la afinidad entre este tipo de pensamiento social y la reflexión histórica es patente, y de hecho se podría sustituir «procesual» por «histórico». Aunque habría que decir que no siempre lo histórico está presente en esta poderosa corriente de pensamiento y de investigación empírica. Hay en esta corriente, sin embargo, otro gesto de apertura hacia la historia, a saber, una cierta invitación a historizar el surgimiento y la consolidación de la tradicional forma dualista de pensamiento que todavía subyace a muchas de las concepciones sobre la sociedad y lo social. Dado

se, asimismo, JOYCE, P.: «Introduction», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2002.

⁴ URRY, J.: «Introduction» y «Conclusion», «Special Issue: Sociology Facing the Next Millennium», *British Journal of Sociology*, 51, 1, (2000). Véanse también, en el mismo número, WALLERSTEIN, I.: «From Sociology to Historical Social Science: Prospects and Obstacles», pp. 25-35 y THERBORN, G.: «At the Birth of Second Century Sociology: Times of Reflexivity, Spaces of Identity, and Modes of Knowledge», pp. 37-57.

⁵ GLENNIE, P., y THRIFT, N.: «The Spaces of Clock Times», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question, op. cit.*, p. 150.

el grado en que esas concepciones impregnan todavía el trabajo de los historiadores, resulta una evidente ironía la incapacidad de los historiadores para historizar las categorías que conforman su propio aparato conceptual, por no hablar de las funciones que esas categorías ejercen y los poderes (académicos, gubernamentales, políticos, etc.) a los que sirven.

Está claro, por tanto, que estas nuevas formas de pensamiento social se encuentran a una considerable distancia de la tradicional distinción entre cultura y sociedad, tanto como de la distinción entre cultura y economía. Está claro que esta corriente de pensamiento se ha distanciado de la habitual identificación entre historia cultural y cuestiones de representación y significado, particularmente en su forma textual. Se podría decir, por tanto, que la historia cultural ha pasado por alto, en gran medida, no sólo esta crítica al modelo dualista de pensamiento, sino además algunas categorías clave de la vida social que esta nueva corriente de pensamiento ha explorado y problematizado.

Como una forma de abrirse a algunas de estas cuestiones y nuevas posibilidades, me gustaría volver, de manera relativamente breve, a la cuestión de la materialidad. Pues es especialmente en el terreno de la concepción del mundo material donde los supuestos heredados y, con frecuencia, tácitos sobre la naturaleza de lo social han bloqueado en gran medida el desarrollo de la historia cultural (y también de la social). Este énfasis sobre lo material es de importancia considerable para la historia cultural y social, máxime cuando en los últimos tiempos se ha producido, en diversas disciplinas, un auténtico «giro material». Es esta cuestión la que me gustaría explorar brevemente aquí, como parte de un debate que espero esté sólo comenzando. El reciente volumen editado por Victoria Bonnell y Lynn Hunt, titulado *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, marca un bienvenido retorno a la noción de lo social, al criticar a una historia cultural que, con su alejamiento de la historia social, había tendido a prestar poca atención a dicha noción⁶. En un artículo extremadamente valioso incluido en ese volumen, Richard Biernacki sostiene, en términos pertinentes para mi argumentación, que, en su uso de la categoría de cultura, la historia social ha hecho algo

⁶ BONNELL, V., y HUNT, L. (eds): *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley y Londres, California University Press, 1999.

similar a lo que la historia social había hecho con anterioridad: simplemente, ha ontologizado lo cultural, igual que los historiadores sociales habían hecho con lo social⁷. En esta concepción, «cultura» se convirtió en una especie de nueva categoría fundacional, inserta en el mismo juego de oposiciones binarias que el viejo concepto de sociedad que se proponía desplazar. Sin embargo, el citado volumen muestra relativamente poco interés por las recientes reinterpretaciones de lo social, así como por la naturaleza de la cultura material. Más bien, la cuestión de la historia cultural y social es abordada de manera bastante tradicional, mientras que el hecho de que sus colaboradores sean todos norteamericanos limita algo el alcance de la obra.

En el volumen, ya citado, recientemente editado por mí se presta atención tanto a la historia y la teoría de lo social como a las nuevas concepciones de lo social, a las que he venido prestando atención aquí⁸. Como forma de explorar el giro material al que me he referido, me detendré en algunas obras que muestran claramente los beneficios empíricos y, especialmente, históricos que se derivan de la adopción del tipo de perspectiva teórica al que he venido aludiendo. Aunque se trata de obras en las que la teoría aparece de manera poco explícita, pues para ellas la teoría es, por definición, un tipo de práctica, un pensar mediante el hacer. El giro material, si puedo utilizar la expresión, se basa en y sintetiza una amplia gama de posiciones disciplinares teóricas y empíricas, incluyendo la sociología de la cultura material, los estudios de la ciencia y la historia y la antropología de la ciencia y la tecnología, la historia poscolonial, la teoría social contemporánea (como las teorías de redes y posteriores) y el campo en crecimiento de los estudios sobre la gubernamentalidad. Un campo, este último, en el que el análisis de la relación entre cambio tecnológico y material y transformación política es particularmente interesante, aunque por su especial valor ilustrativo me voy a referir antes a la trayectoria, algo diferente, representada por la obra de Ken Alder⁹.

⁷ BIERNACKI, R.: «Method and Metaphor after the New Cultural History», en *ibid.*, pp. 62-92.

⁸ JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question*, op. cit.

⁹ ALDER, K.: *Engineering the Revolution: Arms and Enlightenment in France, 1763-1815*, Princeton y Londres, Princeton University Press, 1997, y «Making Things the Same: Representation, Tolerance and the End of the Ancien Regime in France», *Social Studies of Science*, 28, 4 (1998), pp. 499-545. Asimismo, JONES, C.: «Peter Mandler's "Problem with cultural history", or, is Playtime Over?», *Cultural and Social History*, 1, 2 (2004), pp. 209-215.

La obra de Alder trata de los esfuerzos de los ingenieros militares en la Francia del siglo XVIII por producir artefactos funcionalmente idénticos, como, por ejemplo, armamento de todo tipo. Al toparse con la resistencia de comerciantes y artesanos, los ingenieros militares hubieron de definir esos artefactos con instrumentos como el dibujo técnico y apelar a la tolerancia manufacturera, que los ingenieros luego redefinieron, cada vez más, en términos de obligación legal para prevenir cualquier subversión en el futuro. Sin embargo, esos nuevos patrones de producción surgieron del propio conflicto social entre el Estado y esos diferentes grupos, de modo que tales patrones reprodujeron pero, a la vez, resolvieron parcialmente este conflicto, aunque ahora en formas materiales que parecían poseer la naturaleza de la «objetividad».

La creación de la «tolerancia manufacturera» en la producción de artefactos operó en relación con la emergente política de tolerancia del Estado francés hacia sus ciudadanos-productores. En este período, las reglas estatales que regulaban la invención, producción y consumo de artefactos pasaron a ser definidas en términos formales, más que en términos de privilegios particulares otorgados sobre una base individual. De manera más general, las relaciones económicas entre el Estado y sus ciudadanos productores fueron definidas en lo sucesivo en términos públicos, y no como una cuestión de legislación privada o de obligación moral de los súbditos. Estos cambios fueron a la par con la emergencia de la tolerancia manufacturera como forma de definir los límites entre la necesidad de mercancías del Estado y el derecho de sus súbditos a ganarse sus medios de vida. El Estado jurídicamente limitado y el orden capitalista descentralizado que emergió a finales del siglo XVIII pusieron fin, de este modo, al estatuto legal particular de que tanto las personas como los artefactos habían disfrutado bajo el Antiguo Régimen. Como dice Alder, se podría incluso decir que en lo sucesivo los objetos pudieron ser considerados, en cierto sentido, como «objetivos».

Han sido precisamente esta «ingeniería» y subsiguiente reproducción de la cultura y las relaciones sociales en objetos materiales y los procesos relacionados con ellas, incluidas las formas de «verdad» presentes en nociones como las de objetividad aparente, las que han constituido el tema de mi reciente trabajo sobre la ciudad, así como de los trabajos de algunos de mis estudiantes¹⁰. Por supuesto, mi uti-

¹⁰ JOYCE, P.: *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londres y Nueva York, Verso, 2003. Para una brillante exposición sobre el tema, véanse

lización del término «ingeniería» pone de manifiesto en sí misma algunas de las dificultades que entraña el pensar de una forma nueva mediante un lenguaje que está profundamente anclado en las viejas formas de constituir el mundo, empapadas del lenguaje representacional. El propio término sugiere la elaboración y puesta a disposición de un proyecto al que luego se da forma material, mecánica. Mientras que lo que ponen de manifiesto los resultados de la investigación es que estamos ante un proceso contingente, ante una transformación sin un final predeterminado, en el que las capacidades y formas de acción contenidas dentro de los objetos y procesos materiales constituyen no resultados predeterminados (debería ser evidente que no estoy defendiendo un determinismo tecnológico), sino expresiones temporales e inestables de la acción humana y material.

Una manera de sortear esta dificultad es apoyarse más en el mundo de los estudios de la ciencia. Es aquí donde el concepto de «performatividad» entra en juego, pues se podría decir que este proceso de despliegue y transformación que he descrito entraña la actuación de una acción humana y no humana. Las formulaciones del sociólogo de la ciencia Andrew Pickering resultan especialmente útiles en este punto, dado que concibe la ciencia a través de la imagen performativa de «un campo de poderes, capacidades y actuaciones que implica una encarnación mecanística de la acción material»¹¹. Una historiografía performativa podría mostrar cómo «es posible escapar de y trascender el lenguaje representacional y concebir tanto la ciencia como la sociedad como entidades realmente emergentes en el campo de la acción y la performatividad». En términos de historia de la ciencia (pero que, en mi opinión, se extienden más allá de ésta e incluyen a la historia cultural y social), Pickering sugiere que en tanto que historiadores «nuestro cometido sería el de explorar las transformaciones de la ciencia y de la sociedad en términos de la emergencia y desaparición de sus vinculaciones y asociaciones culturales con el mundo

OTTER, C.: «Making Liberalism Durable: Vision and Civility in the Late Victorian City», *Social History*, 27, 1 (2002), pp. 1-15 y «Cleaning and Clarifying: Technology and Perception in 19th-century London», *Journal of British Studies*, 43, 1 (2004), pp. 40-64. Véase, asimismo, su tesis doctoral titulada «The Government of the Eye: Light Technology, Liberalism and the Victorian City, 1840-1900» (Universidad de Manchester, 2002).

¹¹ PICKERING, A.: *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago, Chicago University Press, 1995, p. 7.

de la producción y del consumo, partiendo del hecho de que esas transformaciones no determinan la práctica por anticipado»¹². Como él dice, esto no supondría la exclusión de todo lenguaje representacional, sino establecer un nuevo equilibrio entre la pura obsesión por el conocimiento y el significado y el reconocimiento del poder material de la ciencia. Y así, por ejemplo, la máquina (como objeto estratégico de la investigación académica y en términos de su existencia en el mundo) sería tomada como un «punto de equilibrio» entre los mundos humano y no humano, así como entre los mundos de la ciencia, la tecnología y la sociedad.

Como resulta evidente en el trabajo de Alder sobre el Estado francés y en el mío propio sobre la ciudad británica (por ejemplo, en la realidad y objetividad patentes de los sistemas técnicos que son de hecho sistemas tecnosociales), es claro que esta distinción entre la representación/cultura y lo real/material, y quizás también entre representación y performatividad, es indudablemente una cuestión de poder. De modo que la utilización de la categoría de lo «cultural» únicamente en el sentido de representación y la historia de su surgimiento como representación implican siempre una cierta concepción del poder y, con mucha frecuencia, de lo político.

En la obra sobre la ciudad a la que me refiero, en la que trato de la infraestructura material entre otras dimensiones del mundo material, muestro cómo la gobernación liberal es desplegada y experimentada en términos de la creación de una suerte de espacialidad política y, por consiguiente, de una subjetividad política. Dicha obra está influida, en lo teórico y en lo disciplinar, por las formulaciones mencionadas más arriba y, en particular, por los estudios postfoucaultianos en sociología y en otras disciplinas (que han tomado un giro cada vez más histórico) sobre la naturaleza de la gobernación¹³. Aunque mi

¹² *Ibid.*, pp. 233 y 232.

¹³ OSBORNE, T.; BARRY, A., y ROSE, N. (eds.): *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, Londres, UCL Press, 1996; ROSE, N.: *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; DEAN, M.: *Governmentality*, Londres, Sage, 1999; GORDON, C.; MILLER, P., y BURCHILL, G. (eds.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1991), y GANE, M., y JOHNSON, T. (eds.): *Foucault's New Domains*, Londres, Routledge, 1993. Para algunas aplicaciones históricas, véanse HUNT, A.: *Governmental Morals: a Social History of Moral Regulation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; HANNA, M. G.: *Governmentality and the Mastery of Territory in 19th Century America*, Cambridge, Cam-

visión de la gubernamentalidad «liberal» difiere de la que tiene Alder cuando hace hincapié en cómo la objetividad aparente de las cosas y de los procesos materiales representaba la plasmación material de relaciones sociales, se puede afirmar, sin embargo, que la «ingeniería» de nuevos tipos de formas políticas que tuvo lugar en Gran Bretaña y en Francia durante el siglo XIX son formas que yo denominaría, en ambas situaciones, como liberales.

Una importante posibilidad que se abre aquí, entonces, es la de ampliar el campo de actividades de la historia y de las ciencias sociales para incluir la esfera de lo que —en tanto que mundo «natural», no humano, material— ha sido habitualmente considerado como situado más allá de lo «social». El trabajo en esta área, especialmente en el espacio de intersección entre historia, sociología de la cultura material y estudios de la ciencia, está probando ser especialmente fructífero¹⁴. Ello es evidente, por ejemplo, en la obra de Chandra Mukerji sobre el modo en que, en los siglos XVII y XVIII, el poder del Estado francés fue plasmado en el paisaje en términos de «territorialización» del Estado: por ejemplo, en las fortificaciones de la periferia y en los jardines del centro de ese Estado. Mukerji estudia también el papel crucial desempeñado por las grandes obras públicas, como la construcción de canales, en la representación del poder material del Estado. La territorialización adoptó, asimismo, la forma material de

bridge University Press, 2000; KHARKHORDIN, O.: *The Collective and the Individual in Russia: a Study of Practices*, Londres, California University Press, 1999, PRAKASH, G.: *Another reason: Science and the Imagination of Modern India*, Londres, Princeton University Press, 1999, y DIRKS, N.: *Castes of Mind: Colonialism and the Making of British India*, Londres, Princeton University Press, 2001. Véanse, asimismo, ROSE, N.: *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Londres, Free Association Books, 1999 (2.ª ed.); VERNON, J.: «The Ethics of Hunger and the Assembly of Society: the Techno-politics of the School Meal in Modern Britain», *American Historical Review*, 110, 3 (2005), pp. 693-725, y los artículos de Chris OTTER y Tom CROOK, así como la introducción de Francis DODSWORTH, en DODSWORTH, F. (ed.): *Assembling the Liberal Subject*, Londres, Routledge, 2006, en prensa.

¹⁴ Véanse, por ejemplo, MUKERJI, Ch.: *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1997; HECHT, G.: *The Radiance of France: Nuclear Power and National Identity After World War Two*, Cambridge, Mass., y Londres, MIT Press, 1998; SCOTT, J.: *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998, esp. cap. 1; BIERNACKI, R.: *The Fabrication of Labor: Germany and Britain, 1640-1914*, Berkeley y Londres, California University Press, 1995, y, sobre Irlanda, CARROLL, P.: *The Science/State Plexus: Engineering Culture and Modern State Formation, 1650-1900*, Berkeley y Londres, University of California Press, en prensa.

diseminación del poder del Estado a través de los productos franceses y las prácticas económicas, fomentadas y desarrolladas por el Estado. De modo que Francia devino parte del propio paisaje, el paisaje de la producción industrial y rural en sus formas cotidianas. Es evidente, en este caso, que el Estado francés estaba discursivamente constituido y era discursivamente experimentado, pero también que era experimentado no sólo en su articulación discursiva, sino también en términos de práctica y de vida material. El Estado era vivido como parte de la práctica cotidiana, como parte, expresado de manera simple, de la acción normal, encarnada, «prediscursiva».

La obra de Richard Biernacki analiza cómo lo que él llama la forma pragmática de una práctica simbólica puede ser portadora de mensajes que van más allá de los signos de que esas prácticas hacen uso¹⁵. En particular, Biernacki muestra cómo los trabajadores alemanes e ingleses del siglo XIX recibieron conceptos diferentes del trabajo como mercancía en el propio proceso de uso de sus tarifas por pieza elaborada. No sólo en esta dimensión de la práctica, sino también en la organización espacial de las fábricas y en las diferentes formas de disciplina fabril practicadas en ambos países se encarnaron, durante largos períodos de tiempo, diferentes nociones de trabajo abstracto. Biernacki insiste en que una mayor atención a la cultura *en la práctica* (más que a la cultura *de o para* la práctica) pone de manifiesto claramente que ésta tiene una estructura y un poder de organización propios, que van más allá de las relaciones puramente semánticas en el interior de un sistema de signos.

Podría haberme referido también a los trabajos pioneros sobre la experimentación científica en la Gran Bretaña del siglo XVII, que hace ya mucho tiempo que pusieron de manifiesto que los objetos y procesos materiales (incluido el cuerpo) son portadores tanto de conocimiento como de relaciones sociales y, por consiguiente, de «cultura»¹⁶. Estos y otros trabajos subsiguientes muestran cómo la

¹⁵ Además de la obra citada en la nota anterior, véase BIERNACKI, R.: «Work and Culture in the Reception of Class Ideologies», en HALL, J. R. (ed.): *Re-working Class*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1997, pp. 169-192.

¹⁶ SHAPIN, S., y SCHAFFER, S.: *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton y Londres, Princeton University Press, 1985. Véanse, también LATOUR, B.: *We Have Never Been Modern*, Hemel Hempstead, Harvester Press, 1993 (*Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993); *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard Uni-

repetición de experimentos científicos dependía de una destreza corporal tácita de cómo hacerlo y de cómo manejar los instrumentos, una capacidad que estaba alojada en el cuerpo y en las manos y que sólo con enorme dificultad y de manera deficiente se reflejaba sobre el papel o de manera verbal. Las formas de comprensión se vieron transformadas por una enculturación no verbal del cuerpo¹⁷. Trabajos más recientes en esta misma línea han puesto de manifiesto de qué manera el conocimiento natural se encarna y materializa en diferentes formas históricas, incluido un conocimiento aparentemente tan abstracto como la física matemática¹⁸. Sin embargo, me gustaría concluir llamando la atención sobre un campo en el que la aplicación de estos nuevos enfoques resulta especialmente fructífera, como ocurre en los casos de Alder, Mukerji y Biernacki. Me refiero al ámbito de la economía y de lo económico, que los historiadores culturales han pasado por alto sistemáticamente, incluso más que lo social. Me viene aquí a la cabeza el reciente libro de Timothy Mitchell *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*¹⁹.

El libro se inicia presentando lo que podría definirse, en sentido amplio, como el giro cultural, con su distanciamiento de las ciencias sociales sistemáticas²⁰. Este nuevo énfasis sobre la cultura dejó intactas, de hecho, las viejas formas de ciencia social, pues fue incapaz de cuestionar en profundidad los supuestos sobre los que éstas se asentaban. Con su insistencia en que todo lo social es cultural, dejó al mar-

versity Press, 1999 (*La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001); «When Things Strike Back: a Possible Contribution of “Science Studies” to the Social Sciences», en *British Journal of Sociology*, 51, 1 (2001), pp. 107-123, y «Gabriel Tarde and the End of the Social», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question*, op. cit., pp. 117-132.

¹⁷ SHAPIN, S.: *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1994. Véanse también POOVEY, M.: *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1998, y *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1995.

¹⁸ SHAPIN, S., y LAWRENCE, Ch. (eds.): *Science Incarnate: Historical Embodiments of Natural Knowledge*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998, y WARWICK, A.: *Masters of Theory: Cambridge and the Rise of Mathematical Physics*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 2003.

¹⁹ MITCHELL, T.: *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*, Berkeley y Londres, California University Press, 2002.

²⁰ *Ibid.*, pp. 2-3.

gen la cuestión de «la existencia de otras esferas, de los sobrantes o excedentes sobre los que opera el trabajo de construcción social: lo real, lo natural, lo no humano»²¹. Al insistir en la importancia central de lo cultural, tácitamente reconocía a lo material y, en particular, a lo económico como entidades separadas. Por supuesto, la «historia cultural» es muy diversa y el propio término es bastante amorfo, pero, sin embargo, creo que la historia cultural, como parte del giro cultural, muestra con frecuencia la tendencia descrita por Mitchell. Y, desde luego, comparte la tendencia a aislar a lo material y a lo económico ampliamente extendida en la historia cultural (y, hasta cierto punto, también en la historia social). Ya me he referido a la obsesión textual de la historia cultural. Una concepción puramente culturalista del giro cultural, como argumenta Mitchell, «se basa, intencionalmente o no, en el mantenimiento de una diferencia absoluta entre las representaciones y el mundo que representan, entre las construcciones sociales y la realidad que construyen»²². Por consiguiente, el mantenimiento de estas distinciones no perturba para nada la posición de los científicos sociales «duros» (como los economistas), pues éstos siempre pueden aducir que no están interesados en la historia de las representaciones, sino en la de la realidad subyacente representada en sus modelos.

El gran valor del libro de Mitchell radica en que aplica en la práctica, con todo detalle, en el campo de la historia colonial y poscolonial de Egipto, el argumento de que «la distinción entre el mundo material y sus representaciones no es algo que debamos tomar como nuestro punto de partida. Pues *es una oposición que se constituye como tal en la práctica social*»²³. En el Egipto del siglo XX, «la economía se convirtió, posiblemente, en el más importante conjunto de prácticas para la organización de la separación entre el mundo real y sus representaciones, entre las cosas y sus valores, entre las acciones y las intencio-

²¹ *Ibid.*, p. 2.

²² *Ibid.*, pp. 4-6.

²³ *Ibid.*, p. 6. Los historiadores pueden discrepar de la visión de Mitchell sobre la naturaleza y aparición de la «modernidad» y de que limite su explicación sobre el surgimiento del concepto moderno de economía al siglo XX y al contexto colonial. Pero ello no debería ser obstáculo para aceptar los argumentos e ideas del libro. Véase también CALLON, M. (ed.): *The Laws of Markets*, Oxford y Malden, MA, Blackwell, 1998, para el contexto teórico-empírico de la exposición de Mitchell sobre las condiciones que se han de dar, en el mundo humano y no humano, para que la economía pueda «establecer» su posición.

nes, entre el mundo de objetos y la esfera de las ideas». Como dice Mitchell, «el mecanismo que estableció la separación [...] precedió a la propia separación», de modo que «tomar esta separación como algo fundacional no es un sólido punto de partida, como a menudo parece». En una obra anterior (en que analiza las condiciones de establecimiento de la economía durante el siglo XX), Mitchell había explorado la formación de las prácticas modernas de representación en la política colonial desarrollada en Egipto durante el siglo XIX²⁴.

Por consiguiente, la tendencia de la historia cultural a operar con las separaciones y distinciones a que se refiere Mitchell puede parecer especialmente irónica, pues tales distinciones tienen un carácter inexorablemente histórico y social. Los poderes (políticos, gubernamentales, académicos y de otros tipos) a cuyo servicio está la separación entre cosas y representaciones implican a la historia en una cierta versión de la modernidad y se encarnan de diferentes maneras en las propias disciplinas académicas, en tanto que éstas son el producto y la vía de transmisión de esa versión de la modernidad. Por eso rastrear la historia de las cosas y las ideas, de la representación y de lo material, inevitablemente implica una autoconciencia disciplinar de su inscripción en la historia de la propia práctica disciplinar.

El que la demostración y la argumentación de Mitchell sean tanto históricas como empíricas constituye, pues, uno de los grandes méritos de su libro. En éste, la «teoría social» no es distinguida del trabajo empírico, pero éste se hace en términos de aquella (de hecho, Mitchell considera a su libro como una obra de «teoría social»). Se trata, además, de un libro forjado en la teoría social y en la práctica empírica que he venido describiendo (por ejemplo, en la teoría de redes y en los estudios de la ciencia), pero dicha teoría aparece implícita, bajo el ropaje de la demostración empírica. Lo que hace que, como ocurre con las otras obras que he venido discutiendo, resulte más atractiva para los historiadores, dada la extendida desconfianza que hay entre éstos con respecto a la «teoría». En mi opinión, esas obras demuestran no sólo la unidad entre práctica y teoría, sino también entre historia cultural e historia social (y de ambas con la historia económica y política), así como entre la historia y las ciencias sociales. Poniendo así de manifiesto que las actuales divisiones entre disciplinas y sub-

²⁴ MITCHELL, T.: *Colonising Egypt*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1991.

disciplinas, aunque en ciertos casos puedan ser legítimas y productivas, pueden constituir, sin embargo, un obstáculo para el avance del conocimiento. Y parece ser que esas distinciones están experimentando actualmente un proceso de reafirmación. A este respecto, un conjunto amplio de estudiosos procedentes de diversas disciplinas está mostrando los beneficios prácticos que se derivan del cuestionamiento y superación de las categorías conceptuales y formas de práctica heredadas, mostrando, como hace Alder, cómo los artefactos parecen poseer una especie de fuerza innata. Una postura en la que resuena el deseo de Bruno Latour de que prestemos mayor atención a lo que él denomina como «la potestad-autonomía-autosuficiencia de las cosas». Si lo hiciéramos, podríamos conocer de «una manera más interesante».

*El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa **

Keith Michael Baker

Stanford University

Resumen: Este artículo ofrece una aproximación teórica al concepto de cultura política y presenta algunos de los resultados obtenidos en su aplicación al terreno de la investigación histórica y, en particular, al estudio de la Revolución Francesa. El autor responde, asimismo, a algunas de las críticas de que ha sido objeto el enfoque historiográfico basado en el concepto de cultura política y en una noción de lenguaje como factor generador de prácticas e instituciones. Finalmente, el artículo contiene una evaluación crítica de la reciente contribución de William H. Sewell al debate sobre el giro lingüístico y sobre el concepto de lo social.

Palabras clave: cultura política, giro lingüístico, Revolución Francesa, lo social.

Abstract: This article surveys recent theoretical contributions to the concept of political culture as well as its application to the field of historical inquiry and, in particular, to the French Revolution. It also replies to critics of the concept of political culture and of the role of language in constituting practices and institutions. Lastly, it offers a critical assessment of William Sewell's ongoing theorization of the social, partly, within the terrain shaped by the linguistic turn.

Keywords: political culture, linguistic turn, the French Revolution, the social.

* Texto revisado y actualizado de la conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de La Laguna en abril de 2003. El *Post scriptum* ha sido escrito expresamente para esta edición. Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

El concepto de cultura política ha tenido una historia accidentada e inestable. La idea de que la cultura es un elemento crucial de la vida política podría hacerse remontar, por supuesto, a Tocqueville y a Montesquieu, e incluso a los filósofos políticos clásicos. Pero el uso moderno del término «cultura política» parece datar de las décadas de 1950 y 1960 y haber tenido, desde entonces, una existencia intermitente. Su primera aparición sistemática se dio en la bibliografía sobre desarrollo político comparado generada por los científicos sociales norteamericanos. El libro *The Civic Culture*, de Gabriel Almond y Sidney Verba, es la expresión mejor conocida de esta concepción sobre el tema¹. Estrechamente vinculada a la teoría de la modernización, esta primera concepción fue ampliamente abandonada, junto con dicha teoría, en las décadas de 1970 y 1980. Hay que decir, sin embargo, que desde 1989 ha disfrutado de una cierta revitalización entre los científicos políticos norteamericanos, a medida que éstos han tratado de comprender el inesperado hundimiento de los regímenes comunistas de Rusia y Europa del Este y de imaginar el proceso de reconstrucción de la democracia en esos países. Además, dicha concepción ha sido defendida como una alternativa a la teoría de la elección racional, que había sido en la última década una corriente poderosa dentro de la ciencia política norteamericana. Por el momento, sin embargo, el concepto de «cultura política» parece estar llevando las de perder en esa batalla disciplinar.

En mi opinión, la crítica más interesante de la concepción inicial de la cultura política elaborada por los científicos políticos procede no de un defensor de la teoría de la elección racional, sino de una socióloga histórica, Margaret Somers, autora de dos artículos aparecidos en 1995 en la revista *Sociological Theory*². Según el análisis de Somers, los científicos políticos convirtieron la cultura política en algo que no era ni político ni cultural. Como ella señala, las formula-

¹ ALMOND, G. A., y VERBA, S.: *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, N. J., 1963.

² SOMERS, M. R.: «What's Political or Cultural About Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation», *Sociological Theory*, 13 (1995), pp. 113-142 [«Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos», *Zona Abierta*, 77-78 (1996-1997), pp. 31-94], y «Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: the Place of Political Culture and the Public Sphere», *ibid.*, pp. 229-273 [«Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública», *ibid.*, pp. 255-337].

ciones iniciales de la noción estaban fundamentalmente vinculadas al supuesto teórico de una distinción entre «Estado» y «sociedad». Siguiendo a Talcott Parsons, los científicos políticos veían a la cultura como «las normas socialmente institucionalizadas y como los valores sociales subjetivamente interiorizados de un sistema social»³. Consiguientemente, la cultura política comprendía los valores sociopsicológicos y los sentimientos que subyacen a los diferentes sistemas políticos. Entendida de esta forma, sostiene Somers, la cultura política era más prepolítica que política, pues comprendía las disposiciones sociopsicológicas sobre las que se asentaba el sistema político. Y era más social que cultural porque no implicaba ningún sentido de la cultura como una forma de estructura en sí misma, no derivada en última instancia del sistema social.

En este sentido, la cultura política era concebida como una especie de tercera variable situada entre el sistema social y el sistema político. Era, como dice Somers, el «pegamento social no político que da a la sociedad la cohesión necesaria para existir de manera autónoma con respecto al Estado y ser el fundamento normativo de éste»⁴. Era, en efecto, una versión naturalizada y científizada de una teoría social liberal que Somers remonta a la institución conceptual de la sociedad como anterior al Estado llevada a cabo por John Locke. La ventaja de este enfoque para los científicos políticos era que les permitía estudiar algo llamado «cultura política» mediante procedimientos que ellos denominaban como «científicos», principalmente mediante técnicas tales como los estudios de actitudes. El coste era que, de esa manera, subsumían a la cultura política en la sociedad, privándola de todo contenido o capacidad independiente en tanto que configuración de representaciones y prácticas.

De manera bastante independiente con respecto a lo ocurrido en ciencia política, y con un significado completamente diferente, la noción de «cultura política» se vio revitalizada en la década de 1980 al ser presentada por François Furet y sus correligionarios como la alternativa a la interpretación marxista o social de la Revolución Francesa. Los buques insignia de esta corriente fueron la serie de volúmenes sobre *The French Revolution and Modern Political Culture*, publicada el año inmediatamente anterior al bicentenario de la

³ *Id.*: «What's Political or Cultural [...]», *op. cit.*, p. 118 (42).

⁴ *Id.*: «Narrating and Naturalizing Civil Society [...]», *op. cit.*, p. 262 (316).

Revolución Francesa, y el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, editado, en 1988, por François Furet y Mona Ozouf⁵. Este enfoque (que continúa siendo esencialmente el mío) ha ejercido una poderosa influencia sobre el debate historiográfico de la última década, aunque ha sido objeto tanto de considerables críticas como de crecientes afirmaciones en el sentido de que ha sido, o debería ser, abandonado⁶.

Ha de admitirse, sin embargo, que la distinción Estado-sociedad desempeñaba también un papel crucial en el argumento de la obra que más ha contribuido a introducir la noción de cultura política en la historiografía de la Revolución Francesa, *Penser la Révolution française*, de François Furet. El propósito de Furet era recuperar el carácter fundamental de la Revolución Francesa como un fenómeno político, como una profunda transformación del discurso político que implicó nuevas y poderosas formas de simbolización política que se tradujeron en modos de acción política radicalmente novedosos, tan insólitos como imprevistos. Pero Furet situaba el surgimiento de la política revolucionaria en un momento crítico de la dialéctica continua entre sociedad y Estado que él consideraba como fundamental. En su análisis, la sociedad francesa se vio abruptamente liberada, en 1787, del poder de un Estado que había desmantelado el orden social tradicional y que, a la vez, había enmascarado la destrucción de ese orden. La sociedad se reconstituyó, entonces, a sí misma en el nivel de la ideología mediante el acto ilusorio de derrocamiento de un poder que ya se había derrumbado. De ese modo, la sociedad cayó víctima de la «ilusión de la política» (frase que Furet toma del joven Marx), haciendo que los intereses sociales fueran puestos en suspenso y que «el círculo semiótico [fuera] el señor absoluto de la política»⁷. Para Furet, entonces, la cultura política revolucionaria apareció en el

⁵ BAKER, K. M.; LUCAS, C.; FURET, F., y OZOUF, M. (eds.): *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 3 vols., Oxford, Pergamon, 1987-1989, y FURET, F., y OZOUF, M. (eds.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988 (*Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989).

⁶ Para una revisión general de la historiografía de la Revolución Francesa posterior al bicentenario, véanse CENSER, J. R.: «Social Twists and Linguistic Turns: Revolutionary Historiography a Decade After the Bicentennial», *French Historical Studies*, 22 (1999), pp. 139-167, y DESAN, S.: «What's After Political Culture? Recent French Revolutionary Historiography», *French Historical Studies*, 23 (2000), pp. 163-196.

⁷ FURET, F.: *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pp. 43 y 72 (*Pensar la Revolución Francesa*, Madrid, Petrel, 1980, pp. 40 y 68).

momento en que la relación natural entre el poder y los intereses sociales se vio trastocada. El círculo semiótico se impuso porque los intereses sociales no lo hacían. Y cesó de dominar (después del 9 Termidor) una vez que los intereses sociales se reafirmaron. El resultado fue, entonces, como ha sugerido Lynn Hunt, que Furet hizo de la lingüisticidad una «condición especial y temporal» de la Revolución Francesa, «más que [...] una condición que ésta comparte con todos y cada uno de los acontecimientos»⁸. Aunque la propia Hunt no sigue, en su libro *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, las implicaciones que se derivan de esta observación, creo que su crítica de Furet en este punto es correcta. El interés por estudiar la Revolución Francesa no radica en que el lenguaje ejerció en ella un poder que habitualmente no tiene en la sociedad, sino en que ese poder se reveló de una manera tan ostensible que fue particularmente evidente para los actores sociales. Al interpretar la situación en que se encontraban como una cesura en el tiempo (un momento de retorno a una suerte de punto cero del lenguaje), esos actores intentaron reordenar la vida colectiva reimaginando las demandas que se podrían hacer unos a otros. La estabilidad, insistían, se había perdido junto con los significados compartidos y no podría ser recuperada hasta que se instituyeran nuevos significados. Si no por consentimiento, entonces a través de la habituación, y si no por habituación, entonces mediante la violencia (una violencia legitimada precisamente en términos del lenguaje que se intenta establecer). Durante la Revolución Francesa, el lenguaje fue «dejado vacante» de un modo en el que normalmente no aparece. Pero esto sólo significa que la Revolución Francesa nos ofrece a los historiadores la oportunidad de explorar más claramente la manera en que el lenguaje opera en la vida social.

Permítanme, entonces, ofrecer mi propia definición de cultura política, que continúa siendo esencialmente la que propuse en *Inventing the French Revolution*⁹. Esa formulación ha sido criticada por centrarse demasiado en el «discurso» como algo opuesto a otros tipos de práctica semiótica. Yo remarcaría, sin embargo, que aunque yo formulo mi argumentación en términos de «discurso», no pretendo

⁸ HUNT, L.: reseña de F. FURET: *Penser la Révolution française, History and Theory*, 20 (1981), pp. 313-323.

⁹ En los siguientes párrafos reproduzco muchos de los argumentos ya expuestos en mi libro *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-11.

hacer una distinción radical entre representaciones lingüísticas y otras formas de representación simbólica. Considero que lo que digo sobre unas puede hacerse extensible, sin dificultad, a todas las demás prácticas simbólicas.

Yo concibo la política como algo que tiene que ver con la formulación de demandas, como la actividad a través de la cual los individuos y los grupos de cualquier sociedad articulan, negocian, implementan e imponen las demandas respectivas que se hacen entre ellos y al conjunto. La cultura política es, en este sentido, el conjunto de discursos, o prácticas simbólicas, mediante los cuales se realizan esas demandas. Comprende las definiciones de las posiciones relativas de sujeto desde las que individuos y grupos pueden (o no) realizar legítimamente sus demandas a los demás y, por consiguiente, de la identidad y de los límites de la comunidad a la que pertenecen. Constituye los significados de los términos en que se formulan esas demandas, la naturaleza de los contextos en los que se inscriben y la autoridad de los principios en razón de los cuales dichas demandas adquieren su legitimidad. Determina la constitución y el poder de las acciones y procedimientos mediante los que se resuelven las disputas, se arbitran legítimamente los conflictos entre demandas y se imponen las decisiones. La autoridad política es, desde este punto de vista, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística. Primero, en el sentido de que las funciones políticas son definidas y asignadas dentro del marco de un cierto discurso político; y segundo, en el sentido de que el ejercicio de esas funciones toma la forma de una reafirmación legítimadora de las definiciones de los términos del propio discurso. Y el cambio político es, a su vez, esencialmente una cuestión de cambio lingüístico: una transformación del discurso mediante el que las demandas pueden ser legítimamente hechas; una transferencia de la autoridad lingüística mediante la que se reafirman o se desautorizan esas demandas.

Se han hecho, con frecuencia, varias objeciones a esta definición de cultura política. Una de ellas insiste en que niega la relevancia de los intereses sociales para la práctica política, privilegiando, por el contrario, la esfera de lo simbólico por encima de las realidades de la vida social. Yo argüiría, sin embargo, que la pretensión de delimitar el campo del discurso de las realidades sociales no discursivas situadas más allá de él es apuntar hacia un dominio de acción que está él mismo discursivamente constituido. En realidad, hay que distinguir entre

diferentes prácticas discursivas —o juegos de lenguaje—, más que entre fenómenos discursivos y no discursivos. Además, tengo la impresión de que la propia noción de «interés» es en gran medida una noción política. A este respecto, me atengo a los argumentos expuestos por pensadores tan diferentes como Marshall Sahlins, de un lado, y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, de otro¹⁰. Sahlins señala que el término «interés» procede del latín *inter est*, que significa «importa mucho, preocupa, interesa, es de importancia». En otras palabras, el interés es un principio de diferenciación. Pero los individuos de cualquier sociedad medianamente compleja pueden ser vistos siempre como ocupando un cierto número de posiciones relativas frente a otros individuos y, por tanto, como poseyendo un cierto número de «intereses» potencialmente diferenciadores. La naturaleza del «interés» (o diferencia) que cuenta en una situación concreta —y, en consecuencia, las identidades de los grupos sociales relevantes y la naturaleza de sus demandas— está siendo constantemente definida (y redefinida). Los historiadores de la Revolución Francesa han reconocido desde hace tiempo, por ejemplo, que la distinción entre los órdenes privilegiados y el Tercer Estado, aunque en 1788 se convirtió en la cuestión más relevante en las luchas en torno a la convocatoria de los Estados Generales, ocultaba o se oponía a otras diferenciaciones no menos importantes en la vida social y política del Antiguo Régimen. Más que dar por supuesto que esta distinción entre los intereses de los «privilegiados» y de los «no privilegiados» constituía la división social más básica del Antiguo Régimen, es preciso mostrar cómo se convirtió súbitamente (según la lógica del debate político) en la distinción crucial, sobre la que ahora parecía girar la verdadera definición del orden social y político. El «interés» es una construcción simbólica y política, no simplemente una realidad social preexistente.

Otra objeción que se suele hacer al enfoque lingüístico de la cultura política es que niega la posibilidad de la acción humana, al transformar a los individuos (y grupos) en meras funciones discursivas. El esfuerzo por borrar al sujeto humano ha sido, ciertamente, algo propio de una poderosa corriente de análisis del discurso, en especial de la vinculada con Michel Foucault. Pero cuando se afirma que la iden-

¹⁰ SAHLINS, M.: *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 (*Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988), y LACLAU, E., y MOUFFE, Ch.: *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985 (*Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987).

tidad y la acción humanas están constituidas lingüísticamente se está haciendo referencia a las condiciones de la acción humana, no negando ésta. Los agentes humanos constituyen su ser dentro del lenguaje y, en ese sentido, están constreñidos por él. Pero los agentes están constantemente operando con y sobre el lenguaje, jugando en sus márgenes, explotando sus posibilidades y ampliando el juego de sus significados potenciales a medida que persiguen sus propósitos y realizan sus proyectos. Aunque este juego de posibilidades discursivas puede no ser infinito dentro de un contexto lingüístico dado, está siempre abierto a los actores individuales y colectivos. Pero por el mismo motivo es un juego que dichos autores no pueden controlar. En la práctica, los significados (y las personas que dependen de ellos) están siempre implícitamente en riesgo. Cualquier declaración pone a la autoridad del/la hablante (y al lugar desde el que habla) potencialmente en cuestión. Esto es cierto sobre todo porque en cualquier sociedad compleja (y, desde luego, en una sociedad tan compleja como la francesa del siglo XVIII) existe más de un juego de lenguaje, cada uno de ellos sometido a una constante elaboración y desarrollo a través de las actividades de los agentes individuales cuyos propósitos son definidos por dichos juegos. Como J. G. A. Pocock ha reiterado, esos juegos de lenguaje no están aislados unos de otros de una manera rígida, sino que se solapan en la práctica social, así como en la conciencia de los individuos que participan en ellos. Los actos y declaraciones individuales pueden, por tanto, estar basados simultáneamente en significados procedentes de diferentes campos discursivos, dándose prioridad a unos u otros con frecuencia de manera impredecible¹¹. De modo que el lenguaje puede decir más de lo que un actor individual pretende, pues los demás pueden apropiarse de y ampliar nuestros significados de maneras imprevistas. Esto no ha sido nunca más evidente que en la Revolución Francesa, cuando los sucesivos actores revolucionarios que competían por fijar los significados públicos se vieron constantemente arrastrados por el poder de un lenguaje que fueron incapaces de controlar.

Han sido muchas las críticas que han recibido los estudios sobre la Revolución Francesa basados en el concepto de «cultura política»,

¹¹ Sobre esta cuestión, véase POCOCK, J. G. A.: «Languages and Their Implications», en *Politics, Languages, and Time. Essays on Political Thought and History*, Nueva York, Atheneum, 1971 (reed. Chicago, 1989), pp. 3-41.

muchas más de las que puedo ocuparme en este artículo. Además, tratar con ellas es complicado, porque proceden de direcciones muy distintas e implican formas diferentes de comprender (y de malinterpretar) las afirmaciones de los historiadores que escriben desde este enfoque. Ha de reconocerse, asimismo, que existen no pocas diferencias entre estos historiadores y que el blanco de las críticas no siempre es el mismo. Aunque, en honor a la verdad, hay que decir que Furet ha sido el blanco principal, con Mona Ozouf, Marcel Gauchet y yo mismo implicados con cierta frecuencia ¹².

Hay un grupo de críticos que yo describiría como críticos de «sentido común». Éstos simplemente rechazan la noción de «discurso». Mencionaré dos nombres: Robert Darnton y Timothy Tackett. La obra de Darnton es bastante conocida y ha ejercido una gran influencia. Esa obra ha pasado, además, por diferentes fases, aunque creo que se podría afirmar que la idea de la *difusión de las ideas* ha sido su tema recurrente desde el principio. Difusión es el término que él opone a discurso en su importante libro sobre *The Forbidden Best-sellers of Pre-revolutionary France* ¹³. En este libro, Darnton realiza tres críticas a aquellos historiadores (Furet, Baker, Gauchet) que, según su interpretación, «ven un discurso rousseauiano impregnando todo el curso de los acontecimientos desde 1789, a través del Terror y hasta el Directorio» ¹⁴. La primera crítica es que en este análisis no hay «lugar para la contingencia, el accidente y el proceso revolucionario mismo» ¹⁵. Darnton no da, sin embargo, ninguna definición de lo que entiende exactamente por «el proceso revolucionario» y no hay indicio alguno de que sea consciente de que las «contingencias» no son simplemente hechos brutos, sino acontecimientos que han de ser mentalmente procesados y dotados de significado, de un modo o de otro, antes de que se les pueda dar respuesta.

¹² Además de *Penser la Révolution française*, de FURET, obra tomada habitualmente como blanco de las críticas, la lista incluye el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, los ensayos de Mona OZOUF recogidos en *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989, y GAUCHET, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, París, Gallimard, 1989, y *La Révolution des pouvoirs*, París, Gallimard, 1995.

¹³ DARNTON, R.: *The Forbidden Best-sellers of Pre-revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1995.

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

La segunda crítica de Darnton es que el enfoque discursivo no profundiza lo suficiente en la historia del significado. Se ha limitado a leer «unos pocos tratados y las actas de los debates parlamentarios»¹⁶. Ésta parece una crítica razonable (aunque habría que decir que los tratados fueron algo más que unos pocos), aunque suscita la pregunta de hasta qué punto son relevantes las fuentes (al menos que aspire al ideal imposible de una historia total, más no significa necesariamente mejor). Pero esta crítica no pone en cuestión al enfoque discursivo en sí, pues admite que, en principio, éste sería aplicable a otros tipos de documentos. Darnton va más allá en su crítica cuando insiste en que «el significado no venía ya dado en el discurso prerrevolucionario, sino que es algo inherente al propio proceso revolucionario». De nuevo no se ofrece ninguna definición de «proceso revolucionario», pero se puntualiza que «necesitamos tomar en cuenta la emoción, la imaginación, los prejuicios, los supuestos implícitos, las representaciones colectivas, las categorías cognitivas, todo el espectro de ideas y sentimientos que en su momento fueron el objeto de investigación de la historia de las *mentalités*»¹⁷. ¿Qué historiador o historiadora no querría captar todos esos aspectos de la sociedad que está estudiando? Clío es una musa voraz, que exige siempre más de sus servidores. Pero es difícil imaginar que podría llegar a ser satisfecha. Después de todo, alguna razón habrá para que el programa de investigación sobre las *mentalités* promovido por la escuela de *Annales* haya sido abandonado incluso por los propios herederos de esa escuela. Aunque más importante aún sería saber para qué necesitamos un programa tan amplio. ¿Es necesario, para comprender el «proceso revolucionario», ofrecer un cuadro sociopsicológico completo de la nación francesa en 1789? Darnton parece creerlo así, pero no dice por qué.

La tercera crítica de Darnton es que el enfoque discursivo «no afronta la cuestión de la necesidad de estudiar el paso de las ideas a la acción». En su opinión, mi identificación de los tres principales discursos de los que surgió el lenguaje de la Revolución es arbitraria. ¿Por qué no otros discursos, pregunta Darnton? ¿Por qué no adoptar un enfoque más empírico, identificando más ampliamente los folletos políticos con el fin de ver «qué era lo que atraía a los franceses del

¹⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*

siglo XVIII, y no a los profesores del siglo XX?»¹⁸ ¿Por qué no adoptar un enfoque difusionista y estudiar la opinión pública en sí misma, y no sólo la idea de ella? La respuesta fundamental a estas cuestiones gira, en mi opinión, en torno al estatuto de la «opinión pública» en el siglo XVIII. ¿Qué era eso de la opinión pública? Sabemos que había muchas opiniones circulando de muy diferentes maneras y podemos conjeturar la existencia de muchas otras opiniones que apenas son perceptibles para el historiador. Pero una suma de todas esas opiniones, incluso aunque las conociéramos, ¿supondría una descripción de la opinión «pública»? Nuestras propias nociones de opinión pública dependen de supuestos muy arraigados que suponen la existencia de la opinión pública como una entidad que se relaciona con el gobierno (o con el mercado) y el funcionamiento de mecanismos institucionalizados que producen expresiones de esa opinión que son tomadas en cuenta en las deliberaciones legislativas o en las decisiones administrativas (o de *marketing*). Pero ninguna de estas condiciones necesarias para la existencia de una opinión pública existía en la Francia prerrevolucionaria. El hecho de que la «opinión pública» fuese invocada cada vez más como una presunta autoridad en oposición a la monarquía (e incluso, aunque no de manera decisiva, en defensa de ésta) es uno de los acontecimientos más sorprendentes de la cultura política francesa del siglo XVIII. Pero la «opinión pública» era todavía una invención política muy reciente¹⁹. Las representaciones de la misma, las pretensiones de ser su portavoz o las apelaciones a ella fueron poderosas armas retóricas utilizadas por los actores políticos, pero la investigación empírica jamás podrá ponerla al descubierto como tal.

Las tres críticas de Darnton parecen sugerir el supuesto subyacente, que nos recuerda a Michelet, de que la Revolución Francesa fue una especie de acto colectivo de toda una sociedad, una transformación sociopsicológica global de toda una nación. A partir de este supuesto, tendría realmente sentido intentar elaborar un cuadro general de lo que pensaba y sentía el pueblo francés en vísperas de la Revolución. Pero sabemos que la Revolución Francesa no fue un acto singular y colectivo, sino una serie bastante heterogénea de acontecimientos y reacciones que habrían de ser inscritos como parte de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹ Sobre este tema véase mi «Public Opinion as Political Invention», en *Inventing the French Revolution*, *op. cit.*, pp. 167-199.

Revolución. De hecho, la función del concepto de «Revolución Francesa» fue precisamente la de reunir esos acontecimientos y acciones en un solo agregado conceptual. La Revolución no fue un acto colectivo de toda una nación. Fue una redefinición radical de las reglas del juego político, iniciada por un grupo relativamente pequeño de personas en Versalles, apoyada por la insurrección de París y luego aceptada de diversas maneras por algunas partes de la nación o impuesta sobre otras. Antes que ninguna otra cosa, fue una revolución de los diputados, conceptualizada por ellos mismos y (dialécticamente) por quienes se les oponían, así como por los observadores de la capital que los veían de cerca, los periodistas, los panfletistas y muchos otros que contribuyeron a articular el significado de las acciones y los acontecimientos y a abrir así un nuevo campo político. En mi opinión, está más que justificado que empecemos por intentar comprender esta revolución discursiva.

Esto me lleva a la obra de Timothy Tackett *Becoming a Revolutionary*, que tiene la gran virtud de analizar de cerca a los principales agentes de la redefinición de las reglas del juego político que tuvo lugar en 1789, los diputados de la Asamblea Nacional. Tackett llevó a cabo una amplia e impresionante investigación basada en la correspondencia, los diarios y las memorias de los diputados en un esfuerzo por trazar un retrato colectivo de éstos y ofrecer un relato de su experiencia al convertirse en revolucionarios. Aunque yo discrepo de la mayor parte de los supuestos teóricos que subyacen al trabajo de Tackett, admiro la riqueza y complejidad de su cuadro sobre la trayectoria de los diputados, sobre cómo éstos concebían su relación con quienes los habían elegido y sobre las políticas faccionales en que se vieron involucrados.

Experiencia es, para Tackett, el término crucial, y la «experiencia social y política» es más importante para él que lo que llama la «experiencia intelectual». El objetivo esencial de su argumentación es el de refutar la afirmación (que él atribuye a la Escuela de Cultura Política) de que «las ideas de Rousseau fueron fundamentales para la cultura política de los diputados en vísperas de la Revolución». Los diputados, sostiene, no llegaron como revolucionarios radicalizados por la lectura de la filosofía de la Ilustración, y muchos menos por la de *El contrato social*. Pocos de ellos —si es que alguno lo había hecho— habían previsto las transformaciones que iban a tener lugar. Los diputados no venían con ningún «discurso de oposición» porque eran

«hombres prácticos que leían derecho, historia y ciencias y no tenían ninguna inclinación hacia la “filosofía abstracta”». En lugar de ideas abstractas sacadas de los libros, los diputados llegaron con una «experiencia política y social concreta»²⁰.

Según el análisis de Tackett, los diputados del Tercer Estado llegaron, sobre todo, «con un potencial para la frustración y la tensión»: un «resentimiento antiaristocrático profundamente arraigado», «envidia y un sentido de la injusticia» es lo que «había en sus corazones [...] cuando ocuparon sus asientos en Versalles»²¹. Estos sentimientos al parecer latentes fueron activados por el enfrentamiento con la nobleza en torno a la cuestión del voto por cabeza en las primeras semanas de reunión de los Estados Generales. El enfrentamiento con la nobleza desencadenó en los diputados del Tercer Estado «una repulsión profundamente arraigada tras años de condescendencia y de desprecio» y una «irrefrenable pasión» por convertirse en «algo» (según la frase de Sieyès)²². Sólo después de que la dinámica revolucionaria se hubo iniciado, sostiene Tackett, comenzó la mayoría de la Asamblea a tomar en serio propuestas más radicales, pero ni siquiera entonces sus decisiones estuvieron «ideológicamente determinadas». Y ello porque, afirma Tackett, los principales líderes de la Asamblea no eran filósofos u hombres de letras, sino abogados y juristas, y porque sus decisiones fueron una «función de unas contingencias políticas específicas y de una determinada interacción social dentro de la Asamblea y entre ésta y el conjunto de la población»²³.

Tengo la impresión de que el blanco que ataca Tackett es una caricatura de algunos de los argumentos expuestos por los autores que han hecho uso del concepto de cultura política. Es cierto que Furet, Gauchet y yo mismo hemos señalado (cada uno de diferente manera) la importancia que tuvieron las ideas de Rousseau en distintos momentos del período que va de mayo a octubre de 1789. Todos nosotros hemos sugerido que la naturaleza de esas ideas y la manera en que fueron desplegadas (que no necesariamente coincidía con las formulaciones rousseauianas) tuvo consecuencias decisivas para el des-

²⁰ TACKETT, T.: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 303 y 305.

²¹ *Ibid.*, pp. 46 y 109.

²² *Ibid.*, p. 144.

²³ *Ibid.*, p. 76.

arrollo posterior de la Revolución. Pero ninguno de nosotros ha sugerido que los diputados llegaron a Versalles con sus copias de *El contrato social* bajo el brazo. La noción de Tackett de que un discurso de oposición sólo podría haber surgido de una tendencia hacia la «filosofía abstracta», más que de «el derecho, la historia y la ciencia», parece igualmente insostenible, dado lo mucho que hoy se sabe sobre la manera en que los argumentos legales e históricos fueron utilizados, a lo largo del siglo XVIII, en contra de la autoridad monárquica. Ni, desde un punto de vista teórico, se pueden aceptar sin más las referencias de Tackett a la experiencia «concreta». La noción de que la experiencia es un fenómeno social no mediado hace años que fue echada por tierra en un célebre artículo de Joan Scott²⁴. El supuesto de que las «frustraciones», las «envidias» o el «resentimiento» pueden existir al margen de un cierto marco de significados es, en mi opinión, un supuesto inadecuado. Es difícil imaginar que esas tendencias sociopsicológicas pudieran activarse de una forma tan inmediata al margen de un cierto contexto discursivo (es decir, de una definición política de la situación). Las primeras semanas de reunión de los Estados Generales fueron precisamente un momento de conflicto en torno a la definición política de la situación en que se encontraban los diputados. El hecho de que Tackett tenga que aludir expresamente al lenguaje utilizado por Sieyès en su *Qu'est-ce que le Tiers État?* es claramente una prueba de ello. En este sentido, el análisis que hace William Sewell en su libro *A Rhetoric of Bourgeois Revolution*, un brillante estudio del opúsculo de Sieyès, es bastante más refinado²⁵. Aunque yo discrepo de la afirmación de Sewell de que los resentimientos expresados de manera tan eficaz por Sieyès existen de algún modo en una esfera situada más allá del discurso, muestra claramente el poder de la retórica de Sieyès a la hora de conferir relevancia política a este discurso particular de lo social.

Yo diría que Tackett, al tratar al proceso revolucionario como una dinámica sociopsicológica movida por las contingencias, la política faccional y la interacción entre la Asamblea y la población, pasa casi

²⁴ SCOTT, J. W.: «Experience», en SCOTT, J. W., y BUTLER, J. (eds.): *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 22-40 [«La experiencia como prueba», en CARBONELL, N., y TORRAS, M. (eds.): *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999, pp. 77-112].

²⁵ SEWELL JR., W. H.: *A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and «What is the Third Estate?»*, Durham, NC, Duke University Press, 1994.

completamente por alto los argumentos políticos expuestos por los revolucionarios y las acciones políticas a las que dieron lugar. La Asamblea realizó proclamas y las puso en práctica. Los diputados se arrogaron, colectivamente, la autoridad para redefinir la naturaleza de la política francesa, aprobaron leyes, instituyeron el lenguaje que definía los términos de las luchas en curso entre ellos y entre ellos y quienes se encontraban más allá de las puertas de la Asamblea Nacional. Transformaron, efectivamente, la naturaleza de las demandas que individuos y grupos podían hacerse unos a otros en Francia. Los supuestos en conflicto y los argumentos discrepantes que fueron desplegados en el esfuerzo por conferir un significado a los acontecimientos y contingencias, los actos de habla que definieron la relevancia de algunos acontecimientos, al mismo tiempo que desencadenaban otros, la lucha continua por fijar, ampliar, realizar o reforzar las demandas ya puestas en práctica por la Asamblea, en suma, el proceso revolucionario entendido en este sentido, apenas son tomados en cuenta y explorados en el análisis de Tackett.

Pasando de los argumentos de «sentido común» contra la historia basada en el concepto de cultura política a otros más teóricos, debería señalarse que muchas de las críticas del libro de Tackett habían sido ya hechas por Jay Smith en un artículo publicado, en 2001, en *History and Theory* titulado «Entre discurso y experiencia: acción e ideas en la Revolución Francesa»²⁶. Como podría esperarse del autor de otro artículo titulado «No más juegos de lenguaje»²⁷, Smith es tan crítico con la noción de «discurso» como con la de «experiencia». Repite la crítica frecuente de que el enfoque discursivo tiende a «reducir lo social a lo lingüístico» y convierte al discurso «en un actor virtualmente responsable del cambio histórico»²⁸. Pero su crítica fundamental es más interesante y elaborada y tiene que ver con la relación entre discurso y acción. Consiste en el argumento de que si los actores individuales hacen uso del discurso, operando sobre él para alcanzar sus propias metas y propósitos, entonces son ellos mismos los que deben determinar la necesidad de hacer ajustes discursivos. El marco de referencia contra el que esos ajustes son medidos, insiste

²⁶ SMITH, J. M.: «Between *Discourse* and *Experience*: Agency and Ideas in the French Revolution», *History and Theory*, 40 (2001), pp. 116-142.

²⁷ *Id.*: «No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France», *American Historical Review*, 102 (1997), pp. 1413-1440.

²⁸ *Ibid.*, p. 1422.

Smith, no puede ser él mismo discursivo. De modo que, sostiene, el análisis basado en el concepto de juego de lenguaje supone implícitamente, por necesidad, un espacio cognitivo no lingüístico a partir del cual los agentes puedan calcular sus intereses, intenciones y acciones lingüísticas²⁹. Más que a *discurso*, entonces, Smith prefiere recurrir a *creencia* como categoría básica de interpretación. Para comprender cómo «los agentes políticos realizan cambios discursivos actuando y pensando siempre dentro de las categorías lingüísticas establecidas», sostiene, necesitamos explorar «la esfera de la experiencia en la que lenguaje y existencia material inevitablemente convergen: la esfera de las creencias»³⁰. Las creencias, según su análisis, se expresan mediante las convenciones lingüísticas establecidas, pero no están «completamente determinadas por ellas». Los cambios en las condiciones materiales pueden, «llegado el caso, modificar las creencias sobre los principios organizadores del sistema político». Cuando eso ocurre, dice Smith, los individuos «crearán un nuevo discurso que esté más en consonancia con sus creencias sobre su cambiante mundo material»³¹. Pero ¿cuál es exactamente la diferencia entre discurso y creencia? ¿No son las creencias, después de todo, simplemente un conjunto de proposiciones profundamente arraigadas sobre el yo y el mundo? Smith parece preferir creencia a discurso como categoría analítica por dos razones. La primera, porque las creencias, o valores, le parecen menos estructurados que los discursos y, en consecuencia, son más maleables y están más abiertas al cambio. La segunda, porque además las ve como más próximas a la experiencia cotidiana del mundo material y social. Son expresadas en el lenguaje, pero no derivan completamente de él. Da la impresión de que Smith está haciendo retroceder la idea de cultura política hacia su formulación inicial en ciencia política, pues la trata como una esfera de creencias y valores, como un conjunto de disposiciones sociopsicológicas íntimamente relacionadas con la experiencia del mundo material.

Ésta parece ser también la dirección en que Roger Chartier se ha estado moviendo. Su artículo «L'histoire entre récit et connaissance» supone un rechazo absoluto del enfoque discursivo en historia cultu-

²⁹ *Ibid.*, p. 1423.

³⁰ *Ibid.*, p. 1439.

³¹ *Ibid.*

ral. Su primera acusación es que este «giro lingüístico», siguiendo «una estricta ortodoxia saussuriana», según la cual el lenguaje es un sistema cerrado de signos, disocia la construcción de significados de cualquier agente y la convierte en una función automática e impersonal del discurso³². Su segundo cargo es que esto significa que la realidad no es concebida como «una referencia objetiva, exterior al discurso»³³. Dicha concepción, a juicio de Chartier, subvierte todas las categorías más fundamentales del pensamiento histórico, tales como las distinciones entre texto y contexto, entre realidades sociales y expresiones simbólicas y entre prácticas discursivas y no discursivas. Aplicar «la categoría de texto» a la acción social es peligroso, arguye Chartier, porque hay una diferencia radical entre la lógica que opera en la producción de discursos y otros tipos de lógica propios de otras formas de práctica. Por último, insiste en que la afirmación de que los intereses se construyen política y culturalmente implica que no poseen «exterioridad alguna en relación con el discurso» y pasa por alto el hecho de que la construcción de los intereses está ella misma «determinada y limitada por recursos desiguales», en un proceso que siempre «remite necesariamente a posiciones sociales objetivas y a propiedades que son externas al discurso»³⁴.

Estos argumentos contra la «irreductibilidad de la experiencia al discurso»³⁵ parecen sorprendentemente vagos en su ansiedad por alejarse del «borde del precipicio». En respuesta, se podría señalar la paradoja de que la afirmación «existe una realidad objetiva fuera del lenguaje» es ella misma ya una afirmación dentro del lenguaje. Se podría señalar también que el ataque general de Chartier contra el giro lingüístico pasa por alto la importante distinción saussuriana entre *langue* y *parole* (la segunda de las cuales da un amplio margen a la expresión de la acción humana). De igual modo que pasa por alto el hecho de que el giro lingüístico tiene muchas variantes, unas que toman como modelo la noción hermenéutica de «texto», otras que toman la noción foucaultiana de «discurso» y otras que toman la con-

³² CHARTIER, R.: «L'histoire entre récit et connaissance», *MLN*, 109 (1994), pp. 583-600 (reeditado en su *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel, 1998, pp. 87-107).

³³ *Id.*: *Au bord de la falaise, op. cit.*, p. 94.

³⁴ *Ibid.*, p. 96.

³⁵ *Ibid.*

cepción angloamericana de los juegos de lenguaje. Y no todas ellas tienen las mismas implicaciones para la cuestión de la acción humana.

¿Existe un punto medio entre quienes toman al discurso como punto de partida y quienes otorgan prioridad a lo social? William Sewell, uno de los autores que con más seriedad se ha ocupado de estos temas, ha respondido a Chartier en dos sentidos. En primer lugar, Sewell señala que el lenguaje, en un sentido estricto, es sólo un tipo de práctica semiótica entre otras, y toda práctica humana implica algo de semiótica. En este sentido, sostiene, los historiadores no pueden arreglárselas sin alguna forma semiótica de explicación que «dé cuenta de las pautas que sigue la práctica mediante la especificación de los [siempre múltiples y heterogéneos] paradigmas o códigos que permiten a los actores humanos producir dicha práctica»³⁶. En segundo lugar señala que los historiadores tampoco pueden arreglárselas sin algún tipo de explicación mecanicista formulada en términos de causa y efecto, más que en términos de paradigmas y significados. En lugar de imaginar, como Chartier, que el giro lingüístico amenaza con arrojarnos, por encima del sólido abismo de lo social, a algún agitado mar discursivo, Sewell imagina un amplio valle de acción humana separado por un río vadeable mediante algún tipo de vehículo diseñado para explorar el otro lado. Pero todavía estamos lejos, teóricamente, de poder construir un vehículo anfibia como ése³⁷. Sería mejor que imagináramos el río de Sewell como un río móvil, que diferentes historiadores situarían en puntos diferentes según sean sus preguntas y sus supuestos. Quizás, a fin de cuentas, toda exposición histórica requiere que algunas cosas sean tomadas como algo dado, para que así otros puedan verlas como cambiantes o construidas. Quizás deberíamos simplemente aceptar que hay formas diferentes de hacer historia que, de manera natural, luchan por comprender un territorio que no puede ser captado en su totalidad.

Por el momento, sin embargo, el debate en torno al enfoque discursivo en el estudio de la cultura política se ha bifurcado en dos grandes cuestiones: cómo concebir la acción humana y sus constreñimientos y cómo concebir «lo social». La apelación a las «realidades»

³⁶ SEWELL Jr., W. H.: «Language and Practice in Cultural History: Backing Away from the Edge of the Cliff», *French Historical Studies*, 21 (1998), p. 250.

³⁷ *Ibid.*

de la vida social situadas más allá del discurso y las llamadas a un «retorno a lo social» han sido las respuestas más habituales a la historia discursiva. Sin embargo, parece ser extremadamente difícil, para quienes defienden un retorno a lo social, caracterizar ese dominio situado más allá simplemente diciendo que es algo más real que el lenguaje. ¿Podría deberse a que «lo social» es simplemente nuestra manera de designar, en un época secular, lo «realmente real»?

He visto confirmada en parte esta sospecha al estudiar la configuración léxica del término «sociedad», a medida que éste se convirtió en un término fundamental durante la Ilustración. Lo más interesante que he descubierto al estudiar las definiciones que los diccionarios daban del término durante ese período es que «sociedad» tendía a reemplazar a «divinidad» como marco ontológico de la existencia humana³⁸. Conceptualizada como el mecanismo que mantenía vinculados a los individuos en el interfaz entre la vida humana y el mundo físico, la sociedad comenzó a ser concebida como la expresión de nuestras necesidades, el anclaje material de nuestra existencia y la realización plena de nuestra naturaleza en un mundo al que se había privado de la seguridad espiritual de los principios metafísicos. Para los enciclopedistas, así como para otros teóricos de las ciencias sociales, la «sociedad» se convirtió en el hecho último y en la fuente de significado de la existencia humana, una suerte de divinidad en la tierra. Ésta es la razón por la que es tan importante proclamar su «realidad», pero también por la que esa realidad es tan inescrutable.

Post scriptum

En el tiempo transcurrido desde que se pronunció esta conferencia, William Sewell ha desarrollado su análisis teórico en un brillante ensayo titulado «Refiguring the “Social” in Social Science. An Interpretivist Manifesto» («Una reformulación de lo “social” en ciencia

³⁸ BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en KAVIRAJ, S., y KHLNANI, S. (eds.): *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-104 [publicado originalmente en MELCHING, W. F. B., y VELEMA, W. R. E. (eds.): *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, pp. 95-120].

social. Un manifiesto interpretativista»³⁹. En mi opinión, este ensayo eleva la discusión sobre este tema a un nivel superior de elaboración. El ensayo es demasiado complejo para poder ser adecuadamente ponderado en una breve nota como ésta, pero mi impresión es que da un gran paso en el proceso de construcción de ese vehículo teórico que nos permita salvar la separación existente entre las concepciones interpretativa y mecanicista de la acción humana, algo que ya Sewell había imaginado como posible.

Tras citar una formulación anterior mía relativa a que «toda actividad social tiene una dimensión simbólica que le da significado, al igual que toda actividad simbólica tiene una dimensión social que le da forma»⁴⁰, Sewell sugiere que no fui capaz de salir airoso de esta formulación en al menos dos sentidos. Primero, porque reduzco mi definición de la dimensión simbólica de la acción social a una definición esencialmente lingüística. Y segundo, porque eludo toda discusión sobre la naturaleza de la dimensión social de la acción humana que había introducido inicialmente junto con lo simbólico. Ambas críticas me parecen hoy correctas.

Aunque mi intención era situar la actividad discursiva en el amplio campo de las actividades simbólicas y aunque partía del supuesto de que el tipo de argumentos que ofrecía sobre las actividades puramente discursivas del período prerrevolucionario y revolucionario podrían extrapolarse a otros tipos de acción simbólica, no tomé en consideración estos otros tipos de acción simbólica (como sí hizo, por ejemplo, Lynn Hunt en *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*)⁴¹. Ni me planteé, de manera concreta, de qué manera habría que explotar las posibilidades de este campo amplio de acción simbólica o qué beneficios teóricos se obtendrían de ello. De igual modo, cuando defendí la importancia del enfoque lingüístico, fue en el contexto de una discusión contra lo que entonces constituían (y continúan constituyendo) supuestos convencionales sobre la primacía de lo social, entendido como un orden de cosas objetivo y materialmente fundado (como una base más que como una superes-

³⁹ En SEWELL Jr., W. H.: *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 318-372 (una versión abreviada de este trabajo se incluye en este *Dossier*).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁴¹ HUNT, L.: *Politics, culture, and class in the French Revolution*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1994.

estructura, por decirlo en términos marxistas). Mi propósito era ir más allá de una interpretación de la política de la Revolución Francesa entendida esencialmente como derivada de los intereses materiales. En ese contexto, me pareció más importante hacer hincapié en y explorar el lado del «lenguaje» de los juegos de lenguaje (es decir, las formas en que lo social podría ser visto como constituido o reconstituido mediante el discurso) que centrarme en el «juego» como tal (en lo «social», que es como decir lo intersubjetivo).

Partiendo del argumento de que «sociedad» es el nombre que utilizamos para designar lo «realmente real» (la construcción discursiva en la que basamos nuestra concepción secular del marco ontológico de la existencia humana), el propósito de Sewell es formular una teoría de lo social y de lo histórico mucho más amplia y elaborada. En primer lugar, señala los beneficios que se derivarían de la ampliación del modelo lingüístico para incluir otras formas de práctica semiótica, al tiempo que subraya el carácter semiótico de todas las formas de actividad social. Como él muestra, esto abriría la posibilidad de un análisis más complejo y sutil de las articulaciones que se producen no sólo entre distintos discursos, sino también entre los diferentes tipos de práctica semiótica. Cuantas más formas de práctica semiótica existan, más fácil será imaginar el «deslizamiento» de las articulaciones entre ellas como el resultado de la actividad humana (realizada dentro de y sobre ellas) y más fácil será imaginar los resultados generativos producidos a lo largo del tiempo.

En segundo lugar, Sewell sostiene que ha llegado el momento de reflexionar más seriamente sobre el lado del «juego» de los «juegos de lenguaje». Sobre la parte intersubjetiva, en que los actores implicados en acciones significativas crean un mundo de interdependencia humana que puede ser cambiado, pero nunca totalmente controlado mediante sus acciones. Valiéndose del ejemplo del capitalismo internacional, Sewell sostiene que la escala de juegos de lenguaje, las complejas formas en que éstas se articulan entre ellas y el deslizamiento de las ambigüedades interpretativas inherentes a las mismas pueden producir consecuencias no previstas, que escapan a la decisión consciente de cualquiera de los actores. Producen un mundo que solemos experimentar como algo que funciona al margen y con independencia de la acción humana, un mundo que es percibido con frecuencia como algo próximo e inmediato, como un mundo objetivo y mecánico, dominado por una relación de causa-efecto.

Todo esto es aún más cierto en la medida en que el mundo creado a través de esos complejos juegos de lenguaje toma forma material, convirtiéndose en lo que Sewell denomina como «entorno construido». Una expresión afortunada, pues reúne en ella el doble sentido del mundo social como algo creado y como algo dado. Es decir, reúne una explicación de cómo el mundo social es semióticamente construido en el curso de la acción humana significativa y una explicación de la forma en que esa construcción cristaliza, de manera relativamente duradera, en supuestos y creencias, en actos de habla regularizados que llamamos instituciones y en formas materiales de la existencia humana. Esa expresión implica que, por un lado, podemos hacer uso de la «cuantificación, la manipulación matemática y el estudio de las relaciones, aparentemente mecánicas, de causalidad» como un «recurso pragmático» a la hora de comprender el mundo en tanto que efecto de la construcción social. Mientras que, por otro lado, implica que podemos mantener el objetivo de comprender ese mundo en tanto que «descosificación de la vida social». Es decir, de «desvelar cómo las fuerzas sociales aparentemente ciegas y las mudas coerciones sociales pueden ser realmente inteligibles cuando se las toma como productos de la acción semióticamente generada»⁴². Sewell dirige su ensayo tanto a los sociólogos como a los historiadores, y habrá que ver cómo responden unos y otros. Mi impresión es que Sewell ha conseguido redefinir los términos de un debate cuyos rendimientos venían siendo cada vez más decrecientes. Al mismo tiempo que ha construido un amplio marco teórico que ofrece, para los próximos años, un espacio fructífero de cohabitación y de fecunda discusión.

⁴² SEWELL JR., W. H.: *Logics of history, op. cit.*, p. 369.

*El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad **

Joan W. Scott

Institute for Advanced Study, Princeton

Resumen: El propósito de este artículo es contribuir a la reformulación del concepto de identidad. La tesis que se mantiene en él es que las identidades no son entidades naturales, objetivas o sociales que existen previamente a su invocación por parte de las personas, sino que se constituyen como tales en el proceso mismo de su invocación. Esta cuestión es examinada en detalle en relación con la identidad femenina, pero la autora considera que dicha tesis es igualmente aplicable a otras formas de identidad y, en particular, a la identidad de clase.

Palabras clave: identidad, historia de la identidad, identidad femenina, feminismo.

Abstract: The article seeks to rethink our current concept of identity. In it is argued that identity is not a natural, objective or social entity that pre-exists its invocation by people, but it constitutes as such in the very process of its invocation. Although this argument is empirically applied to the issue of women's identity, it can also be employed to other identity forms, especially class identity.

Keywords: identity, identity history, women's identity, feminism.

* Publicado en *Critical Inquiry*, 27, 2 (2001), pp. 284-304. Traducido por Toni Morant i Ariño (Universitat de València).

Para mí este artículo era un desafío, no sólo por dotar al *fantasy echo* de algo de sustancia y al mismo tiempo rendir un tributo a George Mosse, sino también —en el transcurso de años de lecturas y de enseñar una asignatura llamada «Psicoanálisis e Historia» en la Rutgers University— para ver si podía hallar un uso para un término psicoanalítico como «fantasía» en la comprensión de fenómenos históricamente específicos. Por la ayuda a la hora de reflexionar sobre estas cuestiones, me gustaría reco-

El título de este artículo no es un término técnico. En su origen fue un equívoco, el resultado de la incapacidad de un estudiante para comprender unas palabras francesas pronunciadas con un fuerte acento en inglés por un profesor de historia nacido en Alemania. El estudiante, que tampoco estaba familiarizado con algunos de los grandes temas de la historia intelectual contemporánea europea, intentó captar los sonidos que había oído y reproducirlos fonéticamente, repitiendo como un eco imperfecto, aunque no irreconocible, la referencia del profesor a la designación por los contemporáneos de las últimas décadas del siglo XIX como el *fin de siècle*. Había suficientes pistas en el examen final del estudiante para que yo acabara dándole cuenta de lo que quería decir (por entonces, 1964 o 1965, yo era profesora ayudante de George Mosse en la Universidad de Wisconsin). Hubo algo en la elección de las palabras del estudiante que me llamó la atención: tal vez la pura creatividad lingüística de dichas palabras o quizás el hecho de que podían ser construidas para tener una cierta plausibilidad descriptiva¹. En cualquier caso, nunca las olvidé. Ahora, en el transcurso de nuestro propio *fin de siècle*, las palabras *fantasy echo** parecen tener una extraordinaria resonancia, pues nos ofrecen una forma de reflexionar no sólo sobre el significado de las arbitrarias designaciones temporales (décadas, siglos, milenios), sino también sobre cómo apelamos a la historia y la escribimos. Aunque desconozco quién era el estudiante que acuñó la frase (y apostaría a que él habrá olvidado desde hace tiempo su desesperada improvisación), podría ser que *fantasy echo* se convirtiera en una de

nocer la aportación de los estudiantes que trabajaron increíblemente duro en aquellos cursos, y especialmente dar las gracias a Joe Bonica, Brady Broker, Jennifer Petit y a Sandrine Sanos. Estoy también muy agradecida a Judith Butler, Gilbert Chaitin, Laura Engelstein, Denise Riley, Mary Louise Roberts, Sylvia Schafer y, especialmente, a Debra Reates por sus incisivas sugerencias críticas. Si no se indica lo contrario, todas las traducciones (al inglés) son mías (Joan W. Scott).

¹ Cuando se está al final de un siglo, todo tipo de referencia resuena hacia atrás en forma de valoraciones del pasado y hacia adelante en forma de predicciones del futuro. El ejercicio en su conjunto puede ser interpretado como fantástico.

* Como la propia autora explica más adelante, en inglés la expresión *fantasy echo* puede ser interpretada —y por tanto traducida al castellano— de dos maneras diferentes: por un lado, como «eco de la fantasía», pero, por otro, como «eco fantaseado» o «fantástico». Como esta doble interpretación es difícilmente traducible al castellano (con la consiguiente pérdida de significado), hemos optado, en algunas ocasiones, por conservar la expresión original en inglés (*N. del T.*).

esas inteligentes formulaciones que también hacen una útil labor de interpretación.

Identidad e historia

Durante un tiempo he estado escribiendo críticamente sobre la cuestión de la identidad, insistiendo en que las identidades no pre-existen a sus invocaciones políticas estratégicas, que las categorías de identidad que nosotros damos por sentadas como enraizadas en nuestros cuerpos físicos (género y raza) o en nuestras herencias culturales (étnicas, religiosas), de hecho son vinculadas retrospectivamente a esas raíces; no derivan predecible o naturalmente de ellas². Existe una identidad ilusoria que se establece por referencia a la categoría de persona (mujeres, trabajadores, afroamericanos, homosexuales) como si ésta nunca cambiara, como si no fuera la categoría, sino sólo sus circunstancias, lo que variara con el paso del tiempo. Así los/las historiadores/as de las mujeres (por tomar el ejemplo que mejor conozco) se han preguntado cómo afectaron los cambios en el estatus legal, social, económico y médico de las mujeres a sus posibilidades de emancipación o de igualdad. Pero se han preguntado con menor frecuencia cómo esos cambios alteraron el significado (socialmente articulado, subjetivamente entendido) del propio término *mujeres*. Pocas historiadoras feministas (Denise Riley es la excepción al respecto) han tenido en cuenta la recomendación de Michel Foucault de historizar las categorías que el presente toma como si fueran realidades evidentes en sí mismas³. Y aunque, para Foucault, la «historia del presente» servía a una clara finalidad política (pues desnaturalizar las categorías sobre las que descansaban las estructuras contemporáneas de poder era desestabilizar esas estructuras de poder), quienes se resisten a sus enseñanzas han interpretado historización como sinónimo de despolitización. Esta sinonimia es sólo cierta, sin embargo, si el arraigo histórico de las categorías es visto como un prerrequisito para la estabilidad del sujeto del feminismo, si la existencia del feminismo se hace depender de alguna inherente y atemporal acción de las mujeres.

² Véase SCOTT, J. W.: «Multiculturalism and the Politics of Identity», en RACHMANN, J. (ed.): *The Identity in Question*, Nueva York, 1995, pp. 3-12.

³ Véase RILEY, D.: «Am I That Name?». *Feminism and the Category of «Women» in History*, Minneapolis, 1988.

Mientras que los historiadores han tomado nota rápidamente de la advertencia de Eric Hobsbawm de que la tradición es una «invención» que sirve para inspirar y legitimar la acción política contemporánea mediante la búsqueda de precedentes y de inspiración en el pasado, han sido en cambio remisos a la hora de aplicar esta idea a las categorías de identidad. O al menos a categorías de identidad que tienen referentes físicos o culturales⁴. Los trabajos de Hobsbawm sobre este tema surgieron como parte de una reevaluación de la historiografía marxista (o, más precisamente, estalinista), con sus nociones ahistóricas de lucha obrera o de clase, y tuvieron una importante influencia en la historización de esos conceptos (los historiadores han trabajado poco, sin embargo, sobre la cuestión de *cómo* opera la «invención de la tradición»). En el campo de la historia de las mujeres, la intervención de Hobsbawm no ha sido tenida en cuenta durante mucho tiempo. En ese campo, un número creciente de historias del feminismo están produciendo continuamente historias de activismo femenino, sin hacer caso, por lo que parece, a sus propias invenciones. Esto puede ser resultado del hecho de que es más difícil historizar la categoría de mujer, basada como parece estarlo en la biología, de lo que fue historizar la categoría de obrero, entendida siempre como un fenómeno social, producido no por la naturaleza, sino por los condicionantes económicos y políticos. También puede deberse a la gran dificultad que han tenido quienes escriben sobre las mujeres (al contrario que en el caso de los obreros) para deshacer los estereotipos sobre la naturaleza apolítica de las mujeres y su consecuente falta de participación política. Así pues, existe la tentación de acumular contraejemplos para demostrar la capacidad política de las mujeres y de pasar por alto los cambiantes, y a menudo radicalmente diferentes, contextos históricos en los que las mujeres cobraron existencia como sujetos.

Pero incluso quienes están de acuerdo en que las identidades colectivas son inventadas como parte del mismo esfuerzo de movilización política no han prestado atención a cómo opera el proceso de invención. En el último apartado de cada uno de los capítulos biográficos en mi reciente libro, *Only Paradoxes to Offer*, intenté demostrar

⁴ Véase HOBSBAWM, E. J.: «Inventing Traditions», en HOBSBAWM, E. J., y RAN-GER, T. O. (eds.): *The Invention of Tradition*, Nueva York, 1983, pp. 13-14 (*La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002).

que la identidad feminista era un efecto de una estrategia política retórica invocada de manera diferente por diversas feministas en épocas diferentes⁵. Esos apartados constituyen una crítica de la noción de que la historia del feminismo, o, para lo que aquí interesa, la historia de las mujeres, es continua. En su lugar, yo propongo una historia de la discontinuidad que fue repetidamente suturada por las activistas feministas de los siglos XVIII y XIX en forma de una visión de sucesión lineal ininterrumpida: el activismo de las mujeres en nombre de las mujeres. Sostengo que la identidad femenina no era tanto un hecho histórico evidente por sí mismo, como la evidencia —de momentos particulares y discretos en el tiempo— del esfuerzo de algunas o de algún grupo por identificar y con ello movilizar a una colectividad.

El argumento que desarrollo en los apartados de esos capítulos fue para mí una forma de seguir la propuesta genealógica de Foucault de intervenir críticamente en los debates disciplinarios sobre la identidad y la escritura de la historia. Pero también dejaba a un lado cuestiones sobre cómo se estableció la identidad, sobre cómo mujeres con proyectos notablemente diferentes se identificaron unas con otras a través del tiempo y de las posiciones sociales. ¿Cuáles fueron los mecanismos de dicha identificación colectiva y retrospectiva? ¿Cómo operan estos mecanismos? En la búsqueda de caminos para responder a estas preguntas estoy tentada de intentar que el eco de la fantasía haga un serio trabajo analítico.

Fantasía

La expresión *fantasy echo* posee en inglés una resonancia maravillosamente compleja. Dependiendo de si las palabras se toman ambas como sustantivos o como un adjetivo y un sustantivo, el término significa la repetición de algo imaginado o una repetición imaginada. En cualquier caso, la repetición no es exacta, pues un eco es el retorno imperfecto de sonido. Fantasía, como nombre o como adjetivo, hace referencia a juegos mentales que son creativos y no siempre racionales. A la hora de pensar el problema de la identificación retrospectiva

⁵ Véase SCOTT, J. W.: *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Mass., 1996.

puede que no importe cuál es el nombre y cuál el adjetivo. Las identificaciones retrospectivas, después de todo, son repeticiones imaginadas y repeticiones de parecidos imaginados. El eco es una fantasía; la fantasía, un eco: los dos están inextricablemente entrelazados. ¿Qué puede significar caracterizar las operaciones de identificación retrospectiva como un eco fantaseado o como una fantasía repetida como un eco? Puede simplemente significar que una identificación tal es establecida por el hallazgo de parecidos entre actores del presente y del pasado. No faltan obras sobre historia escritas en estos términos: la historia como el resultado de identificaciones enfáticas posibilitadas bien por la existencia de características humanas universales o, en algunos casos, por un trascendental conjunto de rasgos y experiencias pertenecientes a las mujeres, o a los trabajadores, o a los miembros de comunidades religiosas o étnicas. En esta visión, la fantasía es el medio a través del cual las relaciones reales de identidad entre pasado y presente son descubiertas y/o forjadas. Fantasía es más o menos sinónimo de imaginación, y se la suele considerar como sujeta a control racional e intencional: uno dirige su propia imaginación a propósito para alcanzar un objetivo coherente, el de escribirse a uno mismo o a un grupo en la historia, escribiendo la historia de individuos o grupos⁶. Para mis propósitos, los límites de esta visión radican en que asume exactamente la continuidad —la naturaleza esencialista— de identidad que yo deseo cuestionar.

Por esa razón, he recurrido a algunas obras, influidas por el psicoanálisis, que tratan la fantasía en sus dimensiones inconscientes. En esencia, puede ser que ciertas fantasías compartidas —aquellas que Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis juzgan como «fantasías primarias»— proporcionen términos fundamentales para las identidades sexuadas. Esas fantasías son los mitos que las culturas desarrollan para responder a las preguntas sobre los orígenes de los sujetos, la diferencia sexual y la sexualidad⁷. Las fantasías primarias de diferencia sexual (que asumen que el cuerpo femenino ha sido castrado) pueden proporcionar una base inconsciente común a mujeres que de otra forma son histórica y socialmente diferentes. Pero esto no puede dar

⁶ Para un ejemplo, véase COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*, Nueva York, 1956.

⁷ Véanse LAPLANCHE, J., y PONTALIS, J.-B.: «Fantasy and the Origins of Sexuality», en BURGIN, V.; DONALD, J., y KAPLAN, C.: *Formations of Fantasy*, Londres, 1986, pp. 5-34.

cuenta ni de las percepciones subjetivamente diferentes que las mujeres tienen de sí mismas ni de las formas en que «las mujeres» se consolidaron, en un cierto momento, como un grupo de identidad. Pretendo argumentar que el sentimiento de identidad común de las mujeres no preexiste a su invocación, sino que más bien es posibilitado por las fantasías que les permiten trascender la historia y la diferencia.

Parece más útil, por ello, considerar la fantasía como un mecanismo formal para la articulación de escenarios que son históricamente específicos en su representación y detalle y, al mismo tiempo, trascienden la especificidad histórica. Hay tres aspectos de la fantasía (de los cuales no todos son necesariamente característicos) que son útiles para mis propósitos. El primero es que la fantasía es el marco del deseo. «La fantasía —escriben Laplanche y Pontalis— no es el objeto del deseo, sino su marco. En la fantasía, el sujeto no persigue el objeto o su signo: él mismo aparece atrapado en la secuencia de imágenes. No forma ninguna representación del objeto deseado, sino que él mismo es representado como participante en la escena»⁸. En el marco fantaseado están representados el cumplimiento del deseo y sus consecuencias. La fantasía, como la define Denise Riley, es «metaforicidad prolongada. Estar en la fantasía es vivir “como si”. Una escena está siendo representada; y cualquier acto de identificación implica necesariamente un escenario»⁹. El segundo aspecto formal es que la fantasía tiene una doble estructura, que reproduce y a la vez enmascara el conflicto, el antagonismo o la contradicción. En el clásico ensayo de Freud «Golpean a un niño», la fantasía representa el deseo transgresivo del individuo y simultáneamente castiga a quien tiene el deseo. Los golpes son a la vez el cumplimiento por parte del padre del deseo erótico del niño y el castigo por ello¹⁰.

En el análisis de Slavoj Žižek sobre la ideología, vista a través de la lente lacaniana, la fantasía mantiene y enmascara las divisiones dentro de la sociedad. En algunos casos, intentando achacar a otros (los ju-

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ RILEY, D.: *The Words of Selves: Identification, Guilt, and Irony*, Stanford, California, 2000, p. 13.

¹⁰ FREUD, S.: «“A Child is Being Beaten”: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions» (1919), en STRACHEY, J. (trad. y ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, Londres, 1953-1974, pp. 175-204.

díos son un clásico ejemplo) las causas de la falta de satisfacción de uno mismo (o de un grupo): «ellos» nos han robado «nuestra» *jouissance*. La construcción nosotros *versus* ellos consolida a cada una de las partes como un todo indiferenciado y borra las diferencias que la jerarquía y el conflicto producen entre «nosotros». A la vez que articula un ansia de placer que se encuentra más allá de la capacidad de cualquier sistema ideológico para proporcionarlo (la *jouissance* es crucial en la argumentación de Žižek sobre la fantasía; es esa sensación orgásmica inarticulable y que parece satisfacer, al menos momentáneamente, el deseo. Pero el deseo es, en última instancia, imposible de satisfacer porque busca restaurar una totalidad y una coherencia imaginadas, poner fin a la alienación ligada a la obtención de la condición individual). En otro de los ejemplos de Žižek, la fantasía contiene el «suplemento obsceno» libidinal sobre el que está basado el poder. Es el caso del atractivo erótico, subyacente y normalmente implícito, de, digamos, la legislación antipornográfica que describe exactamente aquello que intenta regular y/o reprimir¹¹.

Un tercer aspecto formal es que la fantasía opera como una (densamente concentrada) narración. En la formulación de Žižek, la narración es una forma de resolver «un antagonismo fundamental mediante la reordenación de sus términos en una sucesión temporal» (p. 11). Los elementos contradictorios (o, en este caso, incoherentes) son reordenados diacrónicamente, convirtiéndolos en causas y efectos. En lugar de ver deseo/castigo o la trasgresión/ley como mutuamente constitutivos, son concebidos como operando de manera secuencial: las transgresiones del deseo traen consigo el castigo de la ley o, por cambiar de ejemplo, la aparición de la modernidad trae la «pérdida» de la sociedad tradicional. De hecho, las cualidades atribuidas a la sociedad tradicional sólo cobran existencia con el surgimiento de la modernidad; son su otra cara constitutiva. La relación no es diacrónica, sino sincrónica. Así, la imposición a la historia de la lógica narrativa es en sí misma, según Žižek, una fantasía:

«Las rupturas históricas reales son, de ser algo, más radicales que meros despliegues narrativos, porque lo que cambia en ellas es toda la constelación de emergencia y pérdida. En otras palabras, una verdadera ruptura histórica

¹¹ ŽIŽEK, S.: *The Plague of Fantasies*, Londres, 1997, pp. 26-27 (*El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 1999).

no simplemente designa la pérdida “regresiva” (o la ganancia “progresiva”) de algo, sino un cambio en la vara con que medimos las pérdidas y las ganancias» (p. 13).

La fantasía está en juego en la articulación de la identidad tanto individual como colectiva; extrae coherencia de la confusión, reduce la multiplicidad a singularidad y reconcilia el deseo ilícito con la ley. Permite a individuos y a grupos darse a sí mismos historias. «La fantasía», escribe Jacqueline Rose, «no está [...] opuesta a la realidad social; es su precondition o el mecanismo mental que la aglutina»¹². La fantasía puede ayudar a dar cuenta de las formas en que se forman los sujetos, interiorizando y resistiendo a las normas sociales, asumiendo los términos de identidad que les dotan de capacidad de acción (razón por la cual ha impregnado tanto a las teorías de la subjetividad humana tanto optimistas como pesimistas)¹³. Y puede ser utilizada para estudiar cómo la historia —una narración fantaseada que impone un orden secuencial a los de otra forma caóticos y contingentes sucesos— contribuye a la articulación de la identidad política. Pues, como he argumentado en otra parte, la historia del feminismo, si es contada como una historia continua y progresiva de la búsqueda femenina de la emancipación, borra la discontinuidad, el conflicto y la diferencia que podrían socavar la políticamente deseada estabilidad de las categorías denominadas como *mujeres y feministas*¹⁴.

En la fantasía, las operaciones narrativas no son transparentes, precisamente a causa de la forma condensada en que es imaginada la temporalidad. Siempre hay una cierta ambigüedad creada por la coexistencia de la simultaneidad y la narración. En el escenario de la fantasía, el deseo es cumplido, castigado y prohibido todo a la vez, de la misma manera en que el antagonismo social es evocado, borrado y resuelto. Pero la fantasía también implica una historia sobre una relación secuencial de la prohibición, la consecución y el castigo: habiendo transgredido la ley que prohíbe el incesto, el niño es golpeado. Y es precisamente la narración la que evoca, borra y de ese modo resuelve el antagonismo social: «nosotros» estamos respondiendo a los

¹² ROSE, J.: *States of Fantasy*, Oxford, 1996, p. 3.

¹³ Véase HOMER, S.: «The Frankfurt School, the Father, and the Social Fantasy», *New Formations*, 38 (1999), pp. 78-90.

¹⁴ Véase SCOTT, J. W.: *Only Paradoxes to Offer*, op. cit.

«otros», que nos han quitado nuestra *jouissance*. La secuencia de acontecimientos en el escenario sustituye (o hace las veces de) el cambio histórico. La repetición reemplaza a la historia (o se funde en ella) porque la narración ya está contenida en el escenario. Escribirse uno mismo en el relato que es escenificado pasa a ser, así, una forma de escribirse en la historia. De esta forma, la categoría de identidad es retrospectivamente estabilizada. Lo que podríamos denominar como la fantasía de la historia feminista asegura la identidad de las mujeres a través del tiempo. Los detalles particulares pueden ser diferentes, pero la repetición de la narración básica y de la experiencia del sujeto en ella significa que los actores nos son conocidos. Ellas son nosotras.

Aún más, hay una tensión que los historiadores que intentan analizar los procesos de formación de la identidad deberían analizar: la tensión entre la temporalidad de la narración histórica (que comporta nociones sobre la irreducible diferencia en el tiempo) y su condensación en escenarios recurrentes (que parecen negar dicha diferencia). Y es aquí donde entra el eco.

Eco

En su sentido más literal, el eco sólo repite aquello que hubo antes, multiplicando las copias, prolongando el sonido o la identidad como reproducción de lo mismo. Pero esta literalidad no es ni siquiera correcta como descripción del fenómeno físico. Los ecos son retornos retrasados del sonido; son reproducciones incompletas, que normalmente sólo devuelven los fragmentos finales de una frase. Un eco se salta grandes lapsos de espacio (el sonido reverbera entre puntos distantes) y tiempo (los ecos no son instantáneos), pero también crea lapsos de significado y de inteligibilidad. El melódico tañido de campanas puede convertirse en cacofónico cuando el eco se confunde con el sonido original; cuando los sonidos son palabras, el retorno de frases parciales altera el sentido original y también los comentarios sobre él. Los poetas y los expertos en literatura han dado mucha importancia a esta especie de repetición incompleta, tardía y a veces contradictoria. En la interpretación de uno de los traductores de la historia de Eco y Narciso, de Ovidio, donde el efecto de Eco es transformar el significado de los otros, Narciso grita: «Aquí, reunámonos», y ella contesta (transformando la búsqueda de él de la fuente de la voz

que está oyendo en la proposición erótica de ella): «Reunámonos»¹⁵. O cuando Narciso retrocede ante el abrazo de Eco y dice: «Antes moriré que puedas tú gozar de mí», ella responde: «Puedas tú gozar de mí», invirtiendo el referente del pronombre y el sentido de las palabras¹⁶. Aquí el eco proporciona un irónico contraste; en otros ejemplos, la mímica del eco crea un efecto de burla. En cualquier caso, repetición constituye alteración. De manera que el eco socava la noción de uniformidad perdurable que va asociada a menudo a la identidad.

Claire Nouvet interpreta la historia de Eco y Narciso como un comentario sobre la forma en que se construyen los sujetos. Cuando, rechazada por Narciso, Eco pierde su cuerpo, Ovidio nos dice que, sin embargo, ella permanece con vida como sonido («Un sonido es lo que vive en ella»)¹⁷.

«Aunque Eco es ahora un sonido, el texto todavía la presenta como un sujeto capaz de contener un sonido. Pero puesto que Eco ha perdido su cuerpo, puesto que ya no queda “cuerpo” *, ¿cómo puede el sonido estar *en* ella? La pérdida del cuerpo “mata” a Eco, la “otra”, presentando al otro subjetivo como la engañosa encarnación del eco de otro» («IR», p. 114).

El eco, en la interpretación de Nouvet, es el proceso por el cual el sujeto cobra existencia como «un juego de repetición y diferencia entre significantes» («IR», p. 114)¹⁸. Este énfasis sobre el lenguaje es

¹⁵ Citado en HOLLANDER, J.: *The Figure of Echo: a Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley, 1981, p. 25. Véase OVIDIO: *Metamorphoses*, Cambridge, Mass., 1977, pp. 150-151 (OVIDIO: *Metamorfosis*, vol. 1, Madrid, CSIC, 1992, p. 103, traducción de Antonio Ruiz de Elvira).

¹⁶ Citado según HOLLANDER, J.: *The Figure of Echo*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Citado en NOUVET, C.: «An Impossible Response: the Disaster of Narcissus», *Yale French Studies*, 79 (1991), p. 113. Citado a partir de ahora como «IR».

* La autora «juega» aquí con la frase «There is no-body left», donde *no-body* puede ser entendido a la vez como «ningún cuerpo» (literalmente, «ya no queda cuerpo») y como «nadie» (literalmente, «ya no queda nadie»). Juego de palabras imposible de reproducir en castellano [N. *del T.*].

¹⁸ Nouvet rechaza, por ser una lectura de Ovidio demasiado estrecha y literal, una posible interpretación feminista que llevaría a tomar a la Eco incorpórea, incapaz de iniciar sonido alguno, como la representación de lo femenino (derivado y secundario) en la cultura occidental. Véase «IR», p. 109. Véase también SEGAL, N.: «Echo and Narcissus», en BRENNAN, T. (ed.): *Between Feminism and Psychoanalysis*, Nueva York, 1989, pp. 168-185.

sin duda importante, pero es a la vez insuficiente para reflexionar sobre los procesos históricos involucrados en la formación de la identidad. Es precisamente llenando las categorías vacías del yo y del otro con representantes reconocibles que la fantasía opera para asegurar la identidad. En el uso que yo le doy, el eco no es tanto un síntoma de la vacía e ilusoria naturaleza de lo otro como un recordatorio de la inexactitud temporal de las condensaciones de la fantasía, condensaciones que, sin embargo, operan para ocultar o minimizar la diferencia mediante la repetición (los usos inexactos del eco revelan esta operación de ocultación cuando suponen que el eco es una réplica exacta del sonido original).

Para los historiadores, sin embargo, el eco proporciona otra perspectiva sobre el proceso de constitución de la identidad, al suscitar la cuestión de la distinción entre el sonido original y sus resonancias y el papel del tiempo en las distorsiones oídas. ¿Dónde se origina una identidad? ¿El sonido se emite hacia delante, desde el pasado hacia el presente, o las respuestas se hacen eco del presente a partir del pasado? Si no somos la fuente del sonido, ¿cómo podemos localizar esa fuente? Si todo lo que tenemos es el eco, ¿podremos discernir en algún momento el original? ¿Tiene sentido intentarlo, o podemos contentarnos con concebir la identidad como una serie de transformaciones repetidas?

El historiador o la historiadora que escribe sobre las mujeres toman parte en este efecto del eco, proyectando y recogiendo sonidos. Mujeres, como tema de investigación, es un sustantivo plural que implica diferencias entre mujeres biológicas; es también un término colectivo que oculta las diferencias entre las mujeres, normalmente estableciendo un contraste con los hombres. La historia de las mujeres implica una suave continuidad, pero también divisiones y diferencias. De hecho, la palabra distintiva *mujeres* hace referencia a tantos sujetos, diferentes e iguales, que la palabra se convierte en una serie de sonidos fragmentados, inteligible sólo para el oyente, quien (al especificar su objeto) está predispuesto a escuchar de una cierta manera. *Mujeres* adquiere inteligibilidad cuando la historiadora o la activista a la búsqueda de inspiración en el pasado atribuye significación a (se identifica con) lo que ha podido oír.

Si la subjetividad históricamente definida que es la identidad es concebida como un eco, entonces la réplica ya no es un sinónimo adecuado. La identidad como un fenómeno continuo, coherente e histó-

rico resulta ser una fantasía, una fantasía que borra las divisiones y las discontinuidades, las ausencias y las diferencias que separan a los sujetos en el tiempo. El eco proporciona una apariencia de fantasía y desestabiliza cualquier esfuerzo por limitar las posibilidades de una «metaforicidad sostenida» recordándonos que la identidad (en el sentido tanto de igualdad como de sentido del yo) se construye en una relación compleja y múltiple con los otros. La identificación (que produce identidad) opera, entonces, como un *fantasy echo*, repitiendo en el tiempo y a través de las generaciones el proceso que constituye a los individuos como actores sociales y políticos.

Dos fantasías de historia feminista

Aunque muchas fantasías han sido creadas para consolidar la identidad feminista, dos parecen particularmente frecuentes, al menos en los movimientos feministas occidentales desde finales del siglo XVIII. Una, la fantasía de la oradora femenina, proyecta a las mujeres en el espacio público masculino, donde experimentan los placeres y los peligros de la transgresión de las fronteras sociales y sexuales. La otra, la fantasía maternal feminista, parece en principio ser opuesta a la de la oradora, dada su aceptación de las reglas que definen la reproducción como el papel primario de las mujeres (una aceptación de la diferencia que la oradora en busca de la igualdad rechaza). Pero la fantasía, de hecho, prevé el final de la diferencia, la recuperación de «un territorio perdido» y el fin de las divisiones, el conflicto y la alienación ligados a la individuación¹⁹. Es una utópica fantasía de igualdad y armonía producida por el amor maternal.

Estos escenarios de fantasía ni son elementos permanentes de los movimientos feministas, ni el uso de uno de ellos impide que se recurra al otro. De hecho, en los ejemplos que cito más adelante la misma mujer se sitúa a sí misma, en momentos diferentes, en uno u otro de los escenarios (esto puede deberse a que son fantasías relacionadas: una intenta separarse de la madre y otra retornar a ella)²⁰. Las fantasías funcionan como recursos a ser invocados. De hecho, se les pue-

¹⁹ KRISTEVA, J.: «Stabat Mater», en MOI, T. (ed.): *The Kristeva Reader*, Nueva York, 1986, p. 161.

²⁰ Véase NIKOLCHINA, M.: *Meaning and Matricide: the Tradition of the Mothers in the Light of Julia Kristeva*, manuscrito inédito.

den atribuir la cualidad de los ecos, resonando de una manera incompleta y esporádica, aunque discernible, en los llamamientos a las mujeres para que se identifiquen como feministas.

Oradoras

En los anales de la historia del feminismo, una figura icónica es la de una mujer de pie en un podio pronunciando un discurso. El escenario es similar sea la representación respetuosa o caricaturizada: el brazo de la mujer está levantado, ella está hablando a una multitud, la respuesta de ésta es tempestuosa, las cosas podrían descontrolarse. El tumulto denota la naturaleza transgresiva de la escena, pues en el siglo XIX y principios del XX las mujeres estaban excluidas, por ley si no por convención social, de la intervención en foros públicos. La propia escena puede ser interpretada, de manera más general, como una metáfora del feminismo: una excitante (en todas los sentidos de esa palabra) intervención en la (masculina) esfera pública y política.

En la historia feminista francesa, la primera escena fue representada por Olympe de Gouges: «Si las mujeres tienen el derecho a subir al cadalso, deben tener igualmente el derecho a subir a la tribuna»²¹. El destino de De Gouges —ejecutada por los jacobinos en 1793— vinculó la posibilidad del castigo por la muerte a las demandas de las mujeres de derechos políticos y de su ejercicio de la voz pública (sustituyendo así una historia de transgresión y su subsiguiente castigo por su argumentación lógica). Su propia experiencia como oradora pública no fue muy destacada, y apenas parece haberse aproximado literalmente al escenario fantaseado que resonó como un eco en las posteriores generaciones de militancia feminista. Nos consta que en diversas ocasiones, a principios de la década de 1790, intentó en vano llegar al podio en la Asamblea Nacional y que se dirigió a una audiencia mayoritariamente femenina en un mitin de la Sociedad de Mujeres Republicanas Revolucionarias en 1793. Las intervenciones más importantes fueron sus voluminosos escritos, especialmente su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, de 1791. Por supuesto, la escritura es también un ejercicio de voz pública y para De

²¹ DE GOUGES, O.: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, París, 1791, art. X, p. 9.

Gouges fue una fuente de enorme placer [sentía, dijo una vez, «una necesidad interior (*démangeaison*) de escribir»]²². Además, De Gouges no veía nada transgresivo en su propia actividad pública, porque no aceptaba las fronteras de género entre lo público y lo privado (política y sexo, razón y emoción) que los revolucionarios estaban erigiendo, ni tampoco buscaba excluir el sexo de la discusión política. Las mujeres necesitaban libertad de expresión para poder identificar a los padres de los hijos resultantes de los encuentros sexuales, exponía en su *Declaración de Derechos*. La revolución podría utilizar a las mujeres, señaló en otra ocasión, para «inflamar las pasiones» de los jóvenes que estaban siendo reclutados para el ejército. Los jacobinos, sin embargo, definieron las acciones de De Gouges como inversiones de la naturaleza y, cuando la guillotinaron, explicaron que había «olvidado las virtudes propias de su sexo»²³. De este modo, las palabras de de Gouges sobre el cadalso y la tribuna se convirtieron en el lema del guión feminista representado por las generaciones siguientes.

Cuando Jeanne Deroin hizo campaña como socialista demócrata por un escaño en las elecciones de 1849 (a pesar del hecho de que, según las leyes de la Segunda República, las mujeres no podían ni votar ni presentarse a las elecciones) declaró a los lectores de su periódico, *L'Opinion des Femmes*, que su discurso (ante una multitud mayoritariamente de obreros masculinos) había encontrado una «amable recepción». Sin embargo, su profunda convicción de que la igualdad entre sexos era el fundamento del socialismo no era suficiente —confesó— para evitar verse sobrecogida a lo largo de su discurso por *une vive émotion*, que temió podía haber debilitado el desarrollo de sus ideas y la fuerza de su expresión. De hecho, estos sentimientos de placer y peligro le causaron una pérdida momentánea de la voz. En otro mitin las circunstancias fueron diferentes. Cuando subió a la tarima, «un violento escándalo estalló, primero hacia la entrada de la sala, y pronto todo el público se sumó a él». Aunque asustada, Deroin permaneció allí (imaginándose, supongo, ser De Gouges), lo cual le produjo una gran satisfacción: «fortalecida por el sentimiento íntimo de la grandeza de nuestra misión, de la santidad

²² Citado en SLAMA, B.: «Écrit de femmes pendant la Révolution», en BRIVE, M.-F. (ed.): *Les femmes et la Révolution française*, 2 vols., Toulouse, 1989, vol. 2, p. 297.

²³ LAIRTULLIER, E.: *Les femmes célèbres de 1789 à 1795*, 2 vols., París, 1840, vol. 2, p. 140.

de nuestro apostolado y profundamente convencida de la importancia [...] de nuestra labor, tan eminentemente, tan radicalmente revolucionaria [...] cumplimos nuestro deber negándonos a abandonar la tribuna [...] para calmar a la tumultuosa multitud»²⁴. Más tarde Deroín explicó que «estaba excitada (*excitée*) por un poderoso impulso (*une impulsion puissante*)» que venció a su natural timidez²⁵. Aunque ella atribuía este impulso a influencias externas y explicaba su acción como la realización de un deber al servicio de una causa, me parece que no hay duda de que la excitación experimentada en ambas escenas es esa *jouissance* evocada por Žižek: el exceso de placer ligado al cumplimiento de un deseo ilícito y su castigo, un castigo que confirma la naturaleza transgresiva del deseo.

Madeleine Pelletier (psiquiatra, socialista y sufragista) ofrece una versión de la escena en su novela autobiográfica de 1933. La protagonista (vestida, como Pelletier, *en homme* con pantalones, camisa y corbata, con pelo corto) llega nerviosa a la tarima y de forma enérgica urge a los obreros socialistas a apoyar los derechos de las mujeres (el placer de asumir la posición masculina es intensificado y contrarrestado por el miedo). Cuando posteriormente algunos comprensivos camaradas le dijeron que sería más eficaz si se vistiera de manera apropiada —como una mujer— la reacción de ella a «estas brutales palabras» fue de consternación: «Sentí como una especie de violación moral»²⁶. La vestimenta del orador y el hecho de que ella esté hablando indican su inapropiada feminidad, que es castigada por una desaprobación tan fuerte que parece una violación. La violación de los estándares normativos del género —para Madeleine Pelletier, la alegre capacidad de trascender los límites de la diferencia sexual— comporta a su vez la violación, una violación que restaura las fronteras de género.

No hay duda de que Pelletier había leído los relatos de Deroín sobre su experiencia, y caben pocas dudas de que Deroín tenía en mente a De Gouges. Pelletier, de hecho, había dado a su protagonista el *nom de guerre* de Jeanne Deroín, aunque las nociones que tenía Deroín de la feminidad y del feminismo eran radicalmente diferentes de las suyas. Es más, De Gouges, cuya formulación se convirtió en un preciado eslogan del feminismo francés, era una cortesana, una dra-

²⁴ DEROIN, J.: «Compte-rendu du résultat de notre appel aux électeurs», *L'Opinion des Femmes*, suplemento al núm. 4 (mayo de 1849), s. p.

²⁵ SERRIÈRE, M.: «Jeanne Deroín», en *Femmes et travail*, París, 1981, p. 26.

²⁶ PELLETIER, M.: *La Femme vierge*, París, 1933, p. 186.

maturga y sus simpatías políticas eran inconstantes: fue monárquica hasta la ejecución del rey en 1793, cuando cambió sus lealtades a la Gironda y el federalismo. Testaruda, seductora, ampulosa, no era en absoluto la mujer —cuya casta maternidad estaba ejemplificada por la Virgen María— que Deroïn buscaba personificar a mediados del siglo XIX con un amable comportamiento cariñoso, ni la *femme en homme*, que avanza a grandes pasos hacia la tarima, que Pelletier representó a principios del siglo XX. Estos detalles —de gran importancia para la historización de la identidad en general y de la de las mujeres y la feminista en particular— fueron accesorios en la identificación colectiva representada por el escenario de la fantasía. De hecho, una de las formas en que el feminismo se hizo con una historia fue a través del hecho de que sucesivas generaciones de mujeres (activistas e historiadoras) pudieron escribirse a sí mismas en estos escenarios estructurados de manera semejante. Fue la *jouissance* compartida, no los detalles históricos específicos, lo que proporcionó el trasfondo común.

Otra versión, que muestra el alcance internacional de estos *fantasy echoes*, proviene de la socialista y feminista alemana Lily Braun, que actuó en un contexto político, nacional y social muy diferente del francés. «Es tan difícil desarrollar mis pensamientos más íntimos delante de extraños; es como si tuviera que mostrarme desnuda ante el mundo entero»²⁷. La desnudez —la exposición de la feminidad— es al mismo tiempo placenteramente triunfante (su propia presencia dice: mira, no hay ningún error, una mujer en un espacio masculino) y eróticamente provocativa (minando el esfuerzo feminista por negar la importancia de la diferencia sexual). Una variante de este escenario proviene de la psicoanalista Joan Rivière, al describir en un artículo de 1926 a una de sus pacientes, una reconocida oradora profesional que, tras haber pronunciado un admirable discurso, solía rebajarse coqueteando con hombres mayores del público. Toda su vida, escribió Rivière,

«experimentó un cierto grado de ansiedad, a veces muy intenso, después de cada actividad pública, como la de hablar ante el público. A pesar de sus incuestionables éxito y habilidad, tanto intelectuales como prácticos, y de su

²⁷ BRAUN, L.: «Memoiren einer sozialistin: lehrjahre», en *Gesammelte Werke*, 5 vols., Berlín, 1923, vol. 2, p. 455.

capacidad para desenvolverse en el público y conducir los debates, etc., estaría excitada y aprensiva toda la noche siguiente, dudosa de si había hecho algo inapropiado y obsesionada por la necesidad de reafirmación»²⁸.

Disfrazándose como una mujer, la paciente de Rivière buscaba negar los efectos castrantes del admirable y, para ella, excitante despliegue de su intelecto. Los detalles de la fantasía de Rivière invierten los de Braun: mientras ésta se imagina a sí misma expuesta como una impostora que sólo pretende poseer el falo, la paciente de Rivière quiere disfrazar la posesión del falo y el placer que le proporciona poniéndose la máscara de la «feminidad». Pero en ambos casos la fantasía hace posible la evocación y la contención de un exceso placentero ligado al hecho de abrir una brecha en las fronteras de la diferencia sexual.

La historiadora feminista contemporánea, que también lidia con las alegrías y ansiedades que se derivan del ejercicio de una voz pública, se interpreta fácilmente a sí misma en estos escenarios, incluso aunque el buen sentido histórico le advierte de que se están pasando por alto diferencias importantes. Está De Gouges, cuyas dieciochescas pretensiones aristocráticas incluían el enorgullecerse de su sexualidad; Deroïn, la socialista demócrata de la década de 1840, que adoraba la idea de la castidad maternal; Pelletier, la psiquiatra y anarquista de finales del siglo XIX, que obtenía placer erótico de hacerse pasar por un hombre; y la paciente de Rivière, una de las Nuevas Mujeres de los años veinte, incapaz de resolver un aparente conflicto entre sus identidades profesional y sexual. En todos estos ejemplos, las nociones de sexo y de sexualidad —por no decir nada de las de mujeres y feministas— son diferentes, y corresponde a la historiadora de las mujeres y del feminismo señalarlo. Sin embargo, no puede negarse el hecho persistente de la identificación, pues el escenario de la fantasía resuena a través de los giros y los quiebras de la historia: si la mujer tiene el derecho a subir al cadalso, tiene también el derecho de subir a la tribuna. Es la transgresión de la ley, de las normas reguladoras histórica y culturalmente específicas, lo que convierte a uno en un sujeto de la ley. Y es la excitación por la posibilidad de

²⁸ RIVIÈRE, J.: «Womanliness as a Masquerade», en *Formations of Fantasy*, op. cit., p. 36.

entrar en este escenario de trasgresión y de realización personal lo que da continuidad a un movimiento que de otra forma sería discontinuo.

Madres

La mujer como madre es la antítesis de la oradora pública. Mientras que la oradora lucha con su inapropiada masculinidad, la madre personifica la femineidad aceptable, cumpliendo como cumple con su designado papel reproductor. A pesar de sancionar aparentemente las relaciones de género normativas, la maternidad ha servido a veces para consolidar la identificación feminista (por supuesto, la hostilidad a la maternidad también ha unido a las feministas, a veces al mismo tiempo, a veces en momentos diferentes de la identificación positiva que ahora describiré). Cuando apelan a las ideas prevalecientes sobre la maternidad, a menudo en contextos de presión política pronatalista, las feministas han argumentado que las madres merecen derechos porque garantizan el futuro de la raza o de la nación o de la especie. En estas intervenciones estratégicas, el incentivo para la movilización colectiva ha descansado con frecuencia en la igualdad física de los cuerpos (reproductores) de las mujeres. Cuando De Gouges presentó su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* en 1791, hablaba en nombre de «el sexo superior tanto en belleza como en coraje durante el parto». Deroín equiparaba a la femineidad con la madre idealizada, que se deshacía en amor desinteresado: «Las mujeres son las madres de la humanidad: el más importante de todos los trabajos es la producción del ser humano»²⁹. Y algunas de las organizadoras de las más poderosas redes feministas internacionales en el albor del siglo XX usaban la maternidad como la base común para su movimiento contra la guerra. La delegada francesa María Vérone llamaba a la unidad, en el Consejo Internacional de Mujeres reunido en Roma en mayo de 1914, apelando «a todas las mujeres de todas las naciones, que sufren el parto con el mismo dolor y que, cuando sus hijos mueren en la guerra, derraman las mismas lágrimas»³⁰.

²⁹ DEROIN, J.: *Almanach des femmes, pour 1853*, Londres, 1853, p. 73.

³⁰ Citado en BARD, Ch.: *Les filles de Marianne: histoire des féminismes, 1914-1940*, París, 1995, p. 45.

Ha habido un gran debate entre las feministas sobre la conveniencia de invocar la maternidad como una identidad colectiva. En 1908, cuando sus compatriotas feministas reclamaban derechos basados en su maternidad, Pelletier advirtió en contra de esta estrategia: «Nunca el parto dará a las mujeres un título de importancia social. Las sociedades futuras podrán construir templos a la maternidad, pero sólo lo harán para mantener a las mujeres encerradas dentro»³¹. Más recientemente, las feministas se han preocupado sobre sí, y cómo, una aceptación del valor de la maternidad podría implicar una visión esencialista de la femineidad. En esta conexión ha habido profusión de escritos de filósofas e historiadoras feministas oscilando entre el reconocimiento de, por un lado, la fuerza de los argumentos feministas basados en la maternidad y, por otro, el peligro que dichos argumentos suponen como confirmación de los estereotipos sociales que atribuyen la discriminación de género a la naturaleza³². En la mayoría de estos trabajos (con la excepción, como argumentaré a continuación, de los intentos de algunas feministas por reformular el psicoanálisis) la figura de la madre es tomada literalmente. Quiero sugerir que cuando se convierte de hecho en la base de la movilización feminista (y éste no es siempre el caso en la historia de este movimiento), se la entiende mejor como el eco de una fantasía, como la clave para un escenario en el cual las mujeres se funden en un colectivo vasto e indiferenciado, las muchas convirtiéndose en una a través del poder del amor maternal.

El escenario paradigmático aparece en un informe realizado por la sufragista inglesa Emmeline Pethick Lawrence sobre la Conferencia Internacional de Mujeres celebrada en La Haya en 1915 para oponerse a la guerra. Había, según ella,

«semejanza en la personalidad y el vestido de las delegadas que ocupaban la parte central de la sala. No había nada en la apariencia general que distinguiera una nacionalidad de la otra, y buscando en nuestros propios corazones contemplamos como en un espejo los corazones de todas aquellas que estaban reunidas con nosotras, porque en lo profundo de nuestro corazón yace el corazón común de la humanidad. Nos dimos cuenta de que el miedo y la desconfianza fomentada entre los pueblos de las naciones era una ilusión.

³¹ PELLETIER, M.: *La Femme en lutte pour ses droits*, París, 1908, p. 37.

³² Véanse, por ejemplo, BASIN, D.; HONEY, M., y KAPLAN, M. M. (eds.): *Representations of Motherhood*, New Haven, Conn., 1994.

Descubrimos que en el fondo, la paz no era ni más o menos que el amor común»³³.

Aunque este escrito puede seguramente ser explicado simplemente como buena retórica feminista en el contexto de guerra imperialista de masas a una escala inaudita, una explicación semejante pierde la fuerza emocional del llamamiento. La descripción condensa el proceso por el cual las mujeres reconocen su herencia común; ya son parecidas en personalidad y apariencia, pero además están involucradas en un proceso de identificación que las funde en una sola. Contemplándose a sí mismas y unas a otras «como en un espejo», se dan cuenta de que «el miedo y la desconfianza» (la diferencia) es «una ilusión», y «descubren» que la paz es «amor común». Lo que las mujeres comparten es «el corazón común de la humanidad», un metonímico cambio de posición del útero. El amor común que emana de este corazón es el amor de las madres hacia sus hijos, que todo lo abarca y que es desinteresado y aparentemente asexuado. En la escena, todo el mundo ama como una madre y es amada como una hija (se asume la reciprocidad del amor y del deseo). La disolución de las fronteras entre madres e hijas constituye la reclamación de un cierto «territorio perdido», el amor preedípico de la madre, y proporciona lo que Luce Irigaray y Julia Kristeva denominan como *jouissance* no fálica (y, en el contexto del simbolismo patriarcal, subversiva).

Kristeva e Irigaray han sugerido (siguiendo en este punto a Lacan) que es el «asesinato» no del padre sino de la madre (el borrado de su cuerpo y la relegación a la naturaleza de su innegable papel social de reproductora) lo que constituye el acto fundacional de la civilización occidental. La fantasía maternal expuesta por Pethick Lawrence restaura el papel social de madres, pues éstas son responsables de la vida, mientras los hombres hacen la guerra y provocan la muerte. El amor que emana de esas madres, la comunidad positiva que genera, es sólo una cara de la percepción dual (bueno y malo, amorosa y odiosa, vida y muerte) de las madres que Melanie Klein teoriza³⁴. Y es radicalmente diferente de, y está en tensión con, la fantasía misógina que

³³ Citado en ADDAMS, J.; HAMILTON, A., y GREENE BALCH, E.: *Women at the Hague: The International Congress of Women and its Results*, Nueva York, 1972, p. 143.

³⁴ SEGAL, H.: *Introduction to the Work of Melanie Klein*, Nueva York, 1964.

según los psicoanalistas asocia la pérdida de identidad e incluso la muerte con el envolvente amor maternal³⁵. Las fantasías que proveen de los términos de identificación política son indudablemente selectivas; la que he estado describiendo se sitúa a sí misma en contra de las otras opciones (malas madres, el peligro mortal de la incorporación) en su llamamiento a la comunidad. Además, la fantasía maternal feminista, a diferencia de la fantasía de la oradora, opera para reconciliar la contradicción (en la medida en que el cuerpo de la madre embarazada significa y contiene la diferencia) y parece carecer de las dimensiones punitivas de «Golpear a un niño», quizá porque alude a asociaciones preedípicas entre madres e hijos.

Puede ser útil, a este respecto, seguir el razonamiento de Irigaray. Ofreciendo una variación feminista de la sugerencia de Lacan de que la mujer estaba asociada a «una *jouissance* más allá del falo», Irigaray busca disociar a la mujer de su definición como una función del hombre³⁶. En su lugar, plantea una clara distinción entre el «mundo de la carne» (el cuerpo de la madre) y el «universo del lenguaje» (la ley del padre). «El problema es que, al negar a la madre su poder generador y al querer ser el único creador, el Padre, según nuestra cultura, sobrepone al arcaico mundo de la carne un universo de lenguaje y de símbolos» que subsumen a las mujeres en los hombres³⁷. Irigaray trata de establecer una esfera autónoma para las mujeres sacando a la luz la «*jouissance* más allá del falo» que la ley patriarcal reprimía. Pone especial énfasis en las atracciones de la relación madre-hija y en el aspecto positivo de identidad entre las dos:

«Dado que el primer cuerpo con el que [nosotras/ellas] tenemos/tienen cualquier relación es con el cuerpo de una mujer, que el primer amor que comparten es el amor maternal, es importante recordar que las mujeres siempre están en una relación arcaica y primaria con lo que se conoce como homosexualidad [...] Cuando la teoría analítica dice que la niña debe abandonar el amor de y por su madre, su deseo de y por su madre, así como

³⁵ Véase, por ejemplo, CHODOROW, N. J.: *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*, New Haven, Conn., 1999.

³⁶ LACAN, J.: «Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973», en MILLER, J.-A. (ed.): *The Seminars of Jacques Lacan — XX*, Nueva York, 1988, p. 74.

³⁷ IRIGARAY, L.: «The Bodily Encounter with the Mother», en WHITFORD, M. (ed.): *The Irigaray Reader*, Oxford, 1991, p. 41. En adelante, «BE».

entrar en el deseo de/por el padre, subordina a la mujer a una heterosexualidad normativa, normal en nuestras sociedades, pero completamente patológica y patológica. Ni la niña ni la mujer deben abandonar el amor por su madre. Hacer esto las desarraiga de su identidad, de su subjetividad» («BE», p. 44).

La mayoría de los escritos de Irigaray son prescriptivos; el futuro condicional articula lo que siempre me pareció una original visión utópica de finales del siglo XX: «Pero si las madres pudieran ser hechas mujeres, habría toda una forma de relación deseosa de entablar un diálogo entre hija y madre e hijo y madre, y reformularía por completo —creo— el lenguaje (*langue*) que hablamos actualmente» («BE», p. 52). De hecho, creo que hay precedentes históricos de las formulaciones de Irigaray, pruebas que corroboran sus postulados teóricos sobre las fantasías maternas que en ciertos momentos históricos han agrupado a las mujeres bajo la bandera del feminismo. Estas fantasías no evocan el cuerpo maternal y su carne directamente, si es que lo hacen; más bien, hacen referencia a la inefable cualidad del amor. Este amor reconoce y a la vez niega una exigencia sexual explícita de y por la madre. Como si, por deferencia a las reglas patriarcales, encubriera su propia transgresión.

La invocación de la fantasía maternal feminista es evidente en las décadas de 1840 y 1850. En Francia, el cristianismo romántico se combinó con el socialismo de Saint-Simon para inspirar a Flora Tristan y a Derooin en sus estáticas visiones de mesiánica salvación maternal. Tristan llamó a las mujeres (cuya semejanza moral, enraizada en la maternidad, borraba las diferencias de clase, educación y riqueza) a tomar la delantera para establecer la «unión universal de los trabajadores y las trabajadoras».

«Mujeres, cuyas almas, corazones, espíritus y sentidos están dotados con tal sensibilidad que [...] tenéis una lágrima para cada pena, un lloro para cada gemido de angustia, un entusiasmo sublime para cada acción generosa, una abnegación para cada sufrimiento, una palabra de consuelo para cada aflicción: mujeres, que estáis consumidas por la necesidad de amar, de obrar, de vivir; que *buscáis en todas partes* un desahogo para esta ardiente e incesante actividad del alma que os inspira y os consume, os atormenta, os mata; mujeres: permaneceréis calladas y *ocultas* para siempre, mientras la clase más *grande y más útil*, vuestros hermanos y hermanas los proletarios, aquellos que tra-

bajan, sufren y gimen, vienen y os imploran que les ayudéis a superar la miseria y la ignorancia»³⁸.

La pasión descrita es atribuida al alma, pero la cualidad erótica de esta «ardiente e incesante actividad [...] que inspira [...] consume [...] atormenta [...] mata» es innegable.

Tristan instaba a los trabajadores varones de su sindicato a someterse al liderazgo femenino. «Yo explicaba —contaba— que habíamos alcanzado el reino de las mujeres, que el reino de la guerra, de la fuerza bruta, había sido el de [los hombres] y que ahora las mujeres podrían conseguir más que los hombres porque tenían más amor, y hoy sólo el amor debe mandar»³⁹. Aquí está el tema del «amor común» y el fin de toda diferencia que resonaría de una nueva forma en 1915. En una forma similar, y en línea con Tristan, Deroin predijo un futuro caracterizado por la armonía. Todo el mundo viviría en paz en una gran familia social, unidos por el amor puro y maternal:

«La hora del reino de las mujeres está próxima y la humanidad abandonará el fatal sendero del progreso a través del sufrimiento, del progreso a través de la lucha y la pobreza, para seguir el sendero providencial del progreso pacífico y armónico, liderado por la madre de la humanidad, la Mujer regenerada por la libertad»⁴⁰.

Para Deroin y muchas de sus correligionarias, la *jouissance* de la fantasía procedía precisamente de la yuxtaposición de sexo y pureza, y de ahí el uso del lenguaje romántico, incluso erótico, para caracterizar el casto y desinteresado amor maternal. La madre, como la santa madre de Cristo, «obra porque ama. El amor a la humanidad es un amor eterno»⁴¹.

Un ejemplo posterior, más secular, de esta fantasía maternal feminista proviene del llamamiento de la afroamericana Mary Church Terrell en 1899 a las mujeres blancas a acudir en ayuda de sus hermanas negras, cuyas circunstancias les negaban la misma emoción de la alegría en la contemplación de sus hijos. «Tan duro aparece el devenir

³⁹ *Ibid.*, p. 189

⁴⁰ Citado en RIOT-SARCEY, M.: *La démocratie à l'épreuve des femmes: Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, París, 1994, p. 275.

⁴¹ *La Voix des Femmes*, 28 de marzo de 1848.

de sus pequeños a tantas madres negras, que en vez de emocionarse con la alegría que vosotras sentís cuando abrazáis a vuestro pequeño en vuestro regazo, ellas tiemblan con aprensión y desespero»⁴². El irresistible orgullo por los hijos y el placer sensual de abrazarlos («emoción» y «alegría» son significantes de *jouissance*) son los sentimientos con los que presuntamente han de identificarse las mujeres, por encima de las enormes diferencias de raza y de clase. Madre e hijo, diferentes e iguales, mujeres negras y blancas, han de reconocerse entre unos a otros a través de su amor maternal y luego unirse en una unión amorosa, y todas las diferencias habrán sido borradas.

El relato completo de la escena a la que antes hacía referencia —el llamamiento de Vérone en 1914 a «todas las mujeres de todas las naciones que sufren el parto con el mismo dolor»— ilustra el concreto poder unificador de esta visión. Cuando Vérone hablaba, se nos dice, «un formidable grito de aprobación llegó del público, y éste se redobló cuando una delegada alemana se lanzó a los brazos de Vérone, y la besó en ambas mejillas»⁴³. La fuerza reconciliadora del amor maternal comporta un abrazo propio de hermanas; la escena está envuelta de amor, el sanador y unificador amor de y por la madre. A través de él, las mujeres en el escenario y en el público se convierten en una.

Resonando como un eco hacia delante encontramos a Robin Morgan buscando el trasfondo común de *Sisterhood is Global*. A pesar de las diversidades geográficas, étnicas, religiosas, sociales, raciales y de otros tipos, se pregunta: «¿no nos acabamos, después de todo, reconociendo fácilmente unas a otras?».

«Las semejanzas subyacentes emergen una vez que empezamos a hacer preguntas *sinceras* sobre las diferencias. La *verdadera* tradición del harem incluía una intensa amistad femenina, solidaridad y alta cultura [...] La *verdadera* “danza del vientre” es un ritual del parto que celebra la vida; la *Raqs al-Sharqi* [...] es vista como un ejercicio de preparación para los dolores y el parto [...] Los ejemplos podrían seguir [...] ¿Alguien se sorprende de que palabras tales como osadía, rebelión, viaje, riesgo y visión recorran de parte a parte *Sisterhood is Global* como estribillos que interrumpen la misma historia de fondo: la de un sufrimiento pero también la de un amor profundo —a

⁴² Citado en BORIS, E.: «The Power of Motherhood: Black and White Activist Women Redefine the “Political”», *Yale Journal of Law and Feminism*, 2 (1989), p. 36.

⁴³ Citado en BARD: *Les filles de Marianne*, *op. cit.* p. 45.

la vida, a los niños, a los hombres, a otras mujeres, a la tierra de nacimiento, a la propia humanidad—, un amor lo suficientemente intenso como para limpiar el mundo?»⁴⁴.

«Un amor lo suficientemente intenso como para limpiar el mundo»: aunque los términos y prácticas de maternidad variaron profundamente desde la Francia de mediados del siglo XIX a la Norteamérica de finales del siglo XX, estaban subsumidos —literalmente, en el escenario de fantasía— en esta idealización del amor. Lo que he venido denominando como fantasía maternal feminista permitió el retorno de (lo que Irigaray y Kristeva definían de forma diferente como) una *jouissance* reprimida. Su rearticulación sirvió para consolidar la solidaridad femenina en el momento en que era invocada, así como en la historia y como historia. El amor maternal hacía referencia a un deseo (el suyo propio de mujer, el de sus hijos) diferente de y potencialmente anterior al que se asocia con la heterosexualidad, con las economías fálicas, con los hombres. El mundo de las mujeres conjurado por las feministas en esta fantasía es un mundo en el que las mujeres encuentran placer entre ellas mismas, o «jouissent d'elles mêmes», en palabras de Irigaray («BE», p. 63). El placer de la historiadora —se podría añadir— se encuentra en situarse a sí misma como parte de esta escena de *jouissance* femenina.

Al señalar la importancia de la fantasía en la creación de identificaciones que trascienden la historia y la especificidad nacional no busco desacreditar al feminismo. Al contrario, quiero argumentar que reflexionar sobre las operaciones de la fantasía hace más profundo nuestro conocimiento de cómo funciona un movimiento como el feminismo y, al mismo tiempo, evita atribuirle cualidades esencialistas. Tampoco estoy sugiriendo que aquellas mujeres no estuvieran realmente afectadas por la discriminación, que las privaba del derecho al voto y les negaba el acceso a la esfera pública. La ansiedad en las repetidas escenas de alocuciones femeninas públicas, por supuesto, dan cuenta de las relaciones de poder en el mundo «real». Mi argumento es que el poder se produce en relaciones concretas y particulares, que los sujetos son estructurados como una función de esas relaciones y que esos sujetos no pueden trascender la especificidad de

⁴⁴ MORGAN, R.: *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*, Nueva York, 1996, p. 36.

sus circunstancias sin la simplificación que la fantasía les proporciona. De igual manera, lo que quiero argumentar no es que la madre no tiene una preocupación real por las vidas de sus hijos, aunque no creo que tengan una antipatía natural (o de hecho incluso basada en su experiencia) hacia el conflicto y la guerra. Al contrario, los conceptos de maternidad, y la experiencia misma de ser madre, han variado según la clase, la cultura y la época histórica, y lo han hecho en muchas más formas de las que yo he sido capaz de exponer en este breve ensayo. La fantasía del amor maternal ha proporcionado a las feministas una manera de establecer una herencia común, a pesar de sus diferencias, basada en asociaciones inconscientes, y aquí ha residido su eficacia.

Si, como analistas de la identidad, concebimos estos escenarios de la fantasía como ecos y buscamos sus distorsiones y difracciones (los detalles de las variaciones individuales y las figuras que forman), podremos tomar en consideración las profundas diferencias en el propio ser de las mujeres y que la fantasía tiene por función borrar. De esa manera podremos profundizar en nuestra apreciación de cómo algunos movimientos políticos utilizan la historia para solidificar la identidad y construyen, de ese modo, un cuerpo de seguidores que trasciende las barreras de la diferencia que separan a las mujeres físicas entre ellas dentro de una cultura, entre culturas y a lo largo del tiempo.

En este artículo me he ocupado exclusivamente del feminismo, cuya historia me resulta más familiar. Pero pienso que el eco de la fantasía tiene una aplicabilidad mucho más amplia, y no sólo a movimientos contruidos sobre identidades colectivas. El término describe muy bien la figura del «jeque blanco», presentada en la obra del antropólogo Steven Caton. El «jeque blanco» fue una figura utilizada por sucesivas generaciones de hombres europeos y americanos para configurar sus relaciones (fuera como aventureros, emprendedores, espías o militares en operaciones clandestinas) con Oriente mediante su identificación con T. E. Lawrence, tal como éste aparecía (fantasmalmente) caracterizado en la película *Lawrence de Arabia*. Ese tipo de hombres resuena especialmente en la escena en que Lawrence baila, vestido con las amplias ropas de un jeque (que lo invisten, si no de una clara feminidad, sí de una ambigua alternativa a la masculinidad occidental). Aquí, en la escenificación de su *jouissance*, Lawrence presenta la atracción del Oriente. El recurrente escenario de fantasía,

como lo ha descrito Caton, ha sido ajustado y adaptado (a modo de un eco) a momentos históricos diferentes en los cambiantes lazos geopolíticos entre Oriente y Occidente⁴⁵.

Fantasy echo, el eco de la fantasía, no es una etiqueta que, una vez aplicada, explique la identidad. Es más bien la designación de un conjunto de operaciones mentales por las cuales ciertas categorías de identidad son construidas para borrar las diferencias históricas y crear continuidades aparentes. El eco de la fantasía es una herramienta para los analistas de los movimientos políticos y sociales cuando estudian los materiales históricos en su especificidad y particularidad. No supone conocer la sustancia de la identidad, la resonancia de su atracción o las transformaciones que ha experimentado. Supone tan sólo que donde hay evidencia de lo que parece una identidad duradera e invariable hay una historia que necesita ser explorada.

⁴⁵ Véase CATON, S. C.: «The Sheik», en EDWARDS, H. (ed.): *Noble Dreams, Wicked Pleasures: Orientalism in America, 1870-1930*, Princeton, N. J., 2000, pp. 99-117. Véase también *id.*: *Lawrence of Arabia: a Film's Anthropology*, Berkeley, 1999, pp. 153 y 208-209.

*Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII **

Mary Poovey

Institute for the History of the Production
of Knowledge, New York University

Resumen: El tema de este artículo es la historia de los conceptos de sujeto y sociedad, tal como se configuraron en la filosofía moral británica del siglo XVIII y como componentes básicos de lo que la autora denomina, siguiendo a Charles Taylor, como imaginario social moderno. En concreto, el artículo examina la migración conceptual de la noción de sociedad y el proceso a través del cual ésta llegó a adquirir el significado de estructura objetiva, convirtiéndose así en un posible objeto de conocimiento científico y en marco normativo de las prácticas e instituciones humanas.

Palabras clave: historia de lo social, imaginario moderno, ciencia social, abstracción objetivada.

Abstract: This article attempts to historicize the concepts of subject and society, in eighteenth-century British moral philosophy, as primary components of what Charles Taylor has called «the modern social imaginary». By analyzing the conceptual migration of society, the author shows how this notion gradually became an «objectified abstraction» and, simultaneously, an object of scientific inquiry. As a result, society could be understood as the normative framework of practices as well as the institutional organizer of human affairs.

Keywords: history of the social, modern imaginary, social science, objectified abstraction.

* Publicado en *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 125-145. Una versión ligeramente distinta se publicó también en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, pp. 44-61. Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

Uncida a tantos paradigmas teóricos, «lo social» es una expresión que ya no evoca un conjunto común de supuestos sobre la sociedad, la cultura, la representación o los métodos de escritura de la historia. No obstante, se la use para invocar una infraestructura objetiva que subyace a la cultura (como hacían los miembros de la escuela de *Annales*), para sugerir un proceso de cambio gradual y continuo que establece las condiciones de posibilidad de los acontecimientos culturales y políticos (como hicieron Marx y Tocqueville) o para identificar uno de los dominios relativamente autónomos que constituyen la vida social moderna (como tiende a hacer Niklas Luhmann), cuando lo social es desplegado como sustantivo, automáticamente moviliza ciertos supuestos teóricos que están implícitos en la propia condición gramatical del término. Lo que hace posible el uso de lo social como una expresión que designa una abstracción objetivada es la existencia de un proceso histórico que ha hecho que tales abstracciones parezcan tan reales como si fueran entidades materiales. Como consecuencia de la aceptación general de lo que Thomas Nagel (1986: 3-27) denomina como «visión desde ninguna parte» (propia del punto de vista de un observador no participante y objetivador), ha sido posible concebir las estructuras, relaciones y procesos sociales como entidades relativamente autónomas y suficientemente sistemáticas como para hacer factible su descripción científica (que es asimismo sistemática). Sea lo que sea lo que cada teórico individual entiende por este término, «lo social» se ha hecho pensable como parte de la larga historia de cosificación que llamamos modernidad.

En este artículo me ocupo de una fase de este proceso histórico: la forja de un vínculo entre las teorías filosóficas sobre una abstracción objetivada concreta —la naturaleza humana— y la legitimación de una nueva forma de gubernamentalidad en la Gran Bretaña de principios del siglo XVIII. Este episodio es relevante para la historia de lo social por tres razones. Primero, porque el esfuerzo de los filósofos británicos del siglo XVIII por elaborar una teoría de la naturaleza humana constituyó uno de los primeros intentos por situar una abstracción gobernada por leyes en la intersección entre un presunto orden providencial y las instituciones de la sociedad. Al hacerlo así, las teorías filosóficas sobre la naturaleza humana introdujeron un *método* para el estudio de lo-que-puede-ser-visto mediante un intermediario abstracto. Un método que opera además como el enfoque implícito de un punto de vista desencarnado, no participante y obje-

tivador que sienta las bases del entendimiento (o reconocimiento) de lo que no-puede-ser-observado (la «visión desde ninguna parte»). Este método está en el fondo de todos los usos modernos de lo social que explican las prácticas y relaciones observables por referencia no sólo a este punto de vista, sino también a una infraestructura que sólo puede ser teorizada mediante la perspectiva objetivante que crea en primer lugar a la propia abstracción mediadora.

Segundo, porque los filósofos morales experimentales avanzaron una teoría sobre la dinámica de la interacción humana que prefigura el *contenido* de algunas teorías modernas sobre lo social. Según esta teoría, en el proceso de vida y de trabajo en común, los individuos producen un código secular o sistema semántico, pero el código que los individuos generan colectivamente aparece como delimitado por algo que se encuentra más allá de la conciencia y de los seres humanos individuales. Para los filósofos del siglo XVIII, este «algo» era el orden providencial, que se concebía como manifestándose, entre otros lugares, en la naturaleza humana. Para los teóricos modernos, este «algo» es comprensible a través de una o varias categorías clasificatorias (clase, raza, género) o a través de una o varias estructuras o procesos (relaciones de clase, capitalismo, urbanización) que son sólo comprensibles a través de categorías interpretativas.

Tercero, porque al formular la teoría de que el gobierno emana de la naturaleza humana, en lugar de ser impuesto sobre ésta, los filósofos morales del siglo XVIII dieron por supuesto que existía otra abstracción (lo que Michel Foucault llamaba gubernamentalidad) que, al igual que la naturaleza humana (y el orden providencial que la informa), estaba gobernada por leyes. Esta idea reaparece en una teoría moderna de la gubernamentalidad que mantiene que el Estado liberal (ideal) no es coercitivo, sino que ejerce el poder indirectamente incitando a la cooperación voluntaria de los individuos ¹.

Antes de embarcarme en una exposición más detallada de la filosofía moral británica del siglo XVIII, me ocuparé de dos cuestiones teóricas que ayudan a clarificar el concepto de lo social. La primera atañe a la migración del término *social* desde su condición adjetival a la de sustantivo. La segunda es el beneficio teórico que podría obtenerse de insertar la discusión sobre lo social dentro de lo que Charles Taylor y otros denominan como «imaginarios sociales». Lo que yo

¹ Véase BURCHELL, 1991.

sugiero es que la consideración de lo social como producto de un imaginario social específicamente moderno contribuiría a iluminar algunas de las complejidades que muchos teóricos de lo social han pasado por alto. Esas complejidades incluyen: 1) la relación entre abstracciones interpretativas, con su perspectiva objetivante, y las afirmaciones que se pueden hacer sobre y mediante esas abstracciones, y 2) cómo los usos modernos de lo social conllevan las connotaciones teológicas implícitas en el predecesor providencialista del concepto.

Migraciones etimológicas

En el *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson y en el *Oxford English Dictionary*, *social* es casi siempre un adjetivo. Ninguna de las dos definiciones dadas por el segundo de ellos resulta iluminadora para el uso moderno del nombre: la primera («un compañero, un socio») no está ya en uso; la segunda («una reunión social o una tertulia») es demasiado restringida para captar la obra teórica realizada por los analistas del siglo XIX y, especialmente, del XX. Sin embargo, si prestamos atención a los cambios en el uso del adjetivo que muestra el *OED*, vemos cómo la aparición de *social* en ciertos contextos puede haber impulsado a los científicos sociales a sustantivizar el humilde adjetivo añadiéndole el artículo *lo*².

Procedente del latín *socialis* o *socius*, que significa amigo, aliado o socio, *social* fue incorporado al idioma inglés a mediados del siglo XVI como un modificante que describía la capacidad de los individuos para relacionarse. En 1562 *social* era definido como «capaz de asociarse o unirse con otros» (cursiva mía). (*OED*, 2.^a ed.). Al hacer referencia a una capacidad, esta definición de *social* da por supuesto que los individuos son mónadas que pueden —pero no tienen porqué— relacionarse con otras mónadas. De modo que la definición de 1562 parte de la idea platónica que supone que los seres humanos son partes integrales de un todo más amplio, y no unidades aislables. Cuando en 1772 William Wollstone (*OED*, 2.^a ed.) se refería al «hombre»

² Esta exposición sobre la etimología de *lo social* se basa en las correspondientes entradas del *Dictionary of the English Language* de Samuel JOHNSON, 4.^a ed., y del *Compact Oxford English Dictionary*, 2.^a ed. En las referencias posteriores, el *Dictionary of the English Language* y el *Oxford English Dictionary* aparecen abreviados, respectivamente, como *DEL* y *OED*.

como «una criatura social», estaba basándose en el individualismo implícito en el uso de mediados del siglo XVI, así como en la carga ética introducida por este individualismo. En la segunda frase del pasaje de Wolloston, lo que inicialmente parecía ser una definición («el hombre es una criatura social») resulta implicar un juicio desde el momento en que Wolloston acopla el adjetivo *social* al nombre *sociedad*, que él usa en el sentido de Johnson de «compañía»: «un hombre, o una familia, no pueden subsistir, o no pueden subsistir bien, solos fuera de la sociedad» (cursiva mía) (*DEL*, 4.ª ed.).

Posteriormente, en la década de 1720, Joseph Butler partió también de las complejidades inherentes a la conceptualización de los individuos como mónadas dotadas de elección ética. En 1729 Butler (*OED*, 2.ª ed.) explicaba que «la naturaleza del hombre tomada en su [...] capacidad social lo lleva a un comportamiento adecuado en sociedad». Esta frase sugiere que hacia finales de los años veinte social había llegado a ser una especie de atributo de una abstracción objetivada —la naturaleza humana— conferida por Dios a todos los individuos. Como una entre varias capacidades conferidas por Dios, la «capacidad social» sólo podía realizar el potencial virtuoso de la naturaleza humana si el individuo ejercía esta capacidad y controlaba las otras, incluida la capacidad para lo que los contemporáneos llamaban «egoísmo»³.

Hacia 1785 las connotaciones de origen divino en la «naturaleza del hombre» de Butler habían sido minimizadas por Thomas Reid, al adscribir «social» y «solitario» a «operaciones de la mente» (*OED*, 2.ª ed.). Al oponer esta pareja de «operaciones» mentales, Reid no sólo naturalizó unas capacidades que hasta entonces habían sido concebidas en términos teológicos. Además ofreció la imagen de una mente cuya dinámica podía ser conceptualizada al margen de las consideraciones éticas. En la «mente» objetivada de Reid, la «operación» social es un objeto de estudio por derecho propio, con independencia del contexto en que un individuo vive, de los motivos que inspiran su conducta y de las consecuencias que sus acciones producen.

En la década de 1840, la objetivación implícita en la referencia de Reid a las operaciones mentales fue elevada a otro nivel cuando *social*

³ El «egoísmo» (*self-love*) es la emoción primordial representada por Bernard MANDEVILLE en *La fábula de las abejas* (1714) y de la que trata Alexander POPE en su *Ensayo sobre el hombre* (1722-1724).

comenzó a aparecer en nombres compuestos que eran a su vez abstracciones seculares. La referencia de Charles Bray en 1841 a «Reforma social» (*OED*, 2.^a ed.) y la invocación de Archer Polson en 1845 de la «Economía social» (*OED*, 2.^a ed.) revelan que lo que fue conceptualizado al principio como la capacidad ética de una naturaleza dada por Dios, luego como la propiedad de una operación mental naturalizada, había sido desligada por completo del ser humano individual. La migración de *social* desde su relación adjetiva hacia una abstracción que invocaba implícitamente a Dios y hacia una posición integral en un nombre compuesto desligado de los agentes humanos sugiere el proceso paralelo de alienación y cosificación implícito en los usos modernos de lo social. Para imaginar que «reforma social» y «economía social» constituyen proyectos seculares o áreas de análisis relativamente autónomas, es preciso conceptualizar «reforma» y «economía» como separables de los individuos involucrados en esas actividades, como susceptibles de análisis científico (más que teológico) y como proyectos u objetos de estudio relativamente concretos. Esta conceptualización, a su vez, sólo fue posible una vez que «sociedad» comenzó a ser comprendida no desde el punto de vista de un participante particular, sino como un orden objetivo con su propia dinámica reguladora. De modo que esos nombres compuestos de mediados del siglo XIX conllevan el atomismo implícito desde mediados del siglo XVI en los usos de *social* como adjetivo, pero de modo tal que delimitan no al ser humano individual, sino a las actividades que éstos realizan colectivamente como expresiones de las regulaciones de la sociedad. Estos nombres compuestos de mediados del siglo XIX significan, así, la autonomía y la materialidad de unas abstracciones que han sido desligadas de los actores humanos. Al mismo tiempo implican que la dinámica de lo que antes se consideraba como capacidades humanas dadas por Dios, u operaciones mentales, había venido a ser considerada suficientemente dotada de leyes propias como para ser conceptualizada como parte del amplio y objetivado proceso que estaba poblado por actores abstractos y que los individuos particulares podían describir, pero no juzgar. Esta complejidad se hace patente en la definición de Polson de la «Economía social» como el estudio de las «leyes que regulan directamente la salud, la riqueza, la conveniencia y el bienestar de *lo público*» (cursivas mías) (*OED*, 2.^a ed.).

Cuando los teóricos modernos usan *social* como nombre, se basan en los supuestos teóricos contenidos en la definición de Polson. Esos supuestos incluyen: 1) que existe una sociedad relativamente autónoma y objetivada; 2) que la dinámica de este conjunto objetivado de prácticas o estructuras se rige por leyes y que, cuando se manifiesta en instituciones y prácticas, es susceptible de análisis sistemático; 3) que este dominio de sociabilidad informa las instituciones que su dinámica ayuda a explicar y, a la vez, se refiere a algún sistema invisible y sujeto a leyes, y 4) que los agregados, que son también abstracciones (como lo público, el trabajo), son los agentes de abstracciones más fundacionales como lo social. Desde mediados del siglo XIX, esos agregados han sido construidos muy a menudo de manera que sean susceptibles de representación en el lenguaje de la cuantificación y la clasificación (enumeración y estadística). La construcción de esos agregados y su traducción a formas que puedan ser representadas mediante números o estadísticas ha sido una de las tareas características de los científicos sociales de finales del siglo XIX y del XX.

Esos cambios epistemológicos remiten a lo que se ha denominado como ascenso de la abstracción moderna, esa compleja serie de desarrollos teóricos e institucionales a través de los cuales la vieja conceptualización de la sociedad como uno o más órdenes normativos captados desde el punto de vista de los participantes (el gobierno político, la *societas* cristiana) fue reemplazada gradualmente por una comprensión no participante de uno o más dominios gobernados por leyes (la economía, lo político). Dominios que eran interpretados como objetivos y concebidos como si estuvieran organizados por una dinámica propia⁴. A medida que la sociedad comenzó a ser vista como un complejo de dominios gobernados por leyes y objetivados, esos dominios fueron conceptualizados desde el punto de vista particular de cada uno (por ejemplo, los de los modos de producción), incluso aunque los defensores de esos puntos de vista representaran perspectivas como la de la «visión objetivante desde ninguna parte» de Nagel. Esas perspectivas y los dominios que organizaban fueron además representados —con fines analíticos— como abstracciones que eran agentes u objetos. Cuando eran tratados como tales (como agentes u objetos de análisis por derecho propio —como a menudo es tra-

⁴ Para una discusión sobre la historia de la abstracción, véanse POOVEY, 1995, pp. 25-54; LEFEBVRE, 1991, pp. 229-291, y WILLIAMS, 1977, pp. 55-71.

tado lo social—), esas abstracciones comportan connotaciones tanto del punto de vista articulado como de la visión objetivadora desde ninguna parte que es representada teóricamente. Para comprender abstracciones como lo social, que pueblan los dominios objetivados de la sociedad moderna, y para captar el origen histórico de esta abstracción en particular, es conveniente volver la vista hacia lo que Charles Taylor y otros se han referido como el imaginario social de las sociedades modernas.

Lo social y los imaginarios sociales

Cuando teoriza el concepto de imaginario social, Taylor se basa en Cornelius Castoriadis (1987: 143), que usa el término para referirse a las «articulaciones últimas que la sociedad en cuestión ha impuesto al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son las condiciones de representabilidad de todo aquello que esta sociedad puede darse a sí misma»⁵. En su sentido más básico, el concepto de imaginario social hace referencia no a representaciones o acciones particulares, sino a los supuestos fundacionales sobre lo que cuenta como una representación o una práctica adecuadas. Definido de este modo, el imaginario social es un concepto que los analistas modernos utilizan para describir las más fundamentales condiciones conceptuales de posibilidad para el funcionamiento de una sociedad, incluso si la sociedad en cuestión carece de una formulación teórica que describa su funcionamiento de manera abstracta.

Volvamos a un ejemplo concreto. En otro lugar he descrito uno de los componentes del imaginario social de la moderna sociedad, el de la confianza depositada en el hecho moderno (Poovey, 1998). El hecho moderno es una unidad epistemológica, más que un contenido. El hecho moderno vincula las afirmaciones individuales sobre una observación concreta con las generalizaciones sobre los principios «más amplios» o «más profundos» que presumiblemente subyacen al fenómeno observado. El hecho moderno se asienta en una epistemología que asume una relación sintagmática entre la parte y el

⁵ Craig Calhoun fue quien inicialmente me llamó la atención sobre la influencia de Castoriadis sobre Taylor. Véase el artículo de CALHOUN en este número de *Public Culture* [«Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 147-171].

todo, un universo ordenado de objetos naturales y una dicotomía entre el sujeto que observa y el objeto que es observado. Aunque esta forma de conocer el mundo nos parece ahora como de sentido común, el tipo de razonamiento que está implícito en el hecho moderno se desarrolló en los siglos XV y XVI, cuando fue institucionalizado como una modalidad de escritura propia de un grupo ocupacional (los comerciantes italianos en cuanto contables). En el siglo XVII, los miembros de otro grupo social, los filósofos naturales británicos congregados en la Royal Society, se apropiaron de los supuestos epistemológicos implícitos en el hecho moderno para conferir autoridad a otro conjunto de conductas sociales —es decir, para convencer al rey de que el conocimiento que ellos producían sobre el mundo natural era fiable porque era no sectario—. Durante el siglo siguiente, y a medida que el método propio de esta unidad epistemológica —el método científico— logró una autoridad cultural más general, los supuestos y prácticas representacionales asociados con el hecho moderno fueron gradualmente adoptados por un número creciente de teóricos y de profanos. Aunque la manera de pensar ligada al hecho moderno continuó (y continúa) compitiendo con otros paradigmas explicativos, hacia finales del siglo XVIII había ganado el suficiente ascendiente como para ser considerado el imaginario social dominante de todas las sociedades europeas occidentales que habían abrazado los principios del conocimiento científico.

Taylor contribuye a iluminar los principios generales que subyacen a este ejemplo concreto, aunque su breve exposición puede beneficiarse del tipo de explicación que ofrezco yo aquí. Taylor insiste, por ejemplo, en que un imaginario social no es simplemente una teoría desarrollada por especialistas. Por el contrario, el imaginario social es generado, al menos parcialmente, por gente corriente para su uso en la vida cotidiana y se revela en historias, mitos y lugares comunes tanto como en narrativas teóricas. Según Taylor (2001: 1), un imaginario social «es lo que hace posible, al conferirles sentido, las prácticas de una sociedad»⁶. Taylor apunta, además, que un imaginario social no es simplemente descriptivo (p. 20), sino que tiene también una fun-

⁶ En este artículo me refiero al texto de TAYLOR «Imaginarios sociales modernos», presentado en agosto de 2000 en el congreso sobre Nuevos Imaginarios Sociales celebrado en Montreal. Una versión revisada de ese texto está incluida en este número de *Public Culture* [«Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124].

ción normativa o prescriptiva, que orienta tanto la evaluación de las prácticas como las prácticas mismas.

«El imaginario social incorpora un sentido de las expectativas normales que tenemos unos con respecto a otros, el tipo de comprensión común que nos capacita para realizar las prácticas colectivas que conforman la vida social. Incorpora un sentido de cómo nos acoplamos todos en la realización de esa práctica común. Esta comprensión es tanto factual como “normativa”; es decir, tenemos un sentido de cómo son normalmente las cosas, pero ello va entrelazado con una idea de cómo deberían ser, de qué pasos equivocados invalidarían la práctica».

Puesto que los imaginarios sociales aúnan descripción y prescripción, ejercen también una función legitimadora: «el imaginario social es esa comprensión común que hace posible las prácticas comunes y un sentido ampliamente compartido de legitimidad».

La concepción de Taylor de los imaginarios sociales, que está explícitamente en deuda con la noción de Benedict Anderson de comunidades imaginadas, tiene afinidades con el concepto de ideología, que también intenta explicar las representaciones y prácticas colectivas por referencia a una abstracción más amplia. A diferencia, sin embargo, de la mayor parte de los usos del concepto de ideología, la concepción de Taylor del imaginario social no avala la idea de un fundamento preexistente en el que se basan las representaciones y prácticas de la sociedad, ni sugiere que se podría identificar ese fundamento como independiente de la representación creada por la ideología. Al contrario, tal como yo interpreto la exposición de Taylor, los imaginarios sociales se autentican a sí mismos (y hasta se auto-generan). En el acto mismo de producir las condiciones en que algunas formas de comprensión cuentan más que otras, los imaginarios sociales generan los términos mediante los cuales ellos mismos pueden ser comprendidos. Aunque un teórico puede identificar el imaginario que gobierna las representaciones y prácticas de una sociedad dada, no se puede decir que él o ella revele, al hacerlo, una verdad «más profunda». Al proporcionar y hacer creíble un paradigma explicativo (y no otros), un imaginario social hace también posible las afirmaciones sobre causas «más profundas», pero ello no quiere decir que existan verdades que se encuentren situadas más allá del imaginario que las produce.

Al eliminar la dicotomía del concepto de ideología entre superficie y profundidad —y entre ilusión subjetiva y comprensión objetiva ofrecida por los expertos—, el concepto de Taylor nos permite conceptualizar los imaginarios sociales como una especie de circuito cerrado. En este circuito, todos los elementos se informan unos a otros, de modo que la causalidad fluye simultáneamente en múltiples direcciones. Y así, representaciones concretas pueden influir sobre las prácticas institucionales y viceversa, mientras que los paradigmas explicativos que dependen de abstracciones derivan parcialmente su poder de las imágenes e historias concretas que esas abstracciones se proponen explicar. Dado que describe una estructura recursiva más que una dicotomía, la exposición de Taylor nos permite conectar las formulaciones teóricas producidas por los expertos con las concepciones comunes que la gente normal genera en su vida en sociedad. Podemos conceptualizar esta relación temporalmente (como si las imágenes pasaran de la teoría al sentido común, o viceversa) o espacialmente (como si las imágenes producidas por un grupo social fueran variantes de las imágenes producidas por otro). Es imposible saber si la conceptualización temporal es más adecuada que la espacial, o incluso tener la certeza de que ambas no sean más que formas de ver un proceso cuyas complejidades sólo pueden ser teorizadas aislándolas temporalmente de su despliegue en el tiempo y el espacio. Dado que sabemos que los términos en que conceptualizamos un cierto imaginario social son generados por las prácticas que institucionalizan los supuestos de éste, todo lo que podemos saber es que la pretensión de conocer ayuda a crear las condiciones en que a algunos tipos de conocimiento se les atribuye un valor de verdad.

En honor a la verdad, Taylor no pone el acento en la naturaleza auto-autentificadora de los imaginarios sociales individuales tanto como yo lo he hecho, ni destaca la dinámica recursiva que yo relaciono con la naturaleza auto-autentificadora de este concepto. Si he puesto el acento en la auto-autenticación es porque intento liberar al concepto de imaginario social de las dicotomías generalmente asociadas con la ideología. Esto es importante porque nos permite conceptualizar las dicotomías, tales como la separación entre «objetivo» y «subjetivo», como productos de un particular imaginario social, y no como una relación natural entre términos situados al margen de una forma concreta de concebir y de organizar la sociedad.

De igual modo que el concepto de Taylor se beneficiaría de una mayor distinción con respecto a los usos más habituales de la noción de ideología, creo que además contribuiría a mejorarlo la distinción interna que Raymond Williams ha introducido en el concepto de ideología. Más que ver la ideología como algo homogéneo y, por tanto, totalizante, Williams distingue entre ideologías emergentes, dominantes y residuales, que pueden coexistir en una misma sociedad. La ideología dominante debe competir, en todo momento, con nuevas concepciones colectivas que están comenzando a ganar credibilidad, así como con los restos de viejas formaciones ideológicas en declive (Williams, 1977: 121-127). La combinación de la idea de Taylor de los imaginarios sociales con el modelo de ideologías en competencia de Williams nos induce a concebir el imaginario social de una sociedad dada como un conjunto de ideas y de prácticas, en el que se incluyen tanto modelos en germen que adquirirán, con el tiempo, una mayor definición, como visiones pertenecientes a conceptualizaciones anteriores de las relaciones sociales⁷.

Taylor (2000: 1) sugiere que los imaginarios sociales son geográficamente plurales. El que se ponga el acento en la multiplicidad sincrónica de imaginarios sociales geográficamente separados ayuda a evitar que generalicemos el imaginario social propio de un teórico o ciudadano particular (y de cuyos términos él o ella hace necesariamente uso) a todas las sociedades del planeta. Cuando es imaginado como sincrónica y geográficamente plural, el concepto de imaginario social sugiere incluso las limitaciones de la abstracción *modernidad*. La existencia de imaginarios sociales múltiples y coetáneos implica que no existe una única forma de ser moderno. Dicho concepto sugiere, además, que necesitamos clarificar aún más la relación entre el desarrollo de unos imaginarios sociales concretos —incluidos aquellos que poseen niveles de abstracción más sutilmente diferen-

⁷ Que la visión de Williams parece compatible con la de Taylor es algo que queda claro en la exposición de este último sobre las diversas etapas de «la larga marcha» de la idea de imaginario social. Según TAYLOR (2000, p. 24), se trata de «un proceso por el cual nuevas prácticas, o modificaciones de otras anteriores, o bien fueron desarrolladas improvisadamente por ciertos grupos o estratos de población [...] o bien fueron generadas por las elites y consiguieron un apoyo cada vez mayor [...] O, en cambio, pudo tratarse de un conjunto de prácticas que en el curso de su lento desarrollo y sus ramificaciones cambiaron gradualmente de significado para las personas, contribuyendo de ese modo a constituir un nuevo imaginario social».

ciados— y el término *modernidad*, que pretende caracterizar una fase general de logros históricos y epistemológicos.

Pensemos lo que pensemos sobre cuáles son los límites que se han de poner a la generalización de la modernidad, podemos usar el concepto de Taylor de imaginario social para esclarecer la manera en que abstracciones como *lo social* operan en sociedades que han abrazado la epistemología del hecho moderno. Según Taylor, el imaginario social que promueve tales abstracciones seculares descansa a su vez sobre dos abstracciones fundacionales más: un ideal de orden y una visión normativa de la naturaleza humana. El logro distintivo de la modernidad, sostiene Taylor, ha sido el separar al primero de su predecesor platónico y el secularizar a la segunda. Como parte de la reformulación de esas viejas categorías, en el imaginario social moderno se figura el orden social como derivando exclusivamente de y beneficiando a los seres humanos, que son capaces por naturaleza de relacionarse, pero que necesitan crear y mantener las relaciones que unen a unos individuos que son como mónadas. Según la concisa expresión de Taylor (2000: 61), la modernidad (occidental) se caracteriza por un «ideal de orden como beneficio mutuo». Como parte de este ideal de orden como beneficio mutuo, se han generado categorías analíticas de segundo orden como la de lo social, con el fin de explicar de qué modo abstracciones más fundamentales —como las de orden o naturaleza humana— han producido «de manera natural» las relaciones concretas —idealmente, de mutuo beneficio— que caracterizan a la sociedad. De modo que lo social desempeña, para los teóricos modernos, el mismo papel que, para los filósofos de una época anterior, desempeñaba la Providencia: lo social explica por qué estas relaciones son necesarias o naturales, y no arbitrarias o simplemente la proyección de un espejismo⁸. El concepto de lo social, como las

⁸ En este punto son clarificadores los comentarios de Fredric JAMESON (1981, p. 323). Jameson sostiene que la versión más plenamente teorizada de lo social —el materialismo histórico— mantiene el mismo supuesto sobre la necesidad que el providencialismo: «La idea de Providencia es la anticipación distorsionada, dentro del metacódigo religioso y figural, de la idea de necesidad histórica del materialismo histórico [...] Este concepto es [...] simplemente una presuposición de la propia historiadora, una presuposición que determina la forma con que la historiografía dota a los hechos del pasado, a las cosas que han sucedido de una vez y para siempre. El concepto de necesidad histórica es simplemente el supuesto de que las cosas ocurrieron de la manera en que lo hicieron porque tenían que ocurrir de ese modo y no de otro, y que la tarea de la historiadora es mostrar por qué tuvieron que ocurrir de ese modo».

imágenes y narraciones comunes con las que se relaciona y con las que compete, cumple en última instancia la función de legitimar un orden social que ya no es visto como teniendo una base providencial⁹.

Es importante reconocer la función legitimadora que tales abstracciones juegan. Según John Finnis (1980: 43), una crisis de legitimidad (y de fe) fue lo que llevó a teóricos como Hugo Grocio y Samuel von Pufendorf a desarrollar una teoría del derecho natural a partir de la obra de escritores de mediados del siglo XIV (*sic*) como Francisco Suárez y Gabriel Vázquez*. Una teoría del derecho natural que constituye el anclaje de nuestras modernas abstracciones seculares. En la exposición de Taylor sobre Grocio y sus contemporáneos, la particular conceptualización del orden y de la naturaleza humana que llegaría con el tiempo a conformar un nuevo imaginario social fue elaborada en el curso de la discusión, más bien especializada, que tuvo lugar entre los teóricos que intentaban reformular la legitimidad de los gobiernos y las reglas de la paz después de las Guerras de Religión (Taylor, 2000: 3). Esta discusión se basó en y a la vez reformuló la obra de Suárez y de Vázquez, pero también se basó en las viejas ideas teológicas sobre la relación entre idealismo y sociedad civil (Pickstock). Y de ello emergió la idea moderna de que el orden social emana de la naturaleza humana, a cuyo servicio además está (una idea que poco a poco comenzó a influir sobre los términos de otras discusiones cuyo propósito era legitimar otras actividades, como la expansión comercial de Occidente o la difusión de conocimiento secular a través de la imprenta).

⁹ Esto es cierto incluso cuando el uso específico que hace un analista de lo social es sumamente crítico con las relaciones sociales modernas o cuando el objetivo de la investigación sociohistórica es mostrar que dichas relaciones modernas *no* son mutuamente beneficiosas. Y así, los marxistas ponen el acento en que las relaciones económicas de producción esclavizan sistemáticamente a algunos individuos en beneficio de otros, pues para muchos marxistas el capitalismo cobra existencia en el horizonte de lo social. Sin embargo, en esta visión las tendencias que Adam Smith atribuía a la naturaleza humana son simplemente transferidas a otra abstracción (el capitalismo), que presumiblemente articula también tendencias humanas «naturales». Obviamente, bajo el capitalismo no se logra el «beneficio mutuo», pero la idea que anima el modelo ilustrado del beneficio mutuo se prolonga en el capitalismo, pues este sistema permite que se exprese lo que Adam SMITH (1937: 13) describía como la inclinación «natural» de los individuos a «transportar, hacer trueque e intercambiar una cosa por otra».

* La autora sitúa erróneamente a estos dos autores a mediados del siglo XIV: Francisco Suárez (1548-1617) y Gabriel Vázquez (1549-1604) (*N. del T.*).

La exposición de Taylor sobre el imaginario social moderno pone este conjunto de ideas y prácticas en relación con tres grandes «acontecimientos» históricos. Siguiendo a Jacques Lezra (1997: 35-76), pongo *acontecimientos* entre comillas para indicar la naturaleza mixta de esos conceptos/instituciones: todo «acontecimiento» es a la vez una abstracción analítica (y, por tanto, un producto del proceso histórico que estoy describiendo) y un conjunto de instituciones y prácticas en que esa abstracción se materializa y que hacen creíbles las descripciones que se hacen de ella. En la exposición de Taylor, los tres «acontecimientos» que acompañaron al surgimiento del imaginario social moderno, y que a la vez podrían ser explicados por éste, fueron la consolidación de la «economía», la aparición de lo que Jürgen Habermas ha llamado la «esfera pública» y la codificación de las prácticas y concepciones del autogobierno democrático, lo que Foucault denomina como «gubernamentalidad liberal» (Taylor, 2000: 25).

La consolidación de la economía constituye, cronológicamente, el primero de esos «acontecimientos» históricos. En la Inglaterra del siglo XVII, tras la guerra civil, la vida y el trabajo ordenados fueron considerados como medios muy importantes para que los individuos pudieran autorrealizarse y servir a Dios y el comercio fue considerado como algo crucial para la paz nacional y religiosa. Poco a poco, y haciendo uso de la imagería generada por los comerciantes y los teóricos políticos, los individuos normales comenzaron a concebir la producción y el consumo cotidianos, así como la prosperidad y el poderío de la nación, en términos de una «economía». Según Taylor (2000: 19), «en lugar de consistir simplemente en la gestión por parte de las autoridades de los recursos colectivos necesarios, en el hogar o en el Estado, lo “económico” [comenzó a definir] una forma de vínculo [entre los individuos], una esfera de coexistencia que en la práctica podía ser autosuficiente, siempre que el desorden y el conflicto no la amenazaran»¹⁰.

Las imágenes, los paradigmas teóricos y las instituciones que componían la economía habían alcanzado, hacia finales del siglo XVII, una visibilidad y una regularidad suficientes como para contribuir a llenar el vacío dejado por la eliminación de la monarquía absoluta en Inglaterra. Como ha argumentado John Brewer (1995a), la guerra

¹⁰ He descrito varios de los componentes de la consolidación de «la economía» en POOVEY, 1998, pp. 1-143.

civil, la República y el Protectorado destruyeron virtualmente la cultura cortesana que una vez se había representado a sí misma como el fundamento legitimador de la nación británica. Charles II y James II intentaron resucitar la vieja gloria de la monarquía, pero no tuvieron éxito y, bajo el reinado de la casa de Hanover, el prestigio de la corte se deterioró aún más. Al mismo tiempo, a causa de la codicia real y del repudio de las imágenes por parte de la Reforma, la Iglesia perdió también la credibilidad pública y el poder económico esenciales para legitimar su predominio. Como consecuencia de ello, fue necesario justificar las bases de la autoridad de la nación y del poder de la nueva dinastía, fundado ahora en los partidos políticos y en las finanzas, ante los británicos de principios del siglo XVIII.

La prensa —el instrumento primordial de la emergente esfera pública— contribuyó a suministrar los términos para esa legitimación, consistentes en imágenes sobre la buena educación y sobre el proceso civilizado de intercambio que eran las apropiadas para la nueva economía crediticia y los partidos políticos. Periódicos como el *Spectator* permitieron a un «público» ahora investido de autoridad a imaginarse a sí mismo como una entidad unitaria, cuyas reglas eran las de la buena educación y el discurso racional y cuya legitimidad se basaba no en el rey o la Iglesia, sino en la capacidad de sus miembros para discrepar entre ellos sin llegar al conflicto abierto. Este público, como Brewer, Habermas y otros han subrayado, se hace auto-consciente no meramente entre los individuos de la élite que leen las teorías filosóficas como parte de su educación formal, sino también entre una más amplia población culta que discute las noticias y otros asuntos en los cafés y a la hora del té (Brewer, 1995a: 344). La «cultura educada de la esfera pública» resultante contribuyó a constituir e instruir a «un cuerpo de árbitros del gusto, la moralidad y la política» (Brewer, 1995a: 344; Habermas, 1989: 57-58). Como sugiere la naturaleza mixta de los tres grandes conceptos/instituciones identificados por Taylor, la esfera pública fue construida en parte por las concepciones e imágenes de ella misma que se generaron a través de la imprenta y de la discusión y en parte por las instituciones que hicieron posible que esas ideas sobre la buena educación circularan y adquirieran prestigio social. Esta esfera pública generó un nuevo sentido del orden público y de la naturaleza pública y la responsabilidad de los comportamientos políticos. Como expone Taylor (2000: 29), «con la esfera pública moderna advino la idea de que el poder políti-

co debe ser supervisado y controlado desde fuera por alguien». «Lo que era nuevo, por supuesto, no era que existiera un control externo, sino más bien la naturaleza de este control. Éste no es definido como la voluntad de Dios o la ley de la naturaleza (aunque podía articular éstas), sino como una especie de discurso que emanaba de la razón y no del poder o de la autoridad tradicional».

Este sentido público de la autoridad legitimado por el discurso racional impregnó a una sociedad cuyos individuos eran conceptualizados a la vez como intercambiables y como únicos. Los individuos que componían la esfera pública parecían a sus contemporáneos a la vez más públicos y más privados que nunca (como hemos visto en las definiciones de *social* del siglo XVIII). Por un lado, el nuevo énfasis sobre el comercio y la participación pública en política cargaron a los individuos con el peso de realizarse socialmente, bajo la luz deslumbradora de la publicidad que ellos consumían y generaban. Por otro lado, el nuevo énfasis sobre la libertad personal y la santidad de la vida cotidiana llevó a una revalorización de la privacidad y a la creación de lo que Habermas (1989: 151-159) llama la esfera de la intimidad. En el nuevo imaginario social, publicidad y privacidad eran en realidad dos caras de la misma moneda. Periódicos como el *Spectator* proporcionaban reglas para las conductas más solitarias de los individuos (tales como de qué manera realizar extractos moralmente instructivos de los libros), pero, dado que eran publicadas en forma impresa, esas reglas exponían a la esfera de la intimidad a la luz deslumbradora de las normas públicas. Libros de correspondencia, así como las innumerables cartas impresas en los periódicos populares, generaron la imagen paradójica de una esfera de la privacidad a la que al mismo tiempo se llenaba y se vaciaba de la verdadera autonomía que se suponía que la aislaba de lo público¹¹. El carácter paradójico de la esfera de la intimidad tuvo un efecto especialmente intenso sobre las mujeres (ver más abajo), pero también para los hombres fue lógicamente uno de los rasgos más destacados e ineludibles de este nuevo imaginario social.

¹¹ John BREWER (1995a: 13) hace notar que «la primera serie del *Spectator* (entre marzo de 1711 y diciembre de 1712), que constaba de 555 artículos, incluía 250 de tales cartas».

La filosofía moral escocesa y el sujeto civil liberal

El relato claramente esquemático que acabo de ofrecer pretende ayudar a los lectores de las historias basadas en el «ideal moderno de orden como beneficio mutuo» a distinguir a las sociedades modernas de sus predecesoras y de sus rivales contemporáneas. Para hacer este relato menos esquemático sería necesario no sólo dar más detalles históricos, sino además insistir continuamente en la manera en que los diversos puntos de vista y abstracciones fueron creados con el fin de explicar y legitimar las instituciones y prácticas en que se plasmó este ideal. Esta dimensión de las narraciones históricas es pasada frecuentemente por alto, pero si no la tomamos en cuenta también nosotros crearemos que una narración del pasado confiere a nuestro objeto de análisis un punto de vista superior, en lugar de concebir a nuestros términos de análisis como el producto de un proceso histórico. En el espacio que resta sólo puedo ofrecer una breve descripción de lo que yo considero como una etapa crucial en el ascenso de la abstracción moderna: en esta etapa los filósofos comenzaron a elaborar una nueva teoría de la gubernamentalidad, reformulando su concepción del orden providencial, predecesor de lo social. Una reformulación del orden providencial que supuso, a su vez, el desarrollo de una concepción de la naturaleza humana que entrañaba la dinámica de abstracciones tales como *deseo*, *capacidad social* y *egoísmo*. Mi intención es que mi breve exposición sobre esta elaboración sea una contribución a otros trabajos de investigación sobre este proceso ya existentes, y que animo a los lectores interesados a consultar ¹².

Durante la primera mitad del siglo XVIII los filósofos morales británicos comenzaron a justificar la forma de gobierno inaugurada por la Revolución Gloriosa mediante exposiciones teóricas sobre la naturaleza humana que destacaban la tendencia natural de los seres humanos a beneficiarse entre ellos cuando perseguían sus propios intereses ¹³. Inicialmente, las exposiciones filosóficas sobre la naturaleza

¹² Véanse MCKEON, 1987, pp. XIII-XVIII y 26-28; KRAMNICK, 1999, pp. 189-90 y 204-205 y SISKIN, 1988, pp. 67-1147.

¹³ Debería señalarse que los escritos de filosofía moral no eran los únicos que pretendían distinguir entre diferentes tipos de sentimientos o trazar una relación descriptiva-normativa entre los sentimientos. En la escritura de ficción, novelistas y poetas realizaron también esa distinción y un lector moderno se vería en apuros para

humana atribuían esta tendencia natural a un designio divino. Aunque, como ponen de manifiesto las citas del *OED*, la conceptualización de la capacidad humana como una articulación del orden providencial encarnado en la naturaleza del hombre despejó el camino para la marginación y posterior abandono de la propia explicación providencial. El tipo de naturalización que vimos en la referencia de Reid a las «operaciones de la mente» (*OED*, 2.^a ed.) fue hecho posible lógicamente por la elevación filosófica de nuevas abstracciones —incluida, de manera destacada, la de *naturaleza humana*— a una posición intermedia entre las conductas observables y el orden providencial que se presumía que las informaba. Al utilizar abstracciones seculares para pensar sobre lo que no se podía ver pero que se presumía que existía (así como sobre las conductas observables que las abstracciones explicaban teóricamente), se sentaron las bases para que se empezara a pensar sobre las abstracciones interpretativas al margen del esquema providencial inicial. Esto fue en parte así porque abstracciones fundacionales como la de naturaleza humana se prestaban al tipo de elaboración teórica (en realidad clamaban por ella) que generó las abstracciones adicionales. Al iluminar la relación dinámica entre abstracciones derivadas y fundacionales, los teóricos pusieron a la gente en condiciones de comprender cómo funcionaban esas abstracciones, ya fuera como articulaciones del orden divino o como entidades ordenadas (y relativamente autónomas) independientes de cualquier marco providencial. Y así, cuando teóricos como Francis Hutcheson, Adam Ferguson, George Turnbull, David Hume y Adam Smith comenzaron a explicar cómo operaba «la capacidad social», contribuyeron a que sus contemporáneos imaginaran que dicha capacidad realmente existía, a que experimentaran sus propias emociones como expresiones de (o impedimentos a) «la capacidad social» y a que se esforzaran por conseguir garantías institucionales para que el mayor número posible de personas pudiera expresar regularmente esta capacidad.

La abstracción fundacional en que los filósofos de comienzos del siglo XVIII basaban su defensa de la gubernamentalidad liberal no era completamente nueva en torno al cambio de siglo, pero, como ha

decidir qué tipo de escritos ejercieron más influencia. De hecho, el carácter recursivo de la relación entre los textos de filosofía moral y las novelas o la poesía es un buen ejemplo de la dinámica interna de un imaginario social.

señalado Roger Smith (1995: 94-95), nunca antes la naturaleza humana había recibido el tipo de atención que los filósofos morales le prestaron. La naturaleza humana cumplía la misma función explicativa que la idea de derecho natural del siglo XVII, pero, como sugiere la diferencia entre ambos términos, centrarse en la naturaleza humana significaba complementar la idea de derecho —que tenía su origen fuera de los individuos— con la reflexión sobre la subjetividad humana —que era experimentada como teniendo su origen en el interior del individuo—. Este desplazamiento desde una abstracción que se refiere a relaciones concretas o a una necesidad externa a otra que apela a la experiencia interna está en la base del proyecto emprendido por los filósofos morales británicos: el de explicar por qué se podía dar por descontado que los individuos, en la búsqueda de su propia satisfacción, producirían una sociedad mutuamente benéfica.

Para explicar por qué se podía confiar en que los individuos se gobernarán a sí mismos —y por qué, como consecuencia de este autogobierno mutuamente benéfico, la nueva nación británica basada en el sistema de partidos y el mercado era legítima—, los filósofos comenzaron a conceptualizar la dinámica de la interioridad de manera más precisa que nunca, distinguiendo, como hemos visto ya, entre diversas «capacidades» [la «capacidad social», la «capacidad de autoestima (*self-love*)», etc.] y trazando las relaciones entre esas capacidades [como en el ensayo de Pope *Essay on Man* (3318): «La autoestima y lo social son lo mismo»]. Con el fin de establecer distinciones entre los sentimientos que antes se clasificaban según categorías teológicas amplias como las de «bien» y «mal», los filósofos morales británicos adoptaron una variante del método, aparentemente neutral, que los filósofos naturales habían desarrollado para estudiar los particulares del mundo natural. Este método, que dependía de la observación y del experimento, había permitido argumentar a filósofos naturales como Robert Boyle que el conocimiento que producían era «objetivo», en el sentido de carente de prejuicios. La adopción de este método permitió a los filósofos morales argumentar que las observaciones que ellos hacían sobre la dinámica de la subjetividad eran tan fiables —por ser sistemáticas— como las observaciones sobre la naturaleza, para las que ya los filósofos naturales habían logrado credibilidad social. Dado que sus afirmaciones se referían al dominio de lo «moral», los filósofos del siglo XVIII estaban lógicamente en peores condiciones que los filósofos naturales para evitar los juicios de valor,

pero los filósofos morales presentaban lo que podríamos llamar juicios interesados como si fueran descripciones imparciales de normas realizables. Esta particular coincidencia entre descripción y prescripción normativa se observa en el comentario de Hutcheson de que el «*sentido moral*», que se supone que cada individuo posee, revela el «*Fin o Designio*» de un plan divino, incluso en aquellas conductas que no son evidentemente morales. En otras palabras, que según Hutcheson (1969: xvi-xvii), el sentido moral nos permite intuir lo que «el Autor de nuestra naturaleza requiere de nosotros» para que se realice el plan de Dios, incluso cuando nuestro sentido ocular no percibe orden o plan alguno.

El título completo del *Tratado* de Hume ilustra el uso que se hizo del método de la filosofía natural como base de la teoría descriptiva/normativa de las capacidades que componen la «naturaleza humana». La obra se titula *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects* (*Tratado de la naturaleza humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*). Sin embargo, como también sugería Hume, sólo el establecimiento de una relación recíproca entre las dos variantes de la filosofía podría dotar de una base suficiente al proyecto común de encontrar los principios subyacentes, sean de la naturaleza o del «hombre». «Dado que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las otras ciencias», afirma Hume (1984: 43), «el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia debe basarse él mismo en la experiencia y la observación». Incluso aunque Hume reemplaza *experiencia* por el término más restringido de *experimento*, como ocurre en el último párrafo de su introducción, no queda claro de qué manera se propone pasar de la observación de particulares concretos a sus principios subyacentes, *excepto* asumiendo que tales principios sistemáticos existen. En otras palabras, que, según la célebre observación del propio Hume, debemos dar por supuesto que el orden existe antes de que podamos atribuir un orden a lo que realmente vemos, y de esta atribución de orden a lo que vemos resulta nuestra capacidad para crear y elaborar abstracciones sistemáticas. Abstracciones mediadoras como la de naturaleza humana legitiman este supuesto fundacional —y, paradójicamente, ayudan a convertirlo en un lugar común— porque pueden ser teorizadas de manera sistemática y puestas en relación contra otras abstracciones, como las de *designio providencial* y *capacidad social*.

El supuesto de que los principios de orden existen y pueden ser descritos fue esencial para el proyecto de la filosofía moral, porque la capacidad para producir conocimiento sistemático era lo que hacía de la filosofía moral una ciencia. Al tiempo que la pretensión de explicar por qué la conducta de los individuos garantizaría el orden social servía de base a la búsqueda de autoridad social por parte de los filósofos. Diversos filósofos sugirieron varias fórmulas para argumentar la existencia, en el nivel del conocimiento explícito, del orden: Smith invocó la observable pero «invisible mano» del mercado, así como la «simpatía»; Hutcheson describió un «sentido moral» que funciona como uno de los cinco sentidos físicos; Hume utilizó la analogía de las bolas de billar para defender un modelo inflexible de «asociación», y Turnbull adujo el razonamiento matemático como prueba de la existencia de un universo ordenado. Salvo Hume, todos esos filósofos invocaron el designio providencial como la fuente del orden. Sólo posteriormente, a medida que la ciencia del hombre se dividió en prácticas más especializadas y no teológicas, la narrativa providencial tuvo que competir con las explicaciones naturalizadas que acabaron por desplazarla.

Sin embargo, aunque el contenido explicativo de las afirmaciones de los filósofos morales de comienzos del siglo XVIII fue desplazado por otros paradigmas explicativos, sus supuestos fundacionales persistieron. La idea de que las dinámicas de orden de las abstracciones filosóficas se refieren a principios de orden realmente existentes ha resultado ser más persistente que cualquier explicación particular de ese orden. Éste es, de hecho, el supuesto que subyace a las invocaciones modernas de lo social, que intentan explicar las instituciones y prácticas observables por referencia a alguna invisible pero determinante «lógica», «estructura» o «dinámica». Combinada con la epistemología encarnada por el hecho moderno, este supuesto de un orden subyacente constituye el núcleo central del imaginario social moderno. Si no asumiéramos colectivamente que dicho orden —no importa como lo llamemos— existe, ninguna organización sistemática del conocimiento (es decir, ninguna ciencia) sería creíble, ninguna observación sobre el pasado podría pretender predecir el futuro y nuestra capacidad para crear y diferenciar abstracciones no tendría poder explicativo.

Coda

Si pasamos de las discusiones filosóficas sobre abstracciones como la de naturaleza humana a las visiones y prácticas de los individuos corrientes, nos topamos con una representación incluso más matizada de las complejidades internas del imaginario social moderno. Captar esta complejidad interna parece un objetivo deseable de los estudios contemporáneos sobre el pasado, no porque revele alguna verdad explicativa más profunda que los filósofos morales no pudieron percibir, sino porque esas formulaciones filosóficas constituyen sólo una parte del imaginario social. La otra parte fue producida —y vivida— por personas situadas en diferentes puntos de la jerarquía de la sociedad británica del siglo XVIII. Al examinar las prácticas de los individuos dejados de lado por los escritos de los teóricos, obtenemos una imagen más tupida del imaginario social moderno: a menudo, el trabajo de esos individuos marginados representa una anomalía que la filosofía pretende someter. Éste es sin duda el caso, a comienzos del siglo XVIII, de las mujeres de, virtualmente, todas las posiciones sociales. Como Paula McDowell (1998: 285-301) y otros han señalado, el desarrollo de las normas domésticas (que desempeñaron un papel central en la legitimación del orden institucional que estabilizó la sociedad de mercado y la esfera pública del siglo XVIII) sirvió para estigmatizar o incluso proscribir las actividades de mujeres que no se ajustaban a la norma cultural que estaba emergiendo.

Un análisis de las actividades y los escritos de las mujeres de este período puede enriquecer nuestra crónica sobre el ascenso de la abstracción moderna. El esfuerzo de los filósofos morales por distinguir abstracciones como las de *capacidad social* y *deseo* contribuyeron a conformar un cuadro normativo de la naturaleza humana que relegaba a las mujeres a un único tipo de funciones sociales: la cría y formación moral de los hijos. No todas las mujeres aceptaron, sin embargo, esta misión. Especialmente en la primera década del siglo XVIII, como ha mostrado McDowell (1998: 176-179, 180-182), las mujeres no sólo participaban activamente en la industria editorial como autoras, libreras y editoras; además, articularon una identidad de tipo comunitario que no se ajustaba a la norma filosófica de un yo individualizado y naturalmente orientado hacia el mutuo beneficio de la comunidad. Por la misma razón, incluso después de que el componente

doméstico del imaginario social moderno comenzara a parecer natural, algunas mujeres continuaron poniéndolo en cuestión e incluso desafiándolo abiertamente. Sólo tenemos que mirar a los escritos de Mary Wollstonecraft y Mary Hays de finales del siglo XVIII para ver que esas opiniones alternativas eran todavía posibles. Si los imaginarios sociales tuvieran una lógica interna del todo coherente y se impusieran completamente por sí mismos, o si las formulaciones de los filósofos fueran las únicas que contaran, entonces hubiera sido imposible para nadie expresar —o siquiera imaginar— tales críticas radicales.

Por supuesto, incluso una crítica tan radical como la de Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) hacía uso de abstracciones para explicar una «naturaleza humana» que, según su parecer, los filósofos no habían representado adecuadamente. Al igual que los filósofos que ella desdeñaba, Wollstonecraft exponía su crítica mediante abstracciones, y así lo hizo, al menos parcialmente, para desafiar la afirmación de los filósofos de que las mujeres eran incapaces de hacer generalizaciones. Aunque dispuesta a poner en cuestión virtualmente cada una de las convenciones sociales e intelectuales de su época, Wollstonecraft mantuvo intacto lo que por entonces se había convertido en la piedra angular del imaginario social de su sociedad: que la producción de conocimiento autorizado depende de y procede por medio de abstracciones que median entre lo que cada uno puede observar y lo que cada uno cree. Wollstonecraft creía que cambiar nuestra concepción de esas abstracciones sería alterar las instituciones en que vivimos, pues ello revelaría la verdad sobre el orden que Dios había inscrito en el mundo. La confianza de Wollstonecraft no es tan diferente del entusiasmo de los teóricos modernos, que reemplazaron el orden providencial con otras abstracciones como lo social. Cada vez que pretendemos haber identificado una abstracción regida por leyes que explica lo que-puede-ser-visto por referencia a lo-que-no, estamos reafirmando el imaginario social que sitúa a la capacidad humana para imaginar el orden en la base misma de la sociedad.

Referencias bibliográficas

- BREWER, J.: «The Most Polite Age and the Most Vicious»: Attitudes Towards Culture as a Commodity, 1660-1800», en BERMINGHAM, A., y BREWER, J. (eds.): *The Consumption of Culture, 1600-1800: Image, Object, Text*, Londres, Routledge, 1995a.
- «This, That, and the Other: Public, Social, and Private in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», en CASTIGLIONE, D., y SHARPE, L. (eds.): *Shifting the Boundaries: Transformation of the Languages of Public and Private in the Eighteenth Century*, Exeter, University of Exeter Press, 1995b.
- BURCHELL, G.: «Peculiar Interests: Civil Society and Governing “the System of Natural Liberty”», en BURCHELL, G.; GORDON, C., y MILLER, P. (eds.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- CASTORIADIS, C.: *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1987 (*La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Barcelona, Tusquets, 1983).
- FINNIS, J.: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon, 1980.
- HABERMAS, J.: *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press, 1989 (*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).
- HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin, 1984 (*Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, Madrid, Tecnos, 1992).
- HUTCHESON, F.: *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and the Affections with Illustrations on the Moral Sense*, Gainesville, Fla., Scholars' Facsimiles and Reprints, 1969.
- JAMESON, F.: «Religion and Ideology», en BARKER, F. (ed.): *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century: Proceedings of the Essex conference on the Sociology of Literature, July 1980*, Colchester, University of Essex Press, 1981.
- KRAMNICK, J.: «Locke's Desire», *Yale Journal of Criticism*, 12 (1999), pp. 189-208.
- LEFEBVRE, H.: *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.
- LEZRA, J.: *Unspeakable Subjects: the Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Stanford, CA., Stanford University Press, 1997.
- MCDOWELL, P.: *The Women of Grub Street: Press, Politics, and Gender in the London Literary Marketplace, 1678-1730*, Oxford, Clarendon, 1998.
- MCKEON, M., 1987. *The Origins of the English Novel, 1600-1740*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.

- «Introduction», en MCKEON, M. (ed.): *The Theory of the Novel: a Historical Approach*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press, 2000.
- NAGEL, Th.: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (*Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996).
- PICKSTOCK, C., «The Medieval Origins of the Social», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge.
- POOVEY, M.: *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- POPE, A.: *Alexander Pope: Selected Poetry and Prose*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1951.
- SISKIN, C.: *The Historicity of Romantic Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
- SMITH, A.: *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937. (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1994).
- SMITH, R.: «The Language of Human Nature», en FOX, Ch.; PORTER, R., y WOKLER, R. (eds.): *Inventing Human Science: Eighteenth-century Domains*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- TAYLOR, Ch.: «Modern Social Imaginaries», texto presentado al Congreso «New Social Imaginaries» (Montreal, 3-6 de agosto), 2000 [posteriormente publicado como «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124].
- WILLIAMS, R.: *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (*Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980).

De la historia social a la historia de lo social

Miguel Ángel Cabrera

Universidad de La Laguna

Álvaro Santana Acuña

University of Chicago

Resumen: El propósito de este artículo es tratar de hacer una primera evaluación de las implicaciones teóricas que la reciente historia de lo social tiene para la historia social. Dicha historia ha puesto de manifiesto que la noción de sociedad no es tanto el resultado de un progreso en el conocimiento de los mecanismos que gobiernan la interacción humana, sino más bien el efecto de una reconceptualización de esa interacción propiciada por el ascenso de la concepción moderna del mundo. Si esto es así y la sociedad no es una entidad objetiva, entonces ello nos obligaría a reconsiderar la vigencia y utilidad analítica del concepto de causalidad social, piedra angular del paradigma explicativo de la historia social.

Palabras clave: historia de lo social, concepto de sociedad, imaginario moderno, historia postsocial.

Abstract: The article surveys the theoretical impact of recent research on the social. What it is described as a shift «from social history to the history of the social» refers to the increasing recognition that the notion of society has not derived from a better knowledge (and progress) in understanding the mechanisms governing human affairs, but rather it was the result of a fundamental reconceptualization of these through the categories of the modern imaginary. Therefore, if society is not an objective entity, the above shift puts in question not only the theoretical machinery of social causality, but above all the whole epistemology on which the edifice of social history has been built upon.

Keywords: history of the social, concept of society, modern imaginary, post-social history.

Introducción

La historia social, en tanto que paradigma historiográfico, se basa en una serie de supuestos teóricos característicos, de los que deriva, a su vez, la panoplia de conceptos analíticos utilizados en el terreno de la investigación. El más básico de esos supuestos es el de que las relaciones entre los seres humanos están regidas por un mecanismo de funcionamiento y de cambio que es autónomo y objetivo, en el sentido de que es independiente de y externo a la acción intencional de las personas y de que, en razón de ello, tiene la capacidad de determinar la conciencia y el comportamiento de los actores históricos. Para designar a esa entidad autónoma y objetiva que subyace a las acciones humanas, los historiadores sociales han empleado conceptos como los de sociedad, estructura social o, simplemente, lo social. Tales conceptos, aparte de designar una entidad que es considerada como real, implican la premisa de que la *sociedad* es algo cualitativamente distinto de la suma de las personas que la componen y del cúmulo de acciones que éstas emprenden. Ello significa que la realidad humana está compuesta de dos esferas separadas, aunque causalmente conectadas. La primera esfera se corresponde con los fenómenos materiales de dicha realidad y constituye la estructura social propiamente dicha, por lo que posee las cualidades de autonomía y de objetividad atribuidas a ésta. La segunda esfera se corresponde con la subjetividad y las acciones significativas de las personas y con las instituciones que emanan de ellas. En este modelo teórico, los fenómenos materiales poseen significados objetivos, en el sentido de que llevan implícita la manera en que son percibidos y apreciados por las personas y de que, en consecuencia, provocan en éstas una respuesta o una conducta específica. Lo cual implica que el contexto social (encarnado en lo material) opera como fundamento causal de lo subjetivo y que, por tanto, las acciones humanas no son meros actos de voluntad, sino efectos de las condiciones sociales de existencia. Desde este punto de vista, los sujetos son siempre sujetos sociales y es en sus atributos y posición sociales donde ha de buscarse la explicación de su conciencia, de su identidad y de su práctica. Esta dependencia causal de la subjetividad con respecto a las formas materiales de vida puede ser inmediata (como en la historia social clásica) o mediada por las disposiciones culturales de los agentes (como en la historia cultural),

pero el supuesto teórico de que esa dependencia existe ha permanecido inalterable por encima de los avatares del paradigma historiográfico objetivista.

Obviamente, estos supuestos no son privativos de los historiadores sociales y de sus homólogos en las denominadas ciencias sociales, sino que han formado parte durante largo tiempo del sentido común de numerosas personas y grupos. De hecho, la noción de sociedad es uno de los ingredientes primordiales de la cultura moderna, en la que ha llegado a adquirir —junto a, y en permanente competencia con, la noción de individuo— la condición de entidad natural. Una condición que apenas se ha visto perturbada por la circunstancia, ampliamente conocida, de que *sociedad* es una noción aparecida en el siglo XVIII, pues se partía de la convicción de que lo que ocurrió en ese momento fue, simplemente, que se descubrió la existencia de la sociedad y se acuñó el correspondiente concepto para designarla. Durante ese tiempo, por tanto, lo social fue tomado como algo dado y evidente, algo cuya presencia no suscitaba interrogante alguno. En los últimos años, sin embargo, la noción de sociedad ha comenzado a ser objeto de una atención creciente. En un contexto general de revisión crítica del legado cultural de la modernidad, lo social se ha visto también sometido a escrutinio crítico. Resultado de ello ha sido la reciente proliferación de estudios sobre los más diversos aspectos de dicha noción, desde su génesis histórica a su impronta sobre las relaciones e instituciones humanas de los últimos dos siglos¹.

Pero aparte de consolidar y ensanchar un nuevo campo de estudio, esta intensificación de la mirada indagatoria sobre lo social está teniendo también otro efecto, el de socavar el aura de naturalidad de que disfrutaba el concepto de sociedad. De ser una noción de sentido común, dicho concepto ha comenzado a adquirir un cierto aire de extrañeza y a verse afectado por un cierto desencanto teórico y epistemológico. Y es que la investigación histórica tanto sobre el origen del concepto de sociedad como sobre su influencia a partir del siglo XIX ha contribuido a suscitar cada vez más dudas sobre los supuestos en que dicho concepto está anclado. La consecuencia de ello es que actualmente estamos asistiendo a una auténtica reconstrucción teóri-

¹ Algunos de esos estudios serán citados aquí. Un primer balance de los mismos puede encontrarse en CURTIS, B.: «Surveying the Social: Techniques, Practices, Power», *Histoire Social/Social History*, 25, 69 (2002), pp. 83-108.

ca del concepto. El propósito de este artículo es realizar una primera evaluación de las implicaciones historiográficas que se derivan de esa reconstrucción teórica, particularmente en lo que atañe a la historia social. Es decir, tratar de calibrar en qué medida y en qué sentido los resultados obtenidos por la reciente historia de lo social nos obligan a reconsiderar los supuestos teóricos sobre los que se asienta dicha historia. Para llevar a cabo esta tarea será preciso que comencemos con una presentación de esos resultados.

Una genealogía de lo social

La noción moderna de sociedad —como entidad autónoma y objetiva— aparece formulada por vez primera en el siglo XVIII. El término sociedad existía, por supuesto, desde mucho antes, pero hacía referencia al trato, reunión, asociación, compañía o camaradería entre personas, mientras que el adjetivo social calificaba la capacidad de los seres humanos para relacionarse². Estos son hechos ampliamente conocidos y aceptados. Es en lo relativo a la explicación histórica de la aparición de la noción de sociedad donde la historia de lo social ha introducido algunas novedades sustanciales. Con anterioridad, como se ha indicado ya, la aparición de la sociedad era explicada básicamente en términos de *descubrimiento*. Desde este punto de vista, lo que se habría producido en el siglo XVIII habría sido un avance en el conocimiento de la realidad humana, propiciado por el debilitamiento de dos obstáculos ideológicos: el providencialismo religioso (que había retrocedido frente a la secularización) y la ideología individualista, que había comenzado a ser cuestionada por parte de los primeros pensadores materialistas. Una vez desgarrados los velos

² Sobre la evolución etimológica de los vocablos sociedad y social, véanse WILLIAMS, R.: *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 292-294; BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en KAVIRAJ, S., y KHILNANI, S. (eds.): *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-86; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J.: «Sociedad», en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J., y FUENTES, J. F. (dirs.): *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 658-659, y POOVEY, M.: «The Liberal Civil Subject and the Social in Eighteenth-Century British Moral Philosophy», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 127-128 (incluido en este *dossier*).

de la religión y del individualismo, que distorsionaban la imagen de la realidad, esos pensadores, inspirados en el método de las ciencias naturales, habrían puesto al descubierto la existencia de la sociedad y su papel determinante en la conformación de las relaciones e instituciones humanas. En esta visión, lo social es una entidad natural y la noción de sociedad es su representación conceptual.

Como resultado, sin embargo, de la reciente investigación histórica sobre la genealogía de lo social, esta visión naturalista y representacional del concepto de sociedad ha comenzado a ser reemplazada por otra algo diferente. En esta nueva visión, la aparición de la categoría de sociedad no se explica en términos de progreso epistemológico, sino que es puesta en relación con la mutación general en la concepción del mundo provocada por el advenimiento de la modernidad occidental. De modo que dicha categoría aparece como el resultado no tanto de una operación de discernimiento de la realidad, sino más bien de la circunstancia de que la realidad comenzó a ser aprehendida con ojos conceptuales nuevos. Un cambio de orientación interpretativa que salta a la vista en el uso creciente de términos como los de «invención» o «construcción» de lo social. Términos que, como hacen notar Laurence Kaufmann y Jacques Guilhaumou, chocan con el sentido común, dado que para éste la sociedad existe por sí misma y no puede ser el resultado de un acto fundador³.

Efectivamente, los estudios recientes sobre la genealogía histórica de lo social tienden a subrayar que la categoría de sociedad no es una categoría natural. Y no ya porque sea una categoría histórica, surgida en un tiempo y lugar concretos, sino porque no nació simplemente de la observación atenta y metódica de la interacción humana, sino de un proceso diferente. La categoría de sociedad surgió como resultado de una discontinuidad en la forma de concebir las relaciones humanas. Una discontinuidad de la que surgieron también otras nociones característicamente modernas como las de individuo, pueblo, ciudadanía, economía, clase, nación o civilización. Como señala Patrick Joyce, se trata de nociones que, aunque hayan acabado por naturalizarse y esencializarse, sean reales en sus consecuencias prácticas y operen como fundamentos del conocimiento, no remiten a entidades

³ KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J.: «Présentation», en KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J. (dirs.): *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, París, EHESS, 2003, p. 9.

objetivamente existentes, sino que son componentes del proyecto moderno⁴. Ésta es, en esencia, la tesis mantenida por Keith M. Baker, para quien la noción de sociedad no emergió porque se hubiera producido un avance en el discernimiento de las leyes que gobiernan la sociabilidad humana, sino más bien porque esta última pasó a ser conceptualizada de una manera diferente. Según él, no ocurrió tal cosa como un «descubrimiento de la sociedad», como si ésta fuera «una positividad cuya verdadera realidad estuviera simplemente esperando a ser revelada por el eclipse de la religión. La sociedad no es la sólida realidad percibida por los ojos humanos tan pronto como se desencantaron de la religión —ésta, por supuesto, es la versión del mito ilustrado—. La sociedad es una invención, no un descubrimiento. Es una representación del mundo instituida en práctica, no simplemente un hecho objetivo bruto». Lo cual no significa, puntualiza Baker, negar que exista una interdependencia entre los seres humanos, sino tan sólo afirmar que «existen muchas formas posibles en que esta interdependencia podría ser construida. *Sociedad* es la construcción conceptual de esa interdependencia que nos ha legado la Ilustración»⁵.

A una conclusión similar parece haber llegado David Bell, para quien el surgimiento del concepto de sociedad (como también los de nación, civilización y opinión pública) fue el resultado de un «deslizamiento semántico»⁶, es decir, de un cambio en el significado de esos términos. Dicho cambio forma parte del movimiento más general de sustitución de los fundamentos religiosos externos por otros seculares internos: que se produjo durante el siglo XVIII y como consecuencia del cual tales términos pasaron a designar entidades que ahora son concebidas como formas naturales y esenciales de las relaciones humanas. Ese cambio de significado denota, según Bell, un deslizamiento en la manera de imaginar el mundo desde una perspectiva según la cual el orden humano y terrenal se ve como subordinado a determinaciones externas a otra perspectiva según la cual ese orden

⁴ JOYCE, P.: «Introduction», en JOYCE, P. (ed.): *Class*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 7-8.

⁵ BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society...», *op. cit.*, pp. 99-100. Aunque Baker parece referirse tanto a la *sociedad* como a la sociedad civil.

⁶ BELL, D. A.: «Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789», en KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J. (dirs.): *L'invention de la société ...*, *op. cit.*, p. 101.

«es concebido como autónomo y autorregulado»⁷. El concepto de sociedad surgió, por tanto, como parte del proceso de secularización que, al separar lo divino y lo humano y expulsar al primero de la esfera de lo terrenal, hace que «el mundo humano adquiriera una forma de autonomía». Una vez que la secularización convirtió a lo humano en una esfera autónoma, fue necesario crear nuevos conceptos con que designarla y captar sus propiedades. Como apunta Bell, siguiendo a Marcel Gauchet, esa delimitación de la «esfera terrenal» exigía «un vocabulario nuevo para describirla y para permitir a los individuos aprehenderla, así como para mantener el orden y la estabilidad ante esa ausencia aterradora de Dios»⁸. Uno de esos nuevos conceptos fue el de sociedad. Como dice Joyce, para que la sociedad pudiera instituirse como «marco conceptual de la existencia humana colectiva» fue necesario desplazar la anterior primacía de lo divino⁹. Una tesis que parecen compartir Kaufmann y Gilhaumou, para quienes también el concepto de sociedad fue un efecto de la «nueva cultura», surgida en el siglo XVIII, cuyo «ideal regulador» es el de la «reapropiación», por parte de los seres humanos, de los principios generadores de sus relaciones, entre ellos y con el mundo¹⁰.

Esta interpretación del origen del concepto de sociedad ha recibido recientemente un notable impulso de la obra de Charles Taylor sobre el «imaginario social moderno»¹¹. Y aunque Taylor se ocupa primordialmente de la primera fase de la modernidad (presidida por la categoría de individuo natural), su reconstrucción genealógica de ésta nos obliga —como se ha aprestado a subrayar Poovey—¹² a reconsiderar en profundidad la visión naturalista de lo social. Pues el concepto tayloriano de imaginario supone una completa desnaturalización y desencionalización de las categorías fundadoras de la modernidad. Según Taylor, el individuo, la nación, el pueblo, la economía y la sociedad, en tanto que objetos, no son entidades reales previamente

⁷ *Ibid.*, pp. 101-102.

⁸ *Ibid.*, pp. 103-104.

⁹ JOYCE, P.: «Introduction», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2002, p. 7.

¹⁰ KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J.: «Présentation...», *op. cit.*, p. 15.

¹¹ TAYLOR, Ch.: «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, 14, 1 (2002), pp. 91-124, y *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

¹² POOVEY, M.: «The Liberal Civil Subject...», *op. cit.*, pp. 127 y 130.

existentes, sino efectos del despliegue de la modernidad y de la consiguiente reorganización significativa de los asuntos humanos. En la acepción de Taylor —inspirada en autores como Cornelius Castoriadis—, un imaginario es el conjunto de supuestos, generalmente implícitos, sobre la naturaleza y el modo de funcionamiento de la interacción humana prevaleciente en una situación histórica dada. El término imaginario no se refiere, pues, a las ideas o creencias que poseen las personas, sino a los supuestos subyacentes que hacen posibles, pensables, esas ideas y creencias. Se refiere, sostiene Taylor, a las formas en que las personas imaginan su existencia, sus relaciones con otras personas y sus expectativas vitales y a las nociones normativas que subyacen a dichas expectativas¹³. En el caso del imaginario moderno, esos supuestos primordiales son, en su etapa inicial, el de que existe una naturaleza humana y, en una fase posterior, además, el de que existe la sociedad.

En relación con la historia de lo social, el concepto de imaginario es doblemente relevante, pues afecta a la explicación no sólo de la génesis de las categorías, sino de la objetivación de la realidad humana y de las prácticas, relaciones e instituciones a que esa objetivación da lugar. Con respecto a lo primero, dicho concepto implica que las categorías tienen su origen en la mutación conceptual de un imaginario anterior (desencadenada por algún fenómeno real) y en la consiguiente resignificación de la realidad. En el caso del imaginario moderno, éste emergió, según Taylor, no porque se descubriera la existencia de una supuesta naturaleza humana, sino porque la crisis del imaginario precedente obligó a buscar nuevos fundamentos conceptuales. El imaginario moderno tiene su origen en el nuevo «orden moral» con que se hubo de reemplazar al orden moral providencialista, que había perdido su eficacia a resultas de la quiebra del consenso religioso provocada por las guerras de religión. El nuevo principio de la naturaleza humana (formulado inicialmente por pensadores como Grocio) hizo que surgiera una nueva forma de imaginar la interacción humana, basada en las categorías de individuo y de derechos naturales, que se traducirá en la teoría del contrato, enunciada por pensadores como Locke. Por supuesto, dice Taylor, una vez que el nuevo imaginario se naturalizó, se perdió de vista cuál fue su origen y apareció como el único posible y con senti-

¹³ TAYLOR, Ch.: *Modern Social Imaginaries*, *op. cit.*, p. 23.

do¹⁴. En cuanto a la segunda cuestión, Taylor sostiene que el imaginario es el que organiza significativamente la realidad y el que, por tanto, contribuye a modelar las identidades de las personas y establece las condiciones de posibilidad de la práctica. Al constituir «un mapa implícito del espacio social», el imaginario establece la «matriz» dentro de la cual las personas imaginan su existencia y definen su identidad, su «sentido del yo». Asimismo, al incorporar un sentido de cómo son y deben de ser las cosas, de las expectativas que cabe tener con respecto a los demás y de lo que son conductas adecuadas e inadecuadas, el imaginario proporciona a las personas «el contexto de la acción» y el «repertorio» de acciones posibles¹⁵. Finalmente, al ser puestos en juego los supuestos y categorías del imaginario, se generan nuevos objetos humanos (o formas de concebir y organizar la interacción humana), entre los que se encuentran, como expone Taylor en sucesivos capítulos, la economía de mercado, la opinión pública, el pueblo, la soberanía popular y la democracia. Y, además, habría que añadir, la sociedad.

La aparición de la categoría de sociedad supuso la formulación de un doble supuesto. El primero, que los agrupamientos humanos constituyen entidades *sui generis* que son cualitativamente distintas de la suma de las personas y relaciones entre personas que las componen y en las que cristalizan. Es decir, el supuesto, como afirma Joyce, de que las relaciones humanas constituyen un *sistema*, un *objeto* con sus propias leyes de movimiento¹⁶. El segundo, que esas entidades tienen efectos causales sobre la volición y las acciones de los individuos, pues lo que un ser humano piensa y hace está determinado por su posición en la sociedad, en la estructura social¹⁷. Ésta es la «teoría

¹⁴ *Ibid.*, pp. 50 y 17. El impacto de las guerras de religión como factor que condujo a la formulación de nuevos «conceptos fundacionales» ha sido igualmente subrayado y analizado por BELL en «Nation et patrie, société et civilisation...», *op. cit.*, pp. 104-105.

¹⁵ TAYLOR, Ch.: *Modern Social Imaginaries*, *op. cit.*, pp. 23-26, 55 y 115, y «Modern Social Imaginaries...», *op. cit.*, pp. 91 y 106-107.

¹⁶ JOYCE, P.: *Democratic Subjects. The Self and the Social in Nineteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 16.

¹⁷ Aquí parafraseamos a Peter Wagner, quien a su vez glosa al sociólogo alemán del siglo XIX Robert von Mohl [WAGNER, P.: «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought». The Coming Into Being and (Almost) Passing Away of “Society” as a Scientific Object», en DASTON, L. (ed.): *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 143-144].

sobre la dinámica de la interacción humana» que, según Poovey, aparece ya prefigurada en la filosofía moral británica del siglo XVIII y según la cual las relaciones entre los seres humanos están reguladas y delimitadas «por algo que se encuentra más allá de la conciencia y de los seres humanos individuales». Ese «algo» es lo social. A partir de ese momento, cuando se utiliza el término social se está dando por supuesto que existe una entidad social autónoma y objetiva, que ésta se manifiesta en agentes, prácticas e instituciones y que es susceptible de análisis sistemático y de tratamiento científico¹⁸. Aunque, por supuesto, como señala Wagner, el proceso de gestación de lo social fue lento y sólo a mediados del XIX «la invención de lo social» fue un hecho consumado, aunque no en todos los países por igual¹⁹.

En cuanto a las condiciones históricas de aparición de la categoría de sociedad (y de la «migración de lo social»²⁰ desde su condición de adjetivo a la de sustantivo), también han atraído la mirada indagatoria de la historia de lo social. La categoría de sociedad fue formulada, de manera explícita, en oposición a la de individuo y, por tanto, a partir de las condiciones creadas por esta última y por el primer imaginario moderno. La categoría de sociedad pudo ser pensable porque previamente existía la de individuo. Como argumenta Baker, apoyándose en Gauchet, sólo una vez que se hubo postulado la autonomía del individuo pudo ser concebible la existencia de un dominio objetivo situado más allá de ese individuo²¹. Como sentencia el propio Gauchet, sólo «con la separación del individuo se revela un más allá de los individuos»²². Por tanto, no se trata simplemente de que el imaginario socialista surgiera de las condiciones culturales creadas por el imaginario individualista, sino de que la categoría de sociedad nació del despliegue histórico (y, por consiguiente, de la transformación) de la categoría de individuo. Sociedad e individuo no sólo están relacionados, sino genealógicamente soldados. Cuando pensamos de algo que es social, estamos pensando, a la vez, de manera inexorable, que no es individual, y viceversa. En el universo cultural moderno es

¹⁸ POOVEY, M.: «The Liberal Civil Subject...», *op. cit.*, pp. 125 y 129.

¹⁹ WAGNER, P.: «“An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought”...», *op. cit.*, pp. 135-136.

²⁰ POOVEY, M.: «The Liberal Civil Subject...», *op. cit.*, p. 127.

²¹ BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society...», *op. cit.*, p. 98.

²² GAUCHET, M.: «De l'avènement de l'individu a la découverte de la société», *Annales, ESC*, 34 (1979), p. 454.

imposible pensar ambas categorías por separado. Una acción humana sólo es concebible o bien como la acción de un agente racional autónomo o bien como el efecto de la determinación del contexto material (o una combinación entre los dos). No existe otra posibilidad. A este vínculo genealógico se refiere Joyce cuando dice que sociedad e individuo son nociones mutuamente dependientes, incluso aunque la relación entre ambas sea de exclusión o negación, y que, por tanto, la «historia de lo social» es también la «historia del yo»²³.

Entre los factores culturales que facilitaron el surgimiento de lo social se encuentra, aparte de la mencionada secularización de los asuntos humanos, la presencia de la noción de sociedad civil. Pues aunque la base ontológica de esta última es la categoría de individuo, la idea de que existía un elemento situado entre el Estado y los individuos ayudó a concebir la noción de sociedad como entidad autónoma. Hay, sin embargo, un tercer componente conceptual del primer imaginario moderno que facilitó especialmente la emergencia de lo social: la noción de orden espontáneo. Como se sabe, la categoría de individuo llevaba aparejada la observación de que las acciones humanas podían tener efectos no previstos ni deseados y de que, por tanto, la interacción humana presentaba un orden espontáneo. La importancia de las nociones de consecuencias no previstas y de orden espontáneo radica en que abrieron la puerta a la premisa de que, si los individuos no ejercen un control pleno sobre los efectos de sus acciones, entonces las relaciones humanas tienden a adquirir vida autónoma con respecto a sus creadores. Durante mucho tiempo, las nociones de individuo y de orden espontáneo coexistieron armónicamente, pues no se estimaba que la segunda supusiera un menoscabo de la primera. Pero en el siglo XVIII esa armonía se rompió cuando algunos autores comenzaron a sugerir que ese orden espontáneo podría ser no sólo independiente de la acción humana, sino la condición de posibilidad de ésta. El orden espontáneo devino entonces *condiciones sociales objetivas*. La tesis de que la noción de orden espontáneo fue una vía primordial de transición hacia la categoría de sociedad aparece claramente expuesta en el mencionado artículo de Gauchet. El primer imaginario moderno consideraba, en sintonía con la fórmula de Mandeville de que los vicios privados producen beneficios públicos, que las acciones individuales generaban una trama ordenada de rela-

²³ JOYCE, P.: *Democratic Subjects...*, *op. cit.*, p. 14.

ciones, como ocurría, por ejemplo, en la actividad comercial²⁴. A partir de cierto momento, sin embargo, se produjo una escisión entre el sujeto particular y la totalidad y ese orden espontáneo comenzó a aparecer como un orden propio, oculto a los individuos, «invisible», como dirá Adam Smith²⁵.

Tanto la noción de orden espontáneo como su creciente autonomía encuentran su plasmación más acabada en la constitución y evolución de la categoría moderna de economía. Y es por ello que esta categoría no sólo prefiguró la noción de sociedad, sino que acabó convertida en el fundamento mismo de la existencia de la sociedad y en base causal de la acción humana, como ocurrió con teorías de lo social como el marxismo. Efectivamente, el imaginario moderno objetivó las relaciones económicas como economía de mercado, haciendo de este último la encarnación paradigmática del orden espontáneo generado por la acción humana racional²⁶. A medida, sin embargo, que el mercado devino una esfera autónoma, la economía como orden espontáneo fue dando paso a la economía como esfera objetiva. De ahí que la crítica a la noción de contrato (base conceptual de la economía de mercado) sea un punto de inflexión fundamental en el surgimiento de lo social. Pues a través de dicha crítica emergió una noción de economía que ya no remite a un contrato voluntario entre individuos, sino a una entidad que posee leyes propias y constriñe a los agentes económicos. El mercado dejó de ser, entonces, según Gauchet, un término meramente técnico (referido a la regulación de la actividad económica por un sistema de precios libres) y devino «un concepto sociológico y político», que se oponía al de contrato, y «un principio autónomo de cohesión de lo social independiente de la voluntad de los individuos»²⁷. La economía dejó de ser, entonces, un hecho de conciencia y se convirtió en una suerte de entidad natural que se constituye y reproduce por sí misma, al margen de

²⁴ GAUCHET, M.: «De l'avènement de l'individu a la découverte de la société», *op. cit.*, p. 456.

²⁵ *Ibid.*, pp. 456-457.

²⁶ TAYLOR, Ch.: *Modern Social Imaginaries*, *op. cit.*, pp. 69-70. Sobre la constitución de la economía de mercado como objeto y su posterior evolución resulta imprescindible la lectura del trabajo de LARRÈRE, C.: *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: Du droit naturel à la physiocratie*, París, PUF, 1992.

²⁷ GAUCHET, M.: «De l'avènement de l'individu a la découverte de la société», *op. cit.*, pp. 461-462 y 454, y BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society», *op. cit.*, p. 97.

toda intervención deliberada de los seres humanos. En esta nueva categoría de economía se encarnó, por primera vez, la noción de estructura objetiva. Y de ahí su importancia para la génesis de lo social. Pues, como dice Taylor, esta visión de la economía como un sistema (presente ya en los fisiócratas y en Adam Smith) llevó a concebir a la sociedad «como una economía», como un «sistema conectado de transacciones que obedece a sus propias leyes» y del que ha desaparecido toda noción de agente individual²⁸.

Sin embargo, aunque la transición hacia la categoría de sociedad ha sido cartografiada con cierto detalle, las causas de esa transición aún no han sido analizadas en profundidad en las obras citadas. Parece, sin embargo, que esas causas hay que buscarlas en la interacción entre el primer imaginario moderno y su categoría de individuo y nuevos fenómenos acaecidos o conocidos a lo largo del siglo XVIII. Entre esos fenómenos inéditos destaca, según Björn Eriksson, la existencia de una diversidad de formas de interacción humana, de la que se tiene un conocimiento cada vez mayor. Este fenómeno provocó, según Eriksson, una auténtica «ruptura epistemológica» (protagonizada por la denominada Escuela escocesa) con respecto a las teorías anteriores, fundadas en la noción de contrato social²⁹. Con anterioridad, la visión de la coexistencia humana se basaba en la noción de uniformidad de los seres humanos, es decir, en el postulado de que éstos, dado que son todos racionales, son básicamente iguales. Pero esto suscita el problema teórico de por qué, entonces, hay múltiples formas de coexistencia humana. Si los seres humanos son uniformes, ¿de dónde emerge la «*multiformidad de las sociedades*»? Un problema teórico que se vio intensificado por el conocimiento cada vez más detallado de formas exóticas de asociación, diferentes de la occidental, proporcionado por un cuerpo creciente de obras escritas y de contactos personales. De la dificultad para explicar esa diversidad de formas de asociación humana mediante la noción de individuo natural emergería la noción de sociedad. Pues, obviamente, la cuestión de la «*multiformidad social*» no podía ser resuelta mediante los «discursos contractual y utilitarista», de los que sólo cabría esperar la existencia de una «*uniformidad social*»³⁰. «La solución sociológica al

²⁸ TAYLOR, Ch.: *Modern Social Imaginaries*, op. cit., pp. 76-77.

²⁹ ERIKSSON, B.: «The First Formulation of Sociology. A Discursive Innovation of the 18th Century», *Archives Européennes de Sociologie*, 34 (1993), pp. 253-254.

³⁰ *Ibid.*, pp. 256 y 264-265.

problema de la multiformidad» se encuentra, según Eriksson, en la obra de autores como Adam Ferguson, John Millar y Adam Smith. Este último utilizó la teoría gravitatoria de Newton como analogía y aplicó la idea de que las cosas se mantienen unidas en virtud de alguna fuerza de «atracción» invisible, introduciendo de este modo un punto de vista estructural en la concepción de la interacción humana, es decir, tratando a ésta como si fuera un *sistema*. La fuerza rectora de este sistema —equivalente a las leyes de la gravitación universal— se encontrará en el modo de subsistencia. La transformación de una tarea cotidiana, repetitiva y fácilmente observable (como era la producción de medios de vida) en el concepto de modo de subsistencia permitió explicar teóricamente la diversidad en las formas de interacción humana como el resultado de la pluralidad de modos de subsistencia³¹. A partir de esa transformación conceptual emergió la noción de sociedad, como sistema diferente del mero agregado voluntario de individuos, y el modo de subsistencia quedó establecido como fundamento causal del orden social. *Sociedad*, economía y modelo teórico materialista aparecen, desde el principio, inexorablemente unidos.

El ascenso de lo social

Así pues, a la luz de la historia de lo social, la sociedad aparece, en términos de Poovey, como una «abstracción objetivada», fruto de la mediación del imaginario moderno. Sin embargo, en una cultura representacionista como la moderna occidental, que da por supuesta la correspondencia entre conceptos y realidad, abstracciones como ésta parecen «tan reales como si fueran entidades materiales», y como tal son tomadas³². De modo que, nada más constituirse, la categoría de sociedad comenzó a tener efectos prácticos. El primero de ellos fue que los hechos humanos pasaron a ser concebidos como componentes de un dominio objetivo, susceptible de análisis científico. El segundo, que dicha categoría comenzó a intervenir cada vez más en la configuración de las acciones, relaciones e instituciones humanas. Efectivamente, la primera consecuencia de la aparición de la categoría de sociedad fue la constitución de lo que Poovey denomina como

³¹ *Ibid.*, pp. 257, 259 y 260-262.

³² POOVEY, M.: «The Liberal Civil Subject...», *op. cit.*, p. 125.

el «dominio de lo social» o «cuerpo social». Un nuevo objeto que, al igual que otros como la economía o la población, se convierte de inmediato en objeto de conocimiento³³. Al convertirse en hechos sociales o expresiones de un orden objetivo subyacente, los hechos humanos devinieron datos que podían ser sometidos a análisis científico, explicados con referencia a las leyes que rigen ese orden y representados en el lenguaje. El nuevo dominio de lo social pronto se convirtió en objeto de estudio, dando lugar a la aparición de una disciplina específica de conocimiento, la denominada *ciencia social*, que hará de la categoría de sociedad su herramienta analítica primordial³⁴. Por supuesto, la idea de un estudio científico de la interacción humana fue ya concebible, y existió, desde la aparición de la categoría de individuo, dado que ésta era tomada también como una entidad natural. A la vez que fue concebible la aplicación de ese conocimiento a la reorganización racional y planificada de las relaciones humanas. Éste es el supuesto que subyace a la Revolución Francesa³⁵. Sin embargo, la novedad que se produce en este momento es que dicho estudio parte de la existencia de un nuevo objeto, la «sociedad», cuyo análisis requiere de la creación de una nueva ciencia³⁶. La ciencia social, como escriben Kaufmann y Guilhaumou, no existe desde siempre, sino que es el resultado de una «ruptura epistemológica» y remite a «un contexto específico de tematización y de problematización», pues la «actitud sociológica» reposa sobre el doble supuesto de que lo social es una «cosa» exterior y extraña a los sujetos³⁷.

³³ POOVEY, M.: *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1860*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 6-8. Sobre la constitución de la sociedad, en general, y de la población, en particular, como objetos de conocimiento resulta particularmente esclarecedora la exposición de ROSE, N.: *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 114-115.

³⁴ WAGNER, P.: «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought"...», *op. cit.*, p. 132, y KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J.: «Présentation...», *op. cit.*, p. 9.

³⁵ Un asunto estudiado por BAKER en *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

³⁶ WAGNER, P.: «An Entirely New object of Consciousness, of Volition, of Thought"...», *op. cit.*, p. 132.

³⁷ KAUFMANN, L., y GUILHAUMOU, J.: «Présentation...», *op. cit.*, p. 12. También para Taylor fue la emergencia de la categoría de sociedad lo que hizo posible la aparición de «un nuevo tipo de ciencia social objetivadora» (*Modern Social Imaginaries...*, *op. cit.*, p. 77).

El nuevo objeto de conocimiento trajo consigo nuevos medios y tecnologías de conocimiento y de representación de la realidad, incluidas nuevas prácticas de observación, clasificación y tratamiento teórico de los datos. A través de esos medios y tecnologías, inspirados en las ciencias naturales, la ciencia social espera obtener un conocimiento científico del comportamiento humano. A la vez, esos medios y tecnologías hicieron que el propio objeto de conocimiento se consolidara aún más y que lo social adquiriera, como dice Curtis, «un estatuto ontológico más firme»³⁸. Al recolectar, clasificar y tratar los hechos humanos como hechos sociales, hicieron que éste adquiriera visibilidad material y que, por tanto, se naturalizara y se incorporara más rápidamente al sentido común. Entre esas nuevas tecnologías de conocimiento y de representación sobresale la estadística, cuyo uso experimenta una auténtica explosión en las primeras décadas del siglo XIX, impulsada por la naciente ciencia social y promovida por el Estado. La estadística perdió, entonces, como señala Curtis, su significado de mero «inventario general de todas las condiciones de la nación» y se convirtió en «conocimiento» presentado en forma numérica. Al tiempo que los resultados de los estudios estadísticos comenzaron a ser tomados como una prueba de la existencia de lo social y a apuntalar, de ese modo, la idea misma de sociedad³⁹. Todo lo cual fue posible porque, simultáneamente, los números habían adquirido en la cultura moderna la cualidad de medio neutral de representación de la realidad, como muestra Poovey en su estudio sobre la constitución del «hecho moderno»⁴⁰.

Al mismo tiempo que se desarrollaba la ciencia social, la categoría de sociedad comenzó también a operar como guía y fundamento de la práctica. Este *ascenso de lo social* se aceleró notablemente a partir de finales del siglo XIX y alcanzó su apogeo en las décadas centrales del XX (antes de entrar en declive a partir de la década de 1970). Duran-

³⁸ CURTIS, B.: «Surveying the Social...», *op. cit.*, p. 104.

³⁹ *Ibid.*, p. 99, y WAGNER, P.: «“An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought”...», *op. cit.*, p. 142.

⁴⁰ POOVEY, M.: *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Sobre la estadística y el papel de los números puede verse, asimismo, HACKING, I.: «Biopower and the Avalanche of Printed Numbers», *Humanities in Society*, 5, 3-4 (1982), pp. 279-295, y «How Should we do the History of Statistics?», en BURCHELL, G., et al. (eds.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Harvester Wheatsheaf, University of Chicago Press, 1991, pp. 181-196.

te ese tiempo, la categoría de individuo no cesó de retroceder, aunque, desde luego, sólo llegó a ser desplazada parcialmente por la de sociedad. Ese ascenso práctico de lo social obedece a una doble circunstancia. De un lado, si la interacción humana constituye un proceso objetivo cuyas leyes son científicamente discernibles, entonces el conocimiento de éstas permite modelar dicha interacción a voluntad. La categoría de sociedad lleva implícita la posibilidad de la ingeniería social. En esa intervención planificada sobre la organización de la vida social, la ciencia social proporciona el conocimiento y los expertos necesarios, lo que la convierte en un instrumento primordial de las personas, grupos e instituciones que pretenden llevar a cabo una intervención de ese tipo⁴¹. De otro lado, la resignificación de los hechos humanos como hechos sociales implicó una completa redefinición de las causas y las soluciones de los problemas que aquejaban a las personas. Éstos ya no eran problemas individuales, sino sociales, y, por tanto, su solución requería de la intervención experta sobre el cuerpo social. A partir de cierto momento, como dice Rose, los fenómenos humanos fueron vistos no como efectos de la actividad individual, sino como fuerzas externas que conformaban el carácter y el destino de los seres humanos. A partir de entonces, la «idea de lo social no sólo constituyó la base de toda una manera de conceptualizar la existencia humana», sino que «hizo posible formas de intervención» para intentar mejorar ésta⁴².

Los efectos del ascenso de lo social fueron múltiples y su impacto fue profundo. El supuesto de que las relaciones humanas son relaciones sociales generará un amplísimo cuerpo de prácticas, iniciativas, cambios institucionales y proyectos políticos que van desde el reformismo social que culmina en el Estado del bienestar hasta la tentativa revolucionaria que triunfa en 1917 en Rusia. Entre los efectos del ascenso de lo social se encuentran, asimismo, el desarrollo del movimiento obrero socialista y la aparición y propagación de la identidad de clase, forma característica de sujeto social. Incluso el propio libe-

⁴¹ ROSE, N.: *Powers of Freedom...*, *op. cit.*, p. 132; JOYCE, P.: «Introduction», p. 11; KAUFMANN L., y GUILHAUMOU, J.: «Présentation...», *op. cit.*, p. 13, y WOKLER, R.: «Repatriating Modernity's Alleged Debts to the Enlightenment: French Revolutionary Social Science and the Genesis of the Nation State», en JOYCE, P.: *The Social in Question...*, *op. cit.*, cap. 4.

⁴² ROSE, N.: «Nikolas Rose: Governing the Social» (entrevista), en GANE, N.: *The future of Social Theory*, Londres, Continuum, 2004, p. 179.

ralismo se vio forzado a revisar sus principios individualistas y a admitir algunas de las premisas del causalismo social, como ocurre con el denominado Nuevo Liberalismo⁴³. Finalmente, el ascenso de lo social propició el auge de la teoría social objetivista o materialista (incluido el marxismo), frutos del cual son el desarrollo de la historia social (en versiones como la annalista y la marxista) y la adopción de las nociones de hecho y sistema sociales por parte de disciplinas como la sociología (a través de autores como Durkheim y, algo después, Talcott Parsons)⁴⁴. Todos estos fenómenos son manifestaciones del proceso de transición desde la categoría de individuo a la de sociedad, desde un yo dirigido desde dentro a otro dirigido desde fuera, como dice Joyce, que arranca en la segunda mitad del siglo XIX⁴⁵. Y como consecuencia de la cual la situación vital de las personas dejó de ser concebida en términos de responsabilidad individual y pasó a verse como un efecto de la organización social. En particular, las situaciones de necesidad, indigencia, desamparo o desigualdad pasaron a ser objetivadas como una «cuestión social», convirtiéndolas, de ese modo, en situaciones sobre las que era preciso actuar de manera colectiva y planificada.

La categoría de sociedad está en la base, por tanto, de la gestación de la cuestión social y de los consiguientes proyectos de reforma social. Si la situación vital de las personas no es atribuible a sus cualidades o aptitudes, sino a su posición social, entonces el medio apropiado para mejorar esa situación no es, como en la tradición individualista, la reeducación de las personas, sino la modificación del propio organismo social. Este cambio en la objetivación de la situación vital de las personas es patente, por ejemplo, en la redefinición de la miseria y la penuria material. Con anterioridad, éstas habían sido definidas como pobreza y concebidas, por tanto, como resultado de un fracaso moral, esto es, de la incapacidad de los individuos y grupos para adaptarse a las reglas (naturales) de la economía e incorporarse así al mercado. El tratamiento que requerían era el de la caridad y la beneficencia y el objetivo era la regeneración moral de los afectados. Con el ascenso de lo social, sin embargo, la pobreza pasó a ser objetivada como *pauperismo*, esto es, como resultado de un des-

⁴³ ROSE, N.: *Powers of Freedom...*, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁴⁴ WAGNER, P.: «“An Entirely new Object of Consciousness, of Volition, of Thought”»..., *op. cit.*, p. 147.

⁴⁵ JOYCE, P.: *Democratic Subjects...*, *op. cit.*, p. 17.

ajuste en el funcionamiento del organismo social y, por tanto, su solución requería de una intervención correctora de dicho funcionamiento, dando lugar así a un entramado inédito de actuaciones sobre la vida de individuos y grupos⁴⁶. Algo similar ocurrió, como ha estudiado recientemente James Vernon, en el caso del hambre, la cual, al adquirir la condición de problema social, dio lugar a nuevas formas de tratamiento, entre ellas el suministro de comidas escolares, tema de su reciente investigación⁴⁷.

El ascenso de lo social implicó, en consecuencia, la atribución de nuevas funciones al Estado. Mientras la interacción humana había sido objetivada como un juego libre y espontáneo de individuos racionales, el papel del Estado era simplemente el de garantizar, política y legalmente, el desarrollo de dicho juego, sin intervenir en él. Sin embargo, al ser objetivada como una estructura social susceptible de intervención experta, el Estado devino, dada su condición de encarnación institucional de lo colectivo, un instrumento esencial de esa intervención. En su nuevo engaste conceptual, el Estado ha de ser intervencionista, pues es el medio a través del cual la propia sociedad se autorregula. Por eso a partir de entonces el Estado estará legitimado para interferir en la esfera de lo privado, pues ésta, con el ascenso de lo social, ya no es el territorio autónomo de la racionalidad individual, sino un efecto más de la determinación de lo social. Lo privado es social y, por tanto, también susceptible de ingeniería social. A los derechos naturales se unen, entonces, los derechos sociales, y cuando ambos entran en conflicto se tenderá a dar prioridad a los segundos. El derecho a la libertad y a la igualdad legal hubo de ceder frente al derecho a la igualdad material⁴⁸.

El ascenso de lo social alcanza su enunciación práctica más característica y acabada en el denominado Estado del bienestar, nacido en la segunda mitad del siglo XIX y cuya expansión duró al menos hasta

⁴⁶ CURTIS, B.: «Surveying the Social...», *op. cit.*, pp. 94-95.

⁴⁷ VERNON, J.: «The Ethics of Hunger and the Assembly of Society: the Technopolitics of the School Meal in Modern Britain», *American Historical Review*, 110, 3 (2005), pp. 693-725. Según él, para explicar el surgimiento de la institución de la comida escolar como «respuesta» al «problema social del hambre» es necesario centrar la atención en el «ascenso de lo social» y en cómo éste «transformó el significado del hambre en la Gran Bretaña moderna» (pp. 693-694).

⁴⁸ JOYCE, P.: «Introduction», *op. cit.*, p. 11, y *Democratic Subjects...*, *op. cit.*, p. 17, y ROSE, N.: *Powers of Freedom...*, *op. cit.*, p. 117.

la década de 1970. Durante ese tiempo, en numerosos países occidentales se pusieron en marcha iniciativas e instituciones cuyo propósito era resolver la «cuestión social» y garantizar el bienestar *social* de sus ciudadanos. En el proceso de gestación y desarrollo del Estado del bienestar se observa claramente la mediación de cada uno de los supuestos y piezas conceptuales que hemos enumerado: la resignificación de los problemas humanos como una cuestión social, la intervención reguladora del Estado como medio para solucionar dichos problemas y la institucionalización de la ciencia social como guía rectora de la práctica política y legislativa, como han estudiado Björn Wittrock y Peter Wagner⁴⁹.

Aunque el ascenso de lo social no afectó sólo al mundo occidental. Recientes investigaciones de historia poscolonial han puesto de relieve que la categoría de sociedad fue exportada al mundo colonial *presocial*, donde constituyó un importante dispositivo en la institución de nociones como las de casta, comunidad o nativo. Y de ahí que sea imposible, como dice Sudipta Kaviraj, «comprender la modernidad política en el mundo no occidental» sin «la teoría social occidental»⁵⁰. En el caso de la casta, por ejemplo, como ha estudiado Nicholas Dirks, ésta fue creada por la administración colonial británica para responder a la necesidad de instaurar la noción de sociedad en un territorio colonial. Pues aunque la casta existía con anterioridad, era una categoría más, y no imprescindible, de un complejo entramado de clasificaciones. Sin embargo, el gobierno colonial rescató la casta, redujo su número y la convirtió en la principal categoría para clasificar *socialmente* a los indios. La casta devino, entonces, en exclusiva, como dice Dirks, «la medida de todas las cosas sociales»⁵¹. Además, como ha destacado Gyan Prakash, el gobierno colonial británico consideró a la India como un *locus* ideal, como un laboratorio, para la práctica de la ciencia social occidental⁵².

⁴⁹ WITTRICK, B., y WAGNER, P.: «Social Science and the Building of the Early Welfare State: Toward a Comparison of Statist and Non-Statist Western Societies», en RUESCHEMEYER, D., y SKOCPOL, T. (eds.): *States, Social Knowledge, and the Origins of Modern Social Policies*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 90-113.

⁵⁰ KAVIRAJ, S.: «In Search of Civil Society», en KAVIRAJ, S., y KHILNANI, S. (eds.): *Civil Society...*, *op. cit.*, p. 287.

⁵¹ DIRKS, N.: *Castes of Mind: Colonialism and the Making of British India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 8-9.

⁵² PRAKASH, G.: «Science “gone native” in Colonial India», *Representations*, 40 (1992), pp. 153-178; *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Prin-

Al igual que hicimos en relación con la aparición de la categoría de sociedad, cabría preguntarse por las causas que provocaron el rápido ascenso de lo social a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En la interpretación convencional, dicho ascenso aparece como una expresión ideológica de las transformaciones de la sociedad occidental, mientras que el Estado del bienestar aparece como una respuesta a los efectos de esas transformaciones. Según esta visión representacionista, el avance del capitalismo industrial trajo consigo fenómenos nuevos (aumento de la pobreza, explotación económica, crecimiento urbano, división de clases, etc.) de los que el nuevo vocabulario social no hizo más que dar cuenta. El Estado del bienestar fue el resultado de una reacción frente a esos fenómenos, sea ésta el temor de las clases dominantes o las demandas de las dominadas. Esta visión tropieza, sin embargo, si se la contempla a la luz de la reciente historia de lo social, con algunas dificultades. Entre ellas, que el ascenso de lo social afectó por igual y de manera simultánea a países que poseían niveles diferentes de industrialización e incluso a algunos aún no industrializados. Que en un país como Gran Bretaña el ascenso se produjo casi un siglo después de iniciada la industrialización. O, sobre todo, que lo característico no fue que la categoría de sociedad y la noción de cuestión social se aplicaran a fenómenos materiales nuevos, sino a fenómenos previamente existentes y conocidos (caso del hambre). Por tanto, lo que parece haber ocurrido a partir de mediados del siglo XIX no fue que se reaccionara de manera inédita ante nuevos hechos, sino más bien que la realidad circundante comenzó a ser percibida y significada de una manera distinta y, en consecuencia, a ser tratada de un modo nuevo. De manera que los cambios en el contexto material, que sin duda se produjeron, no parecen suficientes para explicar esta nueva forma de percibir y hacer inteligible dicho contexto. Pero incluso aunque los cambios materiales hubieran sido tan acusados como la explicación convencional sostiene, quedaría aún por especificar mediante qué mecanismo causal concreto esos cambios provocaron la reconceptualización de los asuntos humanos como sociales. Una circunstancia que dicha explicación, al dar por supuesta la existencia universal de un nexo representacional entre realidad y formas de conciencia, ha tendido a descuidar. Por el contrario, como sostiene Rose,

ce-ton, Princeton University Press, 1999, y «The Colonial Genealogy of Society: Community and Political Modernity in India», en JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question...*, op. cit., pp. 81-96.

las referidas transformaciones materiales «desempeñaron claramente un papel en la reconfiguración del dominio moral en términos sociales». Pero dicho papel «fue focal, más que causal», pues los acontecimientos no determinan por sí mismos «cómo han de ser comprendidos y cómo se responde frente a ellos»⁵³.

La explicación del ascenso de lo social habría que buscarla, por tanto, en otro lugar. Al igual que la categoría de sociedad emergió de las condiciones creadas por el imaginario individualista moderno, así también parece que el ascenso de lo social se vio estimulado por las condiciones creadas por la proyección práctica de dicho imaginario. La categoría de *sociedad* fue el recurso conceptual mediante el cual se dotaron de sentido y se afrontaron los efectos no previstos de la articulación de las relaciones humanas mediante la categoría de individuo. Y, en particular, la contradicción existente entre la proclamación de los derechos naturales de libertad e igualdad y la existencia práctica de la desigualdad material. Pues aparte de que la existencia previa de la noción de derechos hace relevante, e intolerable, la existencia de desigualdades, lo social adquiere preeminencia cuando se hace patente que la política económica liberal no sólo no generaba unas relaciones humanas armónicas, sino que producía desigualdades. Por consiguiente, si el orden espontáneo individualista no podía satisfacer las expectativas de igualdad material, entonces para realizar éstas era preciso prescindir de la noción de individuo e intervenir en la organización del propio orden. Ésta es, en esencia, la explicación que ofrece Jacques Donzelot (para el caso francés) y que secundan algunos otros autores. Como resume Curtis, lo que Donzelot sostiene es que «lo social fue inventado para resolver un trauma político fundacional experimentado por el gobierno republicano» tras la revolución de 1848. El trauma provocado por la existencia de una «oposición irreconciliable entre los derechos universales de los ciudadanos y los derechos de propiedad de los capitalistas». Cuando, como expone «Nob» Doran, la pretensión de establecer el derecho al trabajo puso de manifiesto las «contradicciones inherentes al discurso rousseauniano de la “soberanía” individual», estas contradicciones se resolvieron mediante la «invención de la solidaridad y lo social»⁵⁴. El giro

⁵³ ROSE, N.: *Powers of Freedom...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵⁴ CURTIS, B.: «Surveying the Social...», *op. cit.*, p. 88, y DORAN, «N.»: «Re-writing the Social, Re-writing Sociology: Donzelot, Genealogy and Working-class Bodies», *Canadian Journal of Sociology*, 29, 3 (2004), p. 342.

hacia lo social tiene su origen, pues, según Donzelot, en el conflicto entre derechos que se desató en el siglo XIX y en cuyo transcurso se hizo patente que los derechos políticos y de sufragio eran insuficientes para resolver las desigualdades económicas. Como consecuencia de ello, los denominados derechos sociales adquirieron una preeminencia creciente y, en nombre de ellos, el Estado fue facultado para intervenir en la esfera de las relaciones civiles y privadas, con el fin de resolver esa contradicción inherente a los derechos clásicos⁵⁵.

Más allá de lo social

De la reciente historia de lo social (aquí apenas esbozada) se desprenden algunas implicaciones que afectan de lleno a la vigencia de la historia social, pues entran en conflicto con varios de los supuestos teóricos en que ésta se asienta. La primera de esas implicaciones es obvia. Si *sociedad* es sólo una forma de conceptualizar la interacción humana derivada del imaginario moderno occidental, entonces la sociedad como tal no tiene una existencia real. La sociedad no es una entidad natural previa e independiente de la categoría de sociedad, sino una forma histórica de codificación de las relaciones humanas con efectos prácticos emanada de esta última. De lo que se sigue que la esfera material y económica de la interacción humana no constituye una estructura objetiva y, por tanto, que el concepto de causalidad social ve seriamente mermada su capacidad como herramienta de análisis histórico. Pues lo social no es ya lo que explica, sino lo que tiene que ser explicado.

Como observa Joyce, los recientes estudios sobre la «arqueología de la epistemología de la modernidad» han tenido el efecto de socavar nuestra inocencia epistemológica, al hacer que nociones como «lo social» o «el yo» ya no puedan seguir siendo utilizadas como si fueran nociones naturales y ahistóricas⁵⁶. Es decir, al mostrar que si hasta ahora habían sido utilizadas como tales no era porque lo fueran, sino porque los historiadores y otros estudiosos de los asuntos humanos

⁵⁵ DONZELOT, J.: *L'invention du social*, París, Seuil, 1994, cap. III, y DORAN, «N.»: «Re-writing the Social...», *op. cit.*, p. 343. Una explicación similar aparece en PROCACCI, G., *Gouverner la misère. La question sociale en France, 1789-1848*, París, Seuil, 1993, pp. 24 y ss.

⁵⁶ JOYCE, P.: «Introduction...», *op. cit.*, p. 7, y *Democratic Subjects...*, *op. cit.*, p. 14.

operaban *dentro* de los parámetros del imaginario moderno. Aunque, sin duda, el concepto de causalidad social seguirá empleándose mientras haya historiadores y estudiosos que continúen operando dentro de ese imaginario y den por supuesta la existencia de la sociedad.

Además, por supuesto, el concepto de sociedad deberá seguir siendo utilizado para hacer inteligibles y analizar aquellos procesos históricos en los que la categoría de sociedad ha tenido alguna influencia. Aunque se trata de un uso de naturaleza diferente, pues dicho concepto ya no es tomado como un dispositivo teórico, sino como un elemento constitutivo de los procesos históricos mismos. Como acabamos de ver, la sociedad, aun no siendo una entidad objetiva, sino un objeto generado por la categoría de sociedad, ha determinado, de manera profunda, la práctica humana de los dos últimos siglos. Durante ese tiempo, infinidad de personas han pensado y actuado como si la sociedad existiera y han definido su identidad y justificado sus acciones mediante su posición social. Por consiguiente, para explicar la conducta de esas personas hemos de hacer uso del concepto de sociedad y asumir que, en este caso, el contexto material ha operado efectivamente como una instancia objetiva y las personas han actuado como sujetos sociales. Aun así, sin embargo, incluso en este caso la explicación social resulta inapropiada, pues si ello ha ocurrido así no es porque ese contexto sea de naturaleza social, sino porque ha sido expresamente conceptualizado como tal. Y si ni siquiera cuando el imaginario socialista moderno está presente el modelo explicativo social resulta apropiado, entonces mucho menos debería ser aplicado, como tienden a hacer los historiadores sociales, a tiempos y lugares de los que dicho imaginario está ausente.

Las implicaciones que todo ello tiene para la teoría general de la acción humana son igualmente evidentes. Y aunque no se pueda extrapolar mecánicamente lo ocurrido con la sociedad al resto de categorías organizadoras de la interacción humana, no es posible pasar por alto esas implicaciones. A este respecto, la premisa teórica que la historia de lo social contribuye a abonar es la de que la manera en que las personas experimentan la realidad y reaccionan frente a ella no está determinada por la realidad misma, sino por la manera en que ésta es hecha significativa mediante las categorías de un cierto imaginario. Y, por tanto, que es en la mediación de tales categorías, y no en el contexto real (ni, por supuesto, en las motivaciones e inten-

ciones de los agentes, como si éstos fueran individuos naturales), donde habría que buscar las causas y la explicación de las conductas significativas de las personas y de las relaciones e instituciones humanas que dimanen de ellas. Lo cual no significa que la realidad no intervenga en la configuración de la práctica de los actores históricos, sino simplemente que lo hace no en calidad de dominio objetivo, sino de mero referente material.

Hay una última implicación, de orden epistemológico, de la que debemos hacer al menos una breve mención. Mientras lo social fue tomado como una entidad natural, el concepto de sociedad y el conocimiento resultante de su aplicación analítica aparecían como representaciones objetivas de la realidad. La idea de que lo social no es más que una forma histórica de concebir la interacción humana socava seriamente, sin embargo, esa condición representacional. Si la categoría de sociedad ha operado como un mediador activo entre los agentes y la realidad (y no como un simple medio de expresión de esta última), entonces cabe suponer que lo mismo ha ocurrido en el terreno de la investigación. Al fin y al cabo, la ciencia social objetivista tiene su origen en la categoría misma de sociedad, que fue la que le proporcionó su base epistemológica y su objeto de conocimiento. Por tanto, la desnaturalización de dicha categoría obliga a redefinir la naturaleza del conocimiento producido por esa ciencia social. Como observa Wagner, si las ciencias sociales surgieron porque había aparecido un nuevo objeto de estudio, la sociedad, entonces la «historización» de ese objeto supone una amenaza para el «estatuto ontológico» de dichas ciencias y suscita cuestiones que los científicos sociales habían pasado por alto⁵⁷. Pues supone que cuando los historiadores y demás estudiosos hacen uso del concepto de sociedad no están simplemente dando cuenta de la realidad, sino también contribuyendo a una construcción significativa de ésta.

La actual crisis teórica de lo social está provocando reacciones encontradas. Algunos autores han alzado su voz en defensa de la vigencia del concepto de causalidad social. Éste es el caso de William Sewell, quien, aun reconociendo que «la historia social como proyecto intelectual está en crisis», considera que no se debe prescindir de dicho concepto, pues el contexto material efectivamente presiona

⁵⁷ WAGNER, P.: «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought»..., *op. cit.*, p. 148.

sobre los sujetos e impone límites a sus acciones⁵⁸. Otras veces, el efecto de la crisis ha sido el de alentar el retorno al concepto de individuo o sujeto natural, como se observa, por ejemplo, en un reciente trabajo de Sarah Maza⁵⁹. La historia de lo social ha situado, por el contrario, la discusión en torno a la vigencia del concepto de sociedad bajo una nueva luz. Para empezar, ha mostrado que tanto defensores de lo social como partidarios de lo individual operan dentro de los parámetros conceptuales del imaginario moderno, pues sólo dentro de éste tiene sentido el dilema teórico entre constreñimiento social y libertad individual. Sólo dentro de tales parámetros resulta posible y relevante debatir sobre quién ostenta la primacía causal, si la sociedad o el individuo, y, en general, sobre cuál es la conexión entre ambos. Pues para poder suscitar y participar en dicho debate es requisito previo que se dé por supuesta la existencia objetiva de al menos una de esas dos instancias.

Contemplado, pues, a la luz de la historia de lo social, este debate dicotómico aparece más bien como una manifestación de la tensión entre las categorías de individuo y sociedad que es inherente al imaginario moderno occidental. Como expone Taylor, el orden secular moderno hizo posible imaginar la interacción humana de «dos formas opuestas»: o como una forma libre y horizontal de acción colectiva o como un sistema objetivo, análogo a la naturaleza. O como un campo de acción común o como un terreno que se podía cartografiar, representar y analizar y sobre el que los expertos podían actuar desde fuera. Sin embargo, se trata de «dos puntos de vista que no pueden ser disociados», pues ambos son coexistentes. El imaginario moderno incluye categorías que habilitan la acción común y categorías que suponen procesos que tienen lugar a espaldas de los agentes, pero ambas categorías, de lo activo y de lo objetivo, forman parte esencial de ese imaginario y de la cultura moderna⁶⁰. Esta circunstancia hace

⁵⁸ SEWELL, W. H.: «Whatever Happened to the “Social” in Social History?», en SCOTT, J., y KEATES, D. (eds.): *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 209-226. La cita en p. 210.

⁵⁹ MAZA, S.: «The Social Imaginary of the French Revolution: the Third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie», en JONES, C., y WAHRMAN, D. (eds.): *The Age of Cultural Revolutions. Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 2002, pp. 106-123.

⁶⁰ TAYLOR, Ch.: *Modern Social Imaginaries...*, op. cit., pp. 164-165 y 82, respectivamente.

que las dos categorías estén en permanente *tensión*, dado que para que una de ellas pueda afirmarse tiene que negar a la otra y cada avance de una entraña un retroceso de su opuesta. Esta tensión ha impregnado por completo a la ciencia social moderna y ha sido, por tanto, la que ha fijado los términos de sus debates teóricos.

El problema teórico central en torno al cual ha girado esa ciencia ha sido el de la relación entre individuo y sociedad. Determinar cuál de ellos es causa y cuál efecto o, simplemente, desentrañar los términos de la relación entre ambos ha sido, durante casi dos siglos, el objetivo máspreciado perseguido por la reflexión teórica sobre la interacción humana. Como ya observó Raymond Williams, en cuanto la sociedad fue vista como la «suma objetiva de nuestras relaciones», la relación entre lo individual y lo social se convirtió en «un problema»⁶¹. Y según que la respuesta oscilara hacia un polo o hacia otro, la disciplina histórica y la ciencia social se renovaban en un sentido o en otro. A la vez que la existencia de dicho problema ha empujado a multitud de autores a buscar un punto de equilibrio entre ambos polos que permitiera escapar a la tiranía del esquema dicotómico. Entre esos autores se encuentran, por ejemplo, los nuevos historiadores culturales y destacados sociólogos como Norbert Elias, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, cuya obra está profundamente marcada por esa búsqueda. Sin embargo, una vez que sociedad e individuo se ven privados de su condición de entidades naturales, desaparece todo dilema entre ellos y el debate teórico dicotómico no sólo pierde toda relevancia, sino que se disuelve como tal. Una vez que se pone de manifiesto que tales conceptos no son más que formas históricas de concebir la interacción humana, la cuestión de cuál de los dos capta mejor la esencia de dicha interacción carece por completo de sentido. Por el contrario, lo que habría que hacer es adoptar una nueva perspectiva teórica. Una perspectiva que preste la debida atención a la influencia que la mediación activa de categorías como las de individuo y sociedad ha tenido en la configuración de las relaciones e instituciones humanas.

Aún es pronto para saber de qué manera y en qué grado la historia social se verá afectada por la historia de lo social. El hecho de que los historiadores sociales estén tan imbuidos del sentido común moderno dificultará sin duda su aceptación de las implicaciones teó-

⁶¹ WILLIAMS, R.: *Keywords...*, *op. cit.*, p. 294.

ricas y epistemológicas que se derivan de dicha historia. No obstante, el conflicto entre los resultados obtenidos por la historia de lo social y los supuestos teóricos de la historia social es tan patente que, tarde o temprano, dichos supuestos habrán de ser reconsiderados. De hecho, hay ya indicios de que el encuentro entre historia social e historia de lo social está empezando a operar como un factor de renovación teórica de los estudios históricos.

*Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual**

Zira Box

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Desde el comienzo de la década de los noventa, el concepto de religión política goza de buena salud académica. A pesar de que, fundamentalmente, las historiografías sobre el nazismo y el fascismo, aunque no sólo, se han renovado en los últimos años a través de las tesis que han caracterizado a estos regímenes como formas modernas de religión política, tanto el término como la idea a la que apunta cuentan con una heterogénea historia detrás. Comenzando por un estudio de la genealogía del concepto, este artículo es una aproximación al debate actual sobre la validez o invalidez de la religión política como herramienta analítica y sobre su utilidad interpretativa. Para ello, se examinan las principales aportaciones de los autores que lo utilizan contraponiéndolo a las voces críticas que cuestionan la eficacia de dichas tesis.

Palabras clave: religión política, totalitarismo, fascismo, nazismo, secularización, sacralización de la política.

Abstract: From the beginning of the 90's, the concept of political religion has reached an outstanding place in the Academy. If it's true that —specially, but not only— the historiographies about Nazism and Fascism has known a renovation during last years through their interpretations as modern forms of religion, the term as well as the concept have their own history behind. Beginning with a study of the genealogy of the concept,

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación «Retóricas de intransigencia y violencia política en la España de entreguerras, 1923-1945», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Investigación (Ref. SEJ2005-04223/CPOL).

this article is an approximation to the current debate about the validity or invalidity of the political religion as an analytical tool and its interpretative utility. For this aim, the main contributions of the most important authors who subscribe this thesis are analysed in this article as well as the main critics which question the effectiveness of the political religion thesis.

Keywords: political religion, totalitarianism, Fascism, Nazism, secularisation, sacralisation of politics.

Desde hace aproximadamente quince años el concepto de religión política goza de buena salud historiográfica. Es cierto que tanto la idea a la que apunta el término como su propia formulación cuentan con una heterogénea y larga historia anterior. Sin embargo, nunca antes de la actual explosión de análisis centrados en el estudio de los modernos procesos de sacralización de la política esta noción se había situado en el punto de mira del debate académico. Desde hace más de una década, los trabajos sobre la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini, principalmente, y, en menor medida, el comunismo soviético, la China de Mao o la Rumanía de la Guardia de Hierro, entre otros, han conocido una renovación a través de los nuevos estudios que los han caracterizado como regímenes políticos convertidos en formas modernas de religión¹. Si bien es verdad que la sistematización del concepto comenzó a finales de la década de los treinta, se podría considerar que el trabajo pionero del reciente *boom* de investigaciones sobre el tema fue el artículo de Emilio Gentile «Fascism as Political Religion», publicado en el *Journal of Contemporary History* en 1990. En él, el historiador italiano planteaba por primera vez cómo en las sociedades de masas secularizadas las fronteras entre lo religioso y lo político se habían vuelto lo suficientemente difusas como para que, en algunos casos, la política asumiese su propia dimensión religiosa². El proceso de sacralización de la política iniciado en los albo-

¹ Dado que las principales aportaciones a la tesis de la religión política han venido por parte de autores provenientes de los estudios del nazismo y del fascismo, la mayoría de las referencias que saldrán en este artículo estarán circunscritas a las historiografías italiana y alemana. No obstante, se incluyen algunas referencias a autores que han estudiado otros regímenes políticos.

² GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion», *Journal of Contemporary History*, 25 (1990), pp. 229-251. Existe traducción catalana en *Afers*, 25 (1996), y traducción castellana en GENTILE, E.: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 219-247.

res de la Modernidad, si bien había conocido importantes desarrollos a lo largo del siglo XIX, había culminado y adquirido su más radical manifestación en los regímenes totalitarios del siglo XX. Centrándose en el caso de la Italia de Mussolini, su autor se proponía estudiar el papel y la funcionalidad de la religión política en el fascismo de acuerdo a los objetivos totalitarios de aquel régimen político. Como señaló recientemente el propio Gentile, cuando en 1990 publicó este primer avance de la investigación que culminaría tres años después con *Il culto del littorio* —una de las obras mayores de la tesis de la religión política— nunca imaginó que esta línea analítica que empezaba a perfilar fuera a coincidir con el inicio de un nuevo y prolífico periodo de análisis y debate sobre esta cuestión³. En buena medida, Gentile tenía razón. Tras varias décadas de relativo eclipse académico, desde el comienzo de los años noventa la bibliografía sobre la religión política, así como los foros académicos abiertos para su debate y discusión, comenzaron a multiplicarse⁴. Pero en aquel primer artículo de 1990 había más. Simultáneamente al comienzo de la elaboración de la investigación de Gentile —sin duda, el más influyente de los autores actuales sobre el tema—, algunas de las más recurrentes cuestiones de la discusión sobre la funcionalidad y utilidad de este concepto como herramienta de análisis válida para explicar algunas de las realidades políticas del pasado siglo XX saltaban al centro del debate.

En cualquier caso, independientemente de los acuerdos y desacuerdos al respecto o de los límites más o menos amplios que se le adjudiquen, caben pocas dudas —como apuntó Martin Blinkhorn, uno de sus críticos— de que el término debe ser tomado en serio⁵. Más allá de su valor heurístico concreto, la tesis de la religión política tiene el mérito de haber puesto encima de la mesa determinados in-

³ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 27.

⁴ Dos ejemplos significativos de este nuevo interés serían los seminarios coordinados por el historiador alemán Hans Maier desde 1996, y que empiezan a ser traducidos al inglés, dedicados a las religiones políticas y los totalitarismos, la aparición en el 2000 de la revista dirigida por Michael Burleigh y Robert Mallet *Totalitarian Movements and Political Religions*, o el reciente premio de la Fundación Sigrist que ha recaído en Emilio Gentile por su contribución a la cuestión de «las religiones políticas como característica del siglo XX».

⁵ BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes: Historians, “Fascist Studies” and The Study of Fascism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 515.

terrogantes básicos para el estudio de algunos de los más destacados sistemas políticos que mancharon de negro el mundo moderno de los dos últimos siglos.

Siguiendo el hilo de las principales aportaciones de sus autores, el objetivo de estas páginas es acercarse a este debate historiográfico actual tratando de desgranar las cuestiones implícitas en él para situarlas en un marco crítico. Más allá de la aplicación del concepto que sus defensores han realizado a los contextos de la Italia fascista y de la Alemania nazi, sobre todo, y de la renovación o debate interno que, consecuentemente, han sufrido sendas historiografías, la cuestión clave que subyace y a la que está dedicado este trabajo es la de su valor y utilidad como nueva herramienta de análisis para la profundización del conocimiento histórico.

La resbaladiza genealogía de la religión política

Dibujar la genealogía del concepto de religión política no es una tarea fácil. En la segunda mitad del siglo XVIII, Rousseau marcó un precedente al acuñar su noción de *religión civil* para definir una nueva forma de religión pública fijada por el soberano que hiciera a los hombres buenos ciudadanos⁶. En cualquier caso, hasta donde se conoce, el término literal fue utilizado por primera vez y de una forma más o menos espontánea por algunos contemporáneos de las Revoluciones Francesa y Americana, que la usaron para caracterizar los acontecimientos extraordinarios que presenciaban. Aquella impresión de estar asistiendo al fin de una era y a la emergencia de otra en la que se ponían en juego mecanismos y objetivos políticos nunca vistos hasta entonces hizo que algunos testigos del momento buscasen nuevas fórmulas con las que definir lo que ocurría en el mundo occidental de finales del siglo XVIII⁷. Casi un siglo y medio

⁶ ROUSSEAU, J. J.: *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1996.

⁷ Condorcet, en *Premier mémoire sur l'instruction publique*, utilizó el término de religión política para referirse a los acontecimientos de 1789 (citado en GENTILE, E.: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 5). Christoph Martin Wieland empleó el mismo término en 1793 pensando en los jacobinos y en el ejército francés [en MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships. "Totalitarianism" and "Political Religions"», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, Lon-

después, en la nueva Europa que salía de la Primera Guerra Mundial, la expresión de religión política como definición de la naturaleza de los nuevos regímenes dictatoriales que llegaban al poder volvió a ser utilizada por diversos observadores, para quienes los términos habituales de despotismo, autocracia, dictadura o tiranía ya no servían como descripción de la realidad de aquellos regímenes⁸. Años antes, por tanto, de que esta noción adquiriese definición conceptual y validez analítica, politólogos, filósofos, periodistas, teólogos o simples curiosos del momento comenzaron a utilizarla como expresión difusa para señalar la ambivalente dimensión sacral que el nazismo, el fascismo y el comunismo soviético adquirirían como nuevas formas de dominación⁹.

Aunque resulta difícil abarcar exhaustivamente el conjunto de nombres que, de una forma u otra, lo usaron o aludieron a su idea, desde el comienzo de los años veinte autores tan diversos como el filósofo inglés Bertrand Russell, el periodista alemán Fritz Gerlich, el filósofo ruso Nikolai Berdyaev, el economista norteamericano John Maynard Keynes o el húngaro René Fülöp-Miller apuntaron estas cuestiones sobre el comunismo soviético¹⁰. Casi por las mismas fechas en las que estos autores publicaban sus particulares interpretaciones de la Rusia posrevolucionaria, la marcha sobre Roma de Mussolini en 1922 y, posteriormente, el ascenso del partido nazi alemán suscitaron similares observaciones —tanto entre testigos locales

dres, Routledge, 2005, p. 204]. Tocqueville, en su obra clásica *El Antiguo Régimen y la Revolución*, escrita tras la revolución de 1848, señaló el carácter religioso que había adquirido la Revolución Francesa.

⁸ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid, Punto de Lectura, 2004, p. 36. BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept», en *History & Memory*, 9 (1997), p. 323. GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 22. MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*, p. 200.

⁹ GENTILE, E.: «Preface», en MAIER, H.: *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, pp. IX-X.

¹⁰ RUSSELL, B.: *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, Bradford and Dickens, 1920, especialmente el prefacio y el primer capítulo. BERDYAEV, N.: *Un nouveau Moyen Ages. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, París, 1923, citado en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, p. 60. También se puede ver BERDYAEV, N.: *The Origin of Russian Communism*, Londres, The Centenary Press, 1937, pp. 191 y ss. FÜLOP-MILLER, R.: *The Mind and Face of Bolshevism*, Nueva York, Putnam's Sons, 1927.

como extranjeros— sobre la dimensión religiosa que éstos parecían mostrar ¹¹.

Una de las particularidades del caso italiano fue el hecho de que esta observación se produjo de forma paralela a la emergencia del concepto de totalitarismo como caracterización del régimen de Mussolini. El primero en utilizarlo fue Giovanni Amendola —un joven liberal antifascista que sería víctima de la violencia *squadrista*— en un artículo de *Il Mondo* de 1923 ¹². A partir de esta primera aparición en la prensa y un par de años antes de que el propio fascismo lo incorporase como autodefinición en su discurso oficial, el término se difundió entre los círculos antifascistas, como puede comprobarse en los escritos del socialista Lelio Basso o del católico Luigi Sturzo ¹³. Junto al nuevo epíteto, como se decía antes, todos ellos resaltaron el carácter religioso del nuevo gobierno italiano para ahondar en la ambición fascista de monopolizar la conciencia colectiva ¹⁴. La vinculación de estas dos ideas resulta especialmente interesante por tres razones. En primer lugar, porque la utilización de ambas respondía a la misma necesidad sentida por quienes presenciaban la emergencia de las dictaduras europeas: la búsqueda de términos que resaltasen el carácter excepcional de aquellos regímenes políticos. En segundo lugar, porque, junto a la difusión de ambas nociones dentro del entorno antifascista, el propio régimen las incorporó para definirse a sí mis-

¹¹ Ejemplos de estos observadores se pueden encontrar en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 52 y ss. También en BURLEIGH, M.: *Poder Terrenal*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 18 y 23 y ss. Un caso español sería el periodista del diario republicano *Ahora* Eugenio Xammar. Véase XAMMAR, E.: *Crónicas desde Berlín (1930-1936)*, Barcelona, El Acantilado, 2005, pp. 302 y ss.

¹² AMENDOLA, G.: «Maggioranza e minoranza», en *Il Mondo*, 12 de mayo de 1923. Recogido en AMENDOLA, G.: *La Democrazia italiana contro il fascismo, 1922-1924*, Milán, Riccardo Ricciardi, 1960, pp. 102-106.

¹³ PETERSEN, J.: «Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien», en FUNKE, M. (ed.): *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Dusseldorf, 1978. Un trabajo reciente y traducido al inglés del mismo autor en el que se retoman argumentos similares es PETERSEN, J.: «History of the Concept of Totalitarianism in Italy», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit. También la introducción de TRAVERSO, E.: *Le Totalitarisme*, París, Éditions du Seuil, 2001.

¹⁴ Para el concepto de totalitarismo y de religión política en Sturzo, véase SCHÄFER, M.: «Luigi Sturzo as Theorist of Totalitarianism», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit. También GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 51 y ss.

mo como un sistema totalitario y para construir, especialmente a través de la figura de Giovanni Gentile, una teología política particular para lo que se consideraba la nueva religión fascista¹⁵. Por último, porque siguiendo la conexión establecida por los mismos «creadores» del concepto de totalitarismo, la tesis de la religión política ha conocido su máximo desarrollo a lo largo de los últimos años unida a la renovación de los estudios sobre el fenómeno totalitario.

Fue a mediados de la década de los años treinta cuando el nuevo término —ampliamente generalizado y utilizado ya durante esos años—¹⁶ cayó dentro del ámbito académico para comenzar a adquirir finura y elaboración analítica¹⁷. Aunque su paternidad ha recaído habitualmente en el filósofo político austriaco Eric Voegelin a raíz de la aparición en Viena en 1938 de su breve libro *Die Politischen Religionen*¹⁸, alrededor de la misma fecha esa fórmula era empleada en los trabajos del teólogo Hans-Joachim Schoeps, de la historiadora austriaca Lucie Varga o del primer Raymond Aron¹⁹.

Junto a estos primeros autores mencionados, a lo largo de los últimos años de la década de los treinta y principios de los cuarenta la religión política comenzó a formar parte del arsenal conceptual de muchos de los estudiosos de la primera hornada de las teorías del totalitarismo²⁰. Entre 1939 y 1942, siguiendo la línea analítica en boga durante los años bélicos, aparecieron toda una serie de trabajos en los que la catalogación de los regímenes totalitarios como emulaciones más o menos aberrantes de las religiones tradicionales era utilizada para subrayar el carácter perverso de estos sistemas políticos y

¹⁵ Véase para esta cuestión GENTILE, E.: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 113-120.

¹⁶ *Id.*: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 4-5. Gentile alude a autores de los años treinta como Adolf Keller, Frederik A. Voigt, Karl Polanyi o Reinhold Niebhuur. También hay ejemplos del uso disperso en la década de los treinta en BURLEIGH, M.: *Poder Terrenal...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 322.

¹⁸ Puede verse la edición inglesa en VOEGELIN, E.: «The Political Religions», en *Collected Works of Eric Voegelin*, 5, The University of Missouri Press, 2000.

¹⁹ BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, pp. 322-323. Si Aron utilizó a principios de los cuarenta el término de religión secular, durante los treinta había usado el de religión política en su crítica a las ideologías totalitarias. Para lo primero, ARON, R.: «L'Avenir des Religions séculières», en ARON, R.: *L'Age des Empires et l'Avenir de la France*, París, Défense de la France, 1945. Para lo segundo, ARON, E.: «L'ère des tyrannies d'Elie Halévyy», en *Revue de métaphysique et de morale*, febrero de 1939.

²⁰ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 25.

los objetivos enjuiciables a los que aspiraban. Ya fuera siguiendo el hilo conductor del nacionalismo en tanto que credo moderno y esencia última de los Estados totalitarios —Alfred Cobban y Hans Kohn²¹—, o definiendo a las modernas religiones políticas a través de su vinculación con el ansia voraz de control absoluto que mostraban las nuevas dictaduras —Sigmund Neumann²²—, estos autores tenían ciertos puntos en común. Por un lado, en todos ellos los totalitarismos eran presentados como el fruto de la sociedad de masas y de la modernidad secularizada en la que millones de individuos, arrojados a un mundo sin sentido y en medio del vacío dejado por las religiones tradicionales, habían sido fácilmente seducidos por el fanatismo irracional al que apelaban los nuevos líderes carismáticos²³. Por otro, estos teóricos parecían menos preocupados por ahondar en la naturaleza y comprensión de los nuevos fenómenos totalitarios que por acentuar la falsedad que estos regímenes representaban frente a las únicas y auténticas religiones que suponían los credos tradicionales, especialmente el cristianismo. Lo interesante de estos primeros autores para la cuestión que aquí interesa es que, como se verá más adelante, algunos de los argumentos básicos que esgrimieron han subsistido de forma más o menos reformulada en nombres actuales de la tesis de la religión política, como es el caso de Michael Burleigh.

²¹ COBBAN, A.: *Dictatorship. Its History and Theory*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1939, pp. 217-225. KOHN, H.: *Revolutions and Dictatorships. Essays in Contemporary History*, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pp. 185-199. Para un análisis posterior de la glorificación y deificación de la nación como una característica del nazismo véase KOHN, H.: «Rethinking Recent German History», *Paper* presentado en el *66th Annual Meeting of the American Historical Association*, Nueva York, City College of New York, 1951.

²² NEUMANN, S.: *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1942, pp. 43 y 186. Desde una perspectiva en parte similar, Borkenau escribió sobre el carácter patológico de la «revolución totalitaria» convertida en cuasi o antirreligión. BORKENAU, F.: *The Totalitarian Enemy*, Londres, Faber and Faber, 1939, pp. 244-245.

²³ Por ejemplo, Kohn habla de derrumbamiento de la razón entre las masas, KOHN, H.: *Force or Reason. Issues of the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1937, pp. 61-63. Neumann alude a una multitud desarticulada presta a dejarse hechizar por un líder tiránico que ofrezca protección emocional. Una excepción es Cobban, para quien los rasgos religiosos de las modernas dictaduras totalitarias no representaban una ruptura radical con la historia europea de los últimos dos siglos; bastaba con pensar en Rousseau y en su utilización de la teoría política de Hobbes, o en la Revolución Francesa.

Tras su éxito y difusión inicial, con el definitivo auge de las teorías del totalitarismo tras la Segunda Guerra Mundial y en plena guerra fría, el concepto fue en gran parte abandonado²⁴. La pregunta última a la que éste pretendía responder y a partir de la cual había comenzado a adquirir su desarrollo analítico —por qué los nuevos regímenes totalitarios habían logrado suscitar tanto atractivo entre las masas— fue trasladada a un plano secundario o reducida a mera demagogia y manipulación en los trabajos de la nueva generación de estudiosos²⁵. Un ejemplo claro de esta postura sería Hannah Arendt, para quien el peligro del nazismo residía en su carácter extraordinario y en su completa negación de cualquier forma de tradición de la cultura occidental²⁶. En este sentido, las nociones de religión secular y religión política resultaban inadecuadas para el estudio del totalitarismo, tanto por ser «inmerecidos cumplidos» para unas ideologías que no podían ser situadas al mismo nivel que la religión, como por el riesgo que esta identificación conllevaba para la posible transformación y perversión de la verdadera naturaleza religiosa²⁷. Dos excepciones en el contexto de aquellos años fueron el ya mencionado Raymond Aron y Waldemar Gurian²⁸. Este último porque, si ya desde el inicio de los años treinta había aludido a estas cuestiones, a partir de su exilio a Estados Unidos en 1937 precisó su noción de religión política dentro de la propia reformulación de su teoría sobre el totalitarismo²⁹. En su últi-

²⁴ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 26.

²⁵ *Id.*: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 7.

²⁶ ASCHHEIM, S.: «Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue», en ASCHHEIM, S.: *Culture and Catastrophe: Germans and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Nueva York, New York University Press, 1996, p. 112. Citado en STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 378.

²⁷ ARENDT, H.: «Religion and Politics» (1953), citado en GESS, B.: «The Conceptions of Totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, pp. 232-233.

²⁸ Para el uso del término de religión secular en el conjunto de la obra de Aron sobre totalitarismo véase KJELDAHL, T. M.: «Defence of a Concept: Raymond Aron and Totalitarianism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2, 3 (2001).

²⁹ Para un análisis detallado del trabajo de Gurian y de su reformulación de los conceptos de totalitarismo y religión política véase HÜRTEIN, H.: «Waldemar Gurian

mo trabajo sobre el tema, publicado el mismo año de su muerte (1953), enumeraba toda una serie de características por las que aquellos sistemas políticos podían ser considerados como religiones al mismo tiempo que respondía a las críticas de Arendt. Si el problema último estribaba en conectar el venerable nombre de la religión con los totalitarismos —contestaba Gurian—, fácilmente se podía renunciar a él y utilizar el término de ideocracia para conceptualizar a las religiones secularizadas de carácter político y social³⁰.

Desde la década de los cincuenta hasta el final de los años ochenta, el problema del estudio de la religión política cayó en un prolongado olvido académico. No obstante, sería durante esos años cuando saldrían a la luz algunos de los trabajos que, durante los años siguientes y a pesar de pasar más o menos inadvertidos en el momento de su publicación, serían retomados por los nuevos historiadores de los fenómenos de la religión política³¹. En 1952, Jacob Talmon presentaba su ensayo sobre los orígenes de la democracia totalitaria, designando con ese término a un tipo de mesianismo político cuyo origen se podía situar a finales del siglo XVIII ilustrado y la Revolución Francesa y cuya culminación llegaba con los movimientos totalitarios del siglo XX³². El planteamiento de Talmon —el cual hablaba de religión secular— influiría decisivamente en dos autores clave para el desarrollo de los estudios de la religión política: David Apter y George L. Mosse. El primero, antropólogo de Chicago y discípulo de Clifford Geertz, tomaba directamente el concepto de Talmon para señalar la similitud con lo que él denominaba los sistemas de movilización, sistemas propios de los nuevos países emergentes en Asia y África tras los procesos de descolonización y en los que se daba el fenómeno de la religión política. Estudiando los desafíos a los que se enfrentaban las nuevas naciones, Apter concluía que de la institucionalización de un Estado fuerte imbuido de sacralidad y de la conversión de aquellos incipientes regímenes políticos en formas de religión se derivaban dos

and the Development of the Concept of Totalitarianism», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit.

³⁰ GURIAN, W.: «Totalitarianism as Political Religion», en FRIEDRICH, C. J.: *Totalitarianism: Proceedings of a Conference held at the American Academy of Arts and Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 118-129. La réplica de Hannah Arendt en *id.*, «Discussion», pp. 133-134.

³¹ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», op. cit., p. 27.

³² TALMON, J.: *The Origins of the Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1955.

elementos fundamentales para afrontar el reto de la nueva fundación nacional: considerables dosis de legitimidad para los nuevos líderes e importantes cuotas de movilización social ³³. La importancia de Apter para la cuestión que aquí interesa es la influencia directa que ha tenido sobre Gentile. De hecho, en su primer trabajo, «Fascism as Political Religion», el historiador italiano apuntaba que, tanto por los contenidos esenciales como por los rituales y las formas simbólicas de la religión fascista, en su propia definición se podían reconocer dos nociones previas: el modelo de Apter de religión política y la idea de estatismo elaborada por los sociólogos israelíes Charles Liebman y Eliezer Don-Yehiya ³⁴.

El segundo trabajo sobre el que la democracia totalitaria tuvo una influencia decisiva fue el libro clásico de Mosse *La nacionalización de las masas*. Publicado en inglés en 1975 y recientemente traducido al castellano ³⁵, el libro comenzó a gestarse dos años antes en Jerusalén, cuando su autor realizaba una estancia de investigación residiendo en la propia casa de Talmon ³⁶. El argumento principal de Mosse era el análisis del desarrollo de la religión secular nacional surgida en Alemania a finales del siglo XVIII, desarrollada a lo largo del siglo XIX y coronada con el nazismo. A pesar de centrarse exclusivamente en el caso alemán, para Mosse la religión secularizada que él analizaba no era original de Alemania: había afectado a toda Europa a partir de la herencia rousseaniana y de la experiencia de la Revolución Francesa. El término básico a través del cual el historiador alemán analizaba la religión secular del nacionalismo era el de «nueva política». Con él Mosse designaba tanto a un novedoso estilo de movilización política como a una nueva estética emergida de la unión de la expansión de la conciencia nacional y del desarrollo de los movimientos y de la política de masas ³⁷.

³³ APTER, D.: «Political Religions in the New Nations», en GEERTZ, C. (ed.): *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Londres, Free Press, 1963.

³⁴ GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion...», *op. cit.*, p. 248. El concepto de «estatismo» en LIEBMAN, C., y DON-YEHIYA, E.: *Civil Religion in Israel*, Berkeley, California University Press, 1983, pp. 84 y ss.

³⁵ MOSSE, G. L.: *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

³⁶ *Id.*: *Confronting History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000, p. 177.

³⁷ Un trabajo colectivo donde se analiza pormenorizadamente la obra de Mosse y sus principales aportaciones a la historiografía es PAYNE, S.; SOROKIN, D. J., y TORTO-

Para terminar este sucinto recorrido obligadamente breve, se hace necesario aludir a otros trabajos importantes que, a pesar de estar presentes a lo largo de estas páginas, aquí simplemente pueden ser apuntados. Entre ellos cabe destacar el trabajo de Jules Monnerot sobre la sociología del comunismo, el libro del sociólogo norteamericano Ernest B. Koenker, *Secular Salvations*, el análisis de Christel Lane sobre el sistema ritual soviético, el trabajo clásico del historiador alemán Klaus Vongung sobre la religión política del nazismo, *Magie und Manipulation*, el del sociólogo francés Jean-Pierre Sironneau o los escritos de Uriel Tal sobre la fe política del nazismo. Unos y otros apuntarían cuestiones que persisten hasta hoy, de forma más o menos reformulada, en los autores actuales de la tesis de la religión política, como se irá viendo en los siguientes apartados: la idea de secularización y su estrecha vinculación con la formación y estructura de las religiones políticas, la dimensión festiva y ritual de estos nuevos credos, la presencia e influencia de las matrices cristianas en su construcción o la importancia fundamental de las nuevas religiones para los procesos de integración social en momentos de crisis y de cambio gracias a su elaboración de un sentido total del mundo³⁸.

La definición del término y la validez o invalidez de las tesis de la religión política

Cuestionando la utilidad de la tesis de la religión política, Richard J. Evans apuntaba en su último trabajo sobre el Tercer Reich que había que tener cuidado con llevar las metáforas religiosas demasiado lejos. Si para Evans resultaba innegable la existencia de determinadas reminiscencias de carácter religioso en el nazismo —el uso del len-

RICE, J. S.: *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004.

³⁸ MONNEROT, J.: *Sociologie du communisme*, París, Gallimard, 1963 (1.ª edición de 1949). KOENKER, E.: *Secular Salvations. The Rites and Symbols of Political Religions*, Filadelfia, Fortress Press, 1965. LANE, C.: *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge University Press, 1981. VONDUNG, K.: *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und Politische Religion des Nationalsozialismus*, Gotinga, Vandenhoeck & Rupprecht, 1971. SIRONNEAU, J. P.: *Sécularisation et religions politiques*, París, Muton, 1982. TAL, U.: *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich. Selected Essays*, In memoriam by Saul Friedländer, Nueva York, Routledge, 2004.

guaje, la utilización de símbolos y rituales, la existencia de dogmas y promesas de salvación o el culto al líder como mesías redentor—, esto no justificaba la interpretación del régimen de Hitler como una forma de religión política. De hecho, los mismos elementos susceptibles de ser entendidos como rasgos religiosos podían comprenderse también a través de imágenes de otro tipo, por ejemplo, de imágenes militares: la jerarquía y la sumisión al jefe, la promesa de convertir la derrota en victoria o la misma existencia de una parafernalia simbólica y ritual ³⁹. Contestando a algunos argumentos de Roger Griffin, Evans ahondaba en otro contexto en su crítica: para él, la religión política era una herramienta meramente descriptiva que aludía, exclusivamente, a la cuestión del estilo nazi, no a su naturaleza política. Si para Evans la religión debía ser definida en función de su relación con lo sobrenatural, el nazismo en ningún caso contenía ese elemento trascendente. Como Hitler insistió reiteradamente en sus discursos, su régimen político tenía que ver con el mundo terrenal de aquí abajo ⁴⁰.

La crítica expuesta resulta especialmente interesante porque concentra dos de las cuestiones más debatidas sobre la tesis de la religión política y a las que están dedicadas los dos siguientes epígrafes. Por una parte, la misma definición del término: ¿qué se entiende por religión y en función de qué criterios se justifica que determinados regímenes políticos puedan ser considerados como tales? Por otra, la discusión sobre la funcionalidad del propio concepto: ¿es la religión política una clave analítica útil a la hora de profundizar en el carácter y en la naturaleza de ciertos regímenes políticos, o es una mera herramienta accesoria que, en todo caso, proporciona datos descriptivos sobre el estilo y la estética de estos sistemas políticos?

La definición del término

Si comenzamos con la primera cuestión, se podría apuntar que una de las reticencias más comunes a la hora de utilizar el término de

³⁹ EVANS, R. J.: *The Third Reich in Power*, Nueva York, The Penguin Press, 2005, pp. 257-260.

⁴⁰ Respuesta de Evans a un correo electrónico de Griffin. Citado en GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 310.

religión política ha sido la que se ha derivado de una definición restringida de religión basada en lo sobrenatural. Al haber en ella exclusivamente las religiones tradicionales, algunos críticos han optado por expresiones alternativas como la de antirreligión, cuasi religión y religión sustitutiva o por subrayar que la alusión a la categoría religiosa como clave interpretativa debe limitarse a su poder metafórico, no a su identificación literal. Entre los autores representativos de la primera opción se podrían citar a Martin Blinkhorn, Ian Kershaw, Wolfgang Hardtwig, Roger Griffin ⁴¹, Roger Eatwell, Juan José Linz o Hermann Lübbe, para quienes las similitudes de los totalitarismos con ciertas formas de religión deberían ser analizadas a partir de otras claves hermenéuticas ajenas a la religión política o quedarse con los prefijos de *cuasi* o *anti* como imprescindibles matices que nos prevengan de la equivocación ⁴². Entre los autores de la segunda

⁴¹ Hay que apuntar que a pesar de haber sido un crítico inicial del concepto de religión política, Griffin lo ha reivindicado, como se verá, en sus últimos trabajos. Véase GRIFFIN, R.: «Cloister or Cluster? The Implications of Emilio Gentile's Ecumenical Theory of Political Religion for the Study of Extremism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 44.

⁴² Roger Griffin y Roger Eatwell reivindicaron el concepto de ideología como clave explicativa última del fascismo. Este término incluía mitos, símbolos y rituales en su conformación de una explicación del mundo y del sentido de la vida. Así, la dimensión religiosa fascista podría explicarse a través de la ideología sin ser necesaria su calificación de religión política. Por su parte, Ian Kershaw ha analizado el régimen nazi a través de la noción weberiana de dominación carismática, la cual incluiría una dimensión cuasi religiosa. También de cuasi religiosos ha denominado Blinkhorn a los sistemas míticos y rituales de los totalitarismos, sin que por ello deban interpretarse como religiones. Hermann Lübbe y Juan José Linz han optado por el término de antirreligión para subrayar la competencia por el control y la definición de sentido que entablaron los regímenes totalitarios con las religiones tradicionales de las sociedades en las que pretendían imponerse. Por último, Hardtwig proponía quedarse en la idea de un sistema de creencias de carácter secular para acentuar el carácter político y no trascendente del nazismo a la hora de manejar la contingencia humana. Véanse, por orden citado, EATWELL, R.: «Reflections on Fascism and Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 4, 3 (2003), pp. 162-163. GRIFFIN, R.: *The Nature of Fascism*, Londres, Routledge, 1993 (2ª ed.), pp. 26-32. KERSHAW, I.: «Hitler and the Uniqueness of Nazism», en *Journal of Contemporary History*, 39, 2 (2004), especialmente pp. 249-250. BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes...», *op. cit.*, p. 516. LINZ, J. J.: «The Religious use of Politics and/or the Political Use of Religion», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, p. 108. LÜBBE, H.: «Religion and Politics in Processes of Modernisation», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 57. También la introducción de LÜBBE, H. (ed.): *Heilserwartung und Terror: Politische Religionen des 20. Jahrhun-*

cabe citar el trabajo de Barbara Spackman, quien a través de la crítica a los análisis de Gentile argumentaba con confusa profusión que el error del historiador italiano estribaba en haber confundido la relación metafórica que se daba entre los dos miembros de la metáfora —fascismo y religión— con una identificación literal entre ambos ⁴³.

Mención aparte merece Michael Burleigh y su curioso recurso a la expresión de pseudoreligiones totalitarias en uno de sus artículos de 2002 (curioso en tanto que Burleigh es uno de los principales autores que asume el concepto de religión política en sus trabajos). Escribiendo sobre la oposición que tanto las Iglesias cristianas como renombrados creyentes realizaron a la emergencia e imposición de los regímenes totalitarios en Europa, el historiador británico establecía el matiz de *pseudoreligiones* para argumentar que éstas representaban el mal al que los cristianos —auténticos hombres religiosos— se opusieron de forma heroica en todo el continente ⁴⁴. Difícil no pensar en las resonancias clásicas de las teorías del totalitarismo y en su imposibilidad de vincular lo venerable de la religión —como dijo Gurian en su momento— con regímenes violentos y moralmente condenables ⁴⁵. ¿No supondría un sacrilegio aplicar el concepto de religión a fenómenos políticos tan criminales como fueron el nacionalsocialismo y el comunismo?, se preguntaba Michael Rissmann a este respecto para señalar determinadas posiciones, entre las que cabría incluir la que se acaba de aludir de Burleigh ⁴⁶.

derts, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 2005. HARDTWIG, W.: «Political Religion in Modern Germany: Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism», en *Bulletin of the German Historical Institute*, 28 (2001).

⁴³ SPACKMAN, B.: *Fascist Virilities*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996, pp. 127-128. La respuesta que ha dado Gentile a las críticas de Spackman se puede ver en GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴ BURLEIGH, M.: «Political Religion and Social Evil», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3, 2 (2002).

⁴⁵ STEIGMANN-GALL, R.: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, especialmente las conclusiones, donde el autor subraya la dificultad moral que aún persiste en la historiografía en vincular al nazismo, en tanto representante de la maldad, con el cristianismo.

⁴⁶ RISSMANN, M.: *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*, Zürich-Múnich, Pendo Verlag, 2001, pp. 191-197.

Sea por unas razones u otras por las que se ha establecido la precaución ante el término de religión política, aparece con claridad en función de lo expuesto hasta ahora que en la definición de religión reside uno de los núcleos principales de la plausibilidad del concepto, como han señalado repetidamente múltiples autores⁴⁷. Si la religión es comprendida exclusivamente en función de su referencia a un dios sobrenatural, entonces la existencia de una forma de religión política o secular no es posible. En cualquier caso, hay que reconocer que no todos aquellos que utilizan y aplican en sus trabajos el concepto de religión política han realizado el esfuerzo de definir y delimitar con cuidado los términos analíticos que usan o de justificar por qué ésta puede ser literalmente considerada como una forma de religión y no como una simple alusión metafórica⁴⁸. A este respecto, puede que haya sido nuevamente Gentile uno de los escasos autores que ha dedicado muchas de sus páginas a ofrecer posibles definiciones en las que determinados fenómenos políticos puedan ser interpretados y legítimamente denominados como religión.

Para Gentile habría tres posibles concepciones religiosas en las que podrían ser incluidas las de carácter político, definiciones, en cualquier caso, no exentas ninguna de ellas de ser sometidas a crítica y discusión⁴⁹. En primer lugar, estaría la funcionalista, postulada por Durkheim en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa* y retomada por autores pioneros de la religión política como Aron,

⁴⁷ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation...», *op. cit.*, p. 364. GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1, 1 (2000), pp. 27-28. DI RIENZO, S.: «The Non-Optional Basis of Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3, 3 (2002), p. 76. BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 325. BUCHHEIM, H.: «Despotism, Ersatz Religion, Religious Ersatz», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religion...*, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁸ Richard Steigmann-Gall, otro crítico del concepto, ha señalado a este respecto que uno de los problemas no resueltos en la tesis de la religión política es el no haber logrado precisar una definición de religión en la que quepan al mismo tiempo el nazismo o el fascismo junto al cristianismo. STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 382.

⁴⁹ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism...», *op. cit.*, pp. 27 y ss. GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

Monnerot o Apter⁵⁰. En segundo lugar, la fenomenológica, desarrollada por Rudolf Otto en 1917 en su libro *Lo santo (Das Heilige)*, y basada en la explicación de lo que constituiría la experiencia de lo sagrado⁵¹ —definición asumida, entre otros, por Voegelin y Mircea Eliade⁵²—. Por último, la concepción *fideísta* de la religión, elaborada por los autores de la psicología de las masas de finales del siglo XIX y según la cual la religión sería una consecuencia de la necesidad intrínseca de los grupos de comulgar con alguna fe. Así, lejos de constituir la desaparición de la religión, la sociedad moderna secularizada habría supuesto un terreno altamente fértil para la emergencia de nuevos credos abrazados por los grupos desarraigados y ávidos de creencia y religión⁵³. Iniciada con Le Bon y plenamente establecida con los autores clásicos del totalitarismo, la asunción de esta perspectiva podría encontrarse en autores actuales como Michael Burleigh, quien, a pesar de no explicitar la definición de los términos que utiliza, asume continuamente esta postura en sus trabajos, como se verá más adelante.

El posicionamiento de Gentile a este propósito resulta matizado y complejo. Si para el historiador italiano los tres posibles tipos de definición de religión conllevarían la cómoda asunción de la existencia de credos del tipo secular, ninguno de ellos por separado lograría captar la riqueza y la especificidad de los fenómenos de sacralización de la política. Una vez que se da por sentado la existencia de las religiones políticas y se asume la presencia en ellas —como en cualquier otra forma de religión— de elementos propios de cada uno de los enfo-

⁵⁰ DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992. Una crítica al enfoque funcionalista, en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326. También BERGER, P. L.: «Some second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 2 (1974).

⁵¹ OTTO, R.: *Lo Santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. Para Otto, religión sería todo aquello que produce en el hombre la experiencia de lo sagrado, esto es, la experiencia según la cual el objeto numinoso en cuestión es percibido a la vez como tremendo y fascinante. En momentos en los que surgen fuertes emociones colectivas, como en las guerras o las revoluciones, el poder político podría investirse de sacralidad y ser sentido por los individuos como una experiencia de lo numinoso.

⁵² VOEGELIN, E.: *The Political Religions...*, *op. cit.*, especialmente su acentuación de la experiencia de lo sagrado como una vivencia del *realissimum*. ELIADE, M.: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 155-158. También ELIADE, M.: *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957. Una crítica al enfoque fenomenológico, en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326.

⁵³ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 10-13.

ques expuestos anteriormente (la presencia de mitos y ritos, el cumplimiento de funciones sociales legitimadoras, la satisfacción de un cierto sentimiento religioso entre las masas y su constitución como experiencias sagradas), sería tarea del investigador examinar cada uno de estos elementos y valorar la medida en la que se dan en cada contexto histórico específico. Cualquier interpretación simple o acelerada podría hacer que el fenómeno se viera de forma unilateral, impidiendo una interpretación realista e historiográficamente justificada sobre el tema ⁵⁴.

A pesar de la moderación de Gentile en su reclamo sobre la complejidad de los fenómenos históricos y de su precaución a la hora de establecer el fenómeno de la religión política como un modelo omnicomprendivo, su argumentación termina en un punto muerto: la evidencia empírica e innegable que nos ha proporcionado, en su opinión, la historia contemporánea sobre la existencia del fenómeno de la sacralización de la política. Si en sus últimos artículos Gentile ha repetido con insistencia la facilidad con la que se podría renunciar al término de religión política en caso de que el problema último fuera una cuestión terminológica, su eliminación o sustitución, según Gentile, no resolvería la cuestión a la que se enfrenta todo aquel que eche un vistazo a la realidad política de los últimos dos siglos: la certeza de que el mundo emergido tras la Revolución de 1789 ha conocido innegables procesos de sacralización de la política que no pueden ser ignorados ⁵⁵. Cabría preguntarse, entonces, por la utilidad académica de prescindir de un término que, a pesar de las matizaciones y precisiones que se le puedan realizar, ayuda a delimitar este vasto fenómeno moderno ⁵⁶.

⁵⁴ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism...», *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ *Id.*: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation...», *op. cit.*, pp. 349 y 366. GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, pp. 28-29. Ya en *Il culto del littorio* Gentile decía que «más allá del problema de la sinceridad de la fe, el fenómeno de la sacralización de la política se nos presenta en su indiscutible realidad histórica». La edición que manejo de este libro de Gentile es la traducción francesa, GENTILE, E.: *La religion fasciste*, París, Perrin, 2002, p. 303.

⁵⁶ Como apunta Vondung, mientras no tengamos un concepto mejor que el de religión política para señalar las similitudes de los regímenes políticos con las religiones tradicionales, lo seguiremos necesitando para subrayar el significado y la función de estas similitudes, así como las equivalencias del núcleo existencial de estos fenó-

Religión política y sacralización política (o religiones de la política) son, por tanto, los dos conceptos clave en los trabajos de Gentile⁵⁷. Merece la pena detenerse brevemente en sus definiciones porque, más allá de circunscribirse a las aportaciones concretas del historiador italiano, éstas han quedado establecidas y han sido recurrentemente retomadas en otras investigaciones posteriores sobre el tema⁵⁸. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que ningún otro autor de la religión política ha realizado un esfuerzo similar al de Gentile a la hora de definir, conceptualizar y delimitar qué es y qué debe entenderse por religión política. En estas páginas, por tanto, se asumen como punto de partida sus definiciones por considerar que se trata de las explicaciones mejor articuladas hasta el momento.

Si ya en «Fascism as Political Religion» Gentile utilizaba ambos términos, en aquel primer trabajo se remitía todavía a las definiciones que nombres tan variados como Koenker, Apter, Christel Lane, Vondung, Mosse o Liebman y Don-Yehiya habían realizado para otros movimientos políticos modernos⁵⁹. Tres años después, en *Il culto de littorio* —su mayor libro dedicado en exclusiva al análisis del fascismo como una forma de religión política—, el enfoque de Gentile quedaba plenamente establecido. Como si se tratara de un juego de muñecas rusas, el historiador italiano iba estableciendo los distin-

menos modernos. VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 94.

⁵⁷ Otro autor que ha utilizado términos como el de «sacralización de lo político» o «política sacralizada» es el antropólogo francés Claude Rivière. Véase RIVIÈRE, C.: «Le politique sacralisé», en RIVIÈRE, C., y PIETTE, A. (eds.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, L'Harmattan, 1990. Nótese que la fecha del artículo de Rivière es la misma que la del primer trabajo de Gentile sobre el tema.

⁵⁸ Ejemplos muy recientes son DURHAM, M.: «The Upward Path: Palingenesis, Political Religion and the National Alliance», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Analizando la Alianza Nacional norteamericana, Durham parte del concepto de Gentile para someterlo a crítica y matizarlo. También BERLET, C.: «Christian Identity: The Apocalyptic Style, Political Religion, Palingenesis and Neo-Fascism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Berlet estudia la teología norteamericana de la identidad cristiana aplicando la definición de Gentile de sacralización de la política y la de ideología de Griffin. También alude a la definición de Gentile RIEGEL, K. G.: «Marxism-Leninism as a Political Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

⁵⁹ GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion...», *op. cit.*, p. 230.

tos conceptos en función de su mayor amplitud hasta llegar al de la religión política. En primer lugar se situaban las religiones laicas o seculares, ese abundante fenómeno contemporáneo que, desde hacía dos siglos, habría penetrado el mundo secular occidental a través de la continua metamorfosis de lo sagrado surgida tras el declive de las religiones tradicionales. En segundo lugar, la sacralización de la política, un fenómeno específico dentro de las religiones laicas o seculares que supondría la adquisición por parte del ámbito político de una dimensión sagrada propia una vez conquistada su autonomía institucional. Por último, se situarían las formas concretas que podría adquirir la sacralización de la política: la versión totalizante de la religión política, típica de sociedades cerradas y de regímenes totalitarios como el fascismo, y la versión discreta y no coercitiva de la religión civil, propia de sociedades abiertas y democráticas, como en el caso de Estados Unidos ⁶⁰. La religión política se daría, entonces, cada vez que un movimiento o régimen político sacraliza una entidad propia del mundo secular (nación, clase, partido, Estado, líder, raza...). Sería religión en su pleno sentido en tanto que esos regímenes estructurarían su particular universo simbólico en torno a la entidad secular sacralizada, lograrían suscitar el mismo entusiasmo y devoción que las religiones tradicionales y definirían en torno a ella el sentido último de la vida, tanto individual como colectiva. Aunque iniciadas con las Revoluciones Francesa y Americana, las religiones políticas habrían conocido su máximo apogeo con los totalitarismos del siglo XX ⁶¹.

Establecidas así las cosas, casi una década más tarde de *Il culto del littorio* Gentile publicaba su trabajo teórico *Le religioni della politica*. En él, junto a un desarrollo pormenorizado de sus definiciones previas y de un trabajo genealógico e histórico del término, Gentile insistía tanto en la autonomía y especificidad de la religión política frente a otros fenómenos análogos con los que podría prestarse a confusión —especialmente con el de religión civil ⁶²—, como en la reivindi-

⁶⁰ *Id.*: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 289-303.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Aparte del citado trabajo de Gentile, una buena teorización sobre las diferencias entre religión civil y religión política se puede ver en CRISTI, M.: *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001. También en GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, se analiza esta diferencia.

cación de su legitimidad hermenéutica. En este sentido, la mayor objeción que Griffin había mostrado en un principio ante la idea de la religión política —su incapacidad para subrayar el carácter eminentemente secular de la ideología fascista— quedaba invalidada al insistir Gentile en la novedad que ésta suponía con respecto a otras formas históricas de relación entre lo político y lo religioso: el hecho de que el fenómeno de la sacralización de la política sólo podía producirse en sociedades secularizadas y, por tanto, modernas, en las que se suponía la laicización del Estado y su autonomía institucional⁶³.

El uso del concepto de religión política realizado por Michael Burleigh merece un examen particular, máxime si se tiene en cuenta que es actualmente uno de los autores más activos y mediáticos de los que trabajan sobre este tema. En su introducción a *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Burleigh comenzaba planteando que el objetivo principal del libro era estudiar lo que ocurrió «cuando sectores de las élites y las masas de gente normal y corriente decidieron renunciar en Alemania a sus facultades críticas individuales a favor de una política basada en la fe, la esperanza, el odio y una autoestima sentimental colectiva de su propia raza y nación»⁶⁴. Para Burleigh, la clave residía en que, tras la Primera Guerra Mundial, el mundo europeo había asistido a «crisis ontológicas» cuyos resultados fueron que sus individuos se convirtieran rápidamente en grandes masas impulsadas por una entrega emotiva a las nuevas ideologías totalitarias convertidas en religión⁶⁵. Si estas masas estaban dirigidas por un «atroz sentimentalismo» compuesto de «ira, miedo, resentimiento y autocompasión» y estaban entregadas a «las emociones de rebaño» en un contexto en el que la fe y el instinto habían derrotado al debate y a la crítica, la contrafigura de estos grupos eran los líderes de los regímenes totalitarios. Para Burleigh, éstos eran «mesías demagógicos, brutales, manipuladores» que, lejos de ser ingenuos, «conocían las técnicas de manipulación que necesitaban para infundir fe a las masas y sabían los efectos que causaban los actos multitudinarios, banderas, cantos, símbolos y colores»⁶⁶.

Ciertamente, rescatar en exceso las teorías decimonónicas de la psicología de las masas lleva implícitos algunos peligros para la propia

⁶³ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, especialmente el cap. 6.

⁶⁴ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

solidez del concepto de religión política. En su crítica al trabajo de Burleigh, Geoff Eley destacaba justamente esta cuestión. Al proporcionar poco más que una versión reformulada de la antigua teoría de la sociedad de masas —perspectiva cuyas falacias habrían sido superadas hace ya bastante tiempo—, Eley se preguntaba qué utilidad podía conllevar la perspectiva de la religión política para el análisis actual del régimen nazi⁶⁷. Si el uso de esta noción servía para interpretar la Alemania de los años veinte como un contexto de colapso moral y como una sociedad desarticulada en la que las masas fueron especialmente susceptibles de dejarse manipular por un mundo de fantasía y de políticas basadas en la fe, entonces el término diría muy poco sobre la naturaleza del régimen nazi. Resolver la cuestión del apoyo masivo a estos sistemas totalitarios como un simple encandilamiento a través de manipulación, propaganda y mundos de fantasía resultaría no sólo de un simplismo más que evidente, sino también falso⁶⁸.

Por razonables que puedan parecer los argumentos lanzados contra Burleigh por sus críticos, hay que saber diferenciar entre la definición asumida por el historiador británico y el uso que ha realizado de ella en sus trabajos sobre el Tercer Reich del valor que en sí misma tiene su herramienta conceptual. La crítica de Eley nos mete de lleno en la segunda pregunta que se planteaba al inicio a raíz de los comentarios de Evans: ¿cuál es el alcance de la religión política como clave analítica?

Límites y alcances del concepto de religión política

Para responder al interrogante planteado, comencemos por la disyuntiva que parecía presentarse en Evans —¿herramienta descriptiva

⁶⁷ ELEY, G.: «Hitler's Silent Majority? Conformity and Resistance Under the Third Reich (Part one)», *Michigan Quarterly Review*, XLII/2 (2003), p. 419. También Eatwell señala que este tipo de aplicación de la tesis de la religión política se relaciona con las teorías de la sociedad de masas. EATWELL, R.: «Reflections on Fascism and Religion...», *op. cit.*, pp. 160-161.

⁶⁸ Se pueden ver a este respecto los trabajos de historia local, por ejemplo, KOSHAR, R.: *Social Life, Local Politics and Nazism: Marburg, 1880-1935*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1986. También FRITZSCHE, P.: *German into Nazis*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

o herramienta analítica? ⁶⁹—, para pasar a continuación a los planteamientos de Eley —¿en qué nos ayuda la religión política para el entendimiento del apoyo a los regímenes políticos totalitarios?—.

Con respecto a la alusión de que la religión política proporciona exclusivamente datos descriptivos sobre el estilo de los regímenes políticos, se podría argumentar si no habría en esta observación una cierta confusión entre el enfoque de la estética de la política y el de la religión política. Contestando a una crítica de Claudio Fogu en su reseña de *Il culto del littorio*, Gentile insistía en que el problema por él estudiado, la sacralización de la política, era sustancialmente distinto al de la estética, ya fuera éste desarrollado a través de los nuevos enfoques culturalistas, como en el caso de Simonetta Falasca-Zamponi ⁷⁰, o utilizando el concepto clásico de «nueva política» de Mosse ⁷¹. A pesar de que tanto en un caso como en otro el interés principal recaería en el análisis de los mitos, símbolos y ritos de los modernos regímenes totalitarios, en los enfoques de la estética de la política se correría el riesgo de sobredimensionar el aspecto estilístico y simbólico en detrimento de las matrices y motivaciones subyacentes cuya naturaleza es esencialmente política ⁷². El concepto de religión política y su utilización se alejarían, por tanto, de afirmaciones propias de los trabajos culturales sobre la estética como la postulada, por ejemplo, por Ulrich Schmid al contraponer ideología y estilo y al concluir que el fascismo habría sido, exclusivamente, lo que nos permite deducir su dimensión representativa. Forma y contenido no estarían separados, sino unidos en el espectáculo fascista como única esencia de aquellos fenómenos políticos ⁷³. La respuesta de Gentile a esta absolutización de lo simbólico ha sido clara: la noción por él utilizada

⁶⁹ En un mismo sentido, STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 379.

⁷⁰ FALASCA-ZAMPONI, S.: *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, The University of California Press, 1997.

⁷¹ La reseña de Claudio Fogu está en la revista *Modernism/Modernity*, 1/3 (1994), citado en GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, pp. 357-358. Para su distancia del problema de la estética se pueden ver las mismas páginas y GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 19.

⁷² GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 358. GENTILE, E.: *La religión fascista...*, *op. cit.*, p. 299. También hay una advertencia similar en la introducción de VONDUNG, K.: *Magie und Manipulation...*, *op. cit.*

⁷³ SCHMID, U.: «Style versus Ideology: Towards a Conceptualisation of Fascist Aesthetics», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

no se refiere únicamente a un sistema de creencias, de ritos o de símbolos. Se refiere, también, a otros aspectos fundamentales del experimento totalitario, como la conquista de la sociedad, la revolución antropológica, la formación de un nuevo tipo de ser humano e incluso la ambición de construir una nueva civilización⁷⁴. De hecho, en el binomio «religión política» sería el término *política* el que predominaría en la realidad y, por tanto, el que debería predominar, también, en el análisis historiográfico y teórico⁷⁵. En cualquier caso, independientemente de que se esté de acuerdo con el énfasis de Gentile en las matrices eminentemente políticas que generan las dimensiones religiosas de los fenómenos políticos, hay que tener cuidado en no perder de vista el interés y la riqueza analíticos que se desprenden de la relación inversa (las matrices religiosas conformando realidades políticas que no por ello tienen que dejar de ser seculares e independientes)⁷⁶ o en minusvalorar el otro componente del binomio, esto es, el de *religión*.

Retomando la segunda cuestión que se avanzaba anteriormente, una de las espinas dorsales de la tesis de la religión política ha sido su intención de arrojar luz sobre el apoyo popular prestado a ciertos regímenes políticos y sobre el atractivo que éstos ejercieron entre las masas. ¿Manipulación o convicción? sería entonces una de las dicotomías que se establecerían. Vinculada a ella, otra posible pregunta de extremos: ¿merece la pena analizar las ideologías totalitarias tratando de captar sus coherencias y continuidades con la cultura occidental en la que emergieron como hipótesis para explicar su atractivo o pueden ser legítimamente reducidas a meras aberraciones históricas que ensombrecieron la historia europea de los últimos siglos?

⁷⁴ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 329. Algunos comentaristas de la obra de Gentile también han apuntado esta cuestión. Véanse LUZZATO, S.: «The Political Culture of Fascist Italy», en *Contemporary European History*, 8, 2 (1999), p. 323 y MORO, R.: «Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile», en *Storia Contemporanea*, XXVI, 2 (1995).

⁷⁵ GENTILE, E.: «La sacralización de la política y el fascismo», en TUSELL, J.; GENTILE, E., y DI FEBBO, G.: *Fascismo y franquismo cara a cara*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 68. También GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections...», *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶ Un ejemplo muy interesante es VONDUNG, K.: *The Apocalypse in Germany*, Columbia, The University of Missouri Press, 2000 (original en alemán de 1988). También BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326.

Comenzando con la primera pregunta —¿manipulación o convicción?—, Vondung apuntó refiriéndose al nazismo que una crítica común a la tesis de la religión política era considerarla poco útil al reducir sus críticos los rasgos religiosos del nazismo a simple propaganda de carácter instrumental. Para Vondung, si bien fue cierto que las ceremonias, los rituales, las fiestas o los símbolos nazis tuvieron una intención y un efecto propagandísticos en las masas, esto no significaba que estas formas no hubieran sido también expresiones simbólicas de algo que, en profundidad, respondía a una fe sincera por parte de sus constructores⁷⁷. Para el caso del fascismo, Gentile argumentó en *Il culto del littorio* que el culto fascista no podía reducirse a un problema de propaganda. Aunque sería difícil averiguar la sinceridad de dicho culto y no se podría obviar que toda liturgia tiene una dimensión espectacular como forma de crear emociones entre los participantes, el recurso al lenguaje irracional del mito y del símbolo formó parte de la aproximación intuitiva de los fascistas hacia la política y las masas. Asumiendo más de cerca de lo que parece las tesis funcionalistas de la religión y situándose muy próximo a la postura de Mosse, Gentile señalaba que los líderes fascistas no fueron simples demagogos expertos en el arte de manipular; fueron individuos que surgieron de la experiencia radical de la guerra y que difundieron mensajes que respondieron a las demandas de una sociedad en crisis, tanto por reelaborar determinadas corrientes de la cultura de su sociedad como por su capacidad para satisfacer necesidades que, en última instancia, parecerían innatas en el ser humano⁷⁸. El resultado que habría logrado la religión política era establecido nuevamente en términos funcionalistas: su capacidad de ejercer una función integradora a través de la conversión del partido, Estado o cualquier otra forma organizativa o institucional en un sistema de creencias religiosas⁷⁹.

⁷⁷ VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept...», *op. cit.*, pp. 88-91. En un sentido similar, BÄRSCH, C. E.: *Die Politische Religion des Nationalsozialismus: die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Múnich, W. Fink, 2002.

⁷⁸ Se puede señalar en esta idea de Gentile de que el ser humano tendría unas necesidades religiosas básicas una cierta reelaboración de la idea del *homo religiosus*. Algo similar en GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters?...», *op. cit.*, pp. 305-306.

⁷⁹ GENTILE, E.: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 294 y 296.

La postura de Burleigh a este respecto ha sido, nuevamente, diferente. Al concluir su historia del Tercer Reich, el autor postulaba que la historia del Estado nazi nos recordaba lo que podía suceder cuando gente desesperada recurre a la política de la fe suministrada por un pseudomesías cuyo mundo imaginario habría sido una parodia repugnante del mundo mítico de Wagner. Si sus dirigentes encarnaron la negación de todo lo que es digno en el ser humano, sus seguidores —esas masas en crisis empapadas de etnosentimentalismo narcisista— se rebajaron y deshonraron⁸⁰. La pregunta que podría formularse entonces es la de por qué estudiar un régimen que se reduce a una terrorífica locura colectiva y, lo que es más importante para nuestro tema, por qué emplear un concepto como el de religión política para un sistema político cuyo única expresión fue la demagogia, la propaganda y la manipulación.

Salvo en la postura de Burleigh, la utilización que han realizado otros autores de la noción que nos ocupa parece ahondar en la estructura interna de los regímenes a los que se aplica, en ciertas dimensiones de sus procesos de legitimación en el poder y en el atractivo potencial que pudieron ejercer en contextos de crisis social. Para estas cuestiones, podemos convenir en la utilidad que tiene el término. Otra cosa es, como ha señalado Blinkhorn, que el estudio de la religión política nos ofrezca realmente datos sobre el apoyo masivo o sobre la participación real de las masas en los nuevos sistemas políticos. En este sentido, el adjetivo *potencial* resulta fundamental. Para llegar a captar con exactitud los índices de aceptación e involucración de los individuos en cualquier régimen político, cabe dar la razón a Richard Steigmann-Gall cuando apunta que se hace necesario recurrir a los pormenorizados trabajos de historia social para descubrir empíricamente quiénes sustentaron el voto y quiénes protagonizaron el apoyo⁸¹. A este respecto, como han argumentado diversos críticos del concepto, nos podríamos preguntar si esta perspectiva es capaz de vislumbrar un apoyo popular que vaya más allá de los previamente convencidos o de los miembros y líderes de los partidos⁸². Tal vez

⁸⁰ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, *op. cit.*, pp. 1378-1379.

⁸¹ STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 380.

⁸² *Ibid.* BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes...», *op. cit.*, pp. 517-519. También se puede ver la reseña a *Il culto del littorio* de Mabel Berezin, donde la autora apunta que uno de los problemas básicos del concepto de religión

debamos entonces ser más modestos con los alcances que esta idea contiene como herramienta analítica y reconocer las cuestiones en las que verdaderamente incide. En este sentido, puede que uno de sus logros principales sea ahondar en el análisis de ciertos mecanismos del poder: los procesos de legitimación simbólica de algunos de los regímenes dictatoriales del último siglo y la posibilidad de interpretarlos tratando de entender su lógica y coherencia internas. Lejos de constituir la panacea con la que explicar la totalidad de estos sistemas políticos, la religión política, con sus límites y con sus virtudes, abre campos de investigación y ofrece perspectivas nuevas para llegar a captar determinados aspectos fundamentales todavía mal explorados.

Dos cuestiones implícitas en la tesis de la religión política

A pesar de que, como se ha visto hasta ahora, la tesis de la religión política no es unitaria y de que los distintos autores que la utilizan han subrayado o acentuado en sus estudios diferentes puntos, hay toda una serie de cuestiones que se desprenden de la utilización del concepto. La intención de las páginas que siguen es señalar brevemente dos asunciones que conlleva la noción de religión política y su vinculación con el término de totalitarismo.

Religión política, secularización y religiones tradicionales

Como se vio a raíz de las definiciones de religión y de religión política, una primera cuestión relacionada con esta última sería la concepción implícita que su utilización conlleva sobre el proceso de secularización. Uno de los primeros en exponerlo con detalle vinculándolo

política como interpretación del fascismo es la confusión de la representación del poder con la realidad del poder. BEREZIN, M., en *Journal of Modern Italian Studies*, 1/3 (1996), pp. 470-472. Citado en GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 348. También BEREZIN, M.: *Making the Fascist Self: The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca, Cornell University Press, 1997. Por su parte, Marina Cattaruzza, defensora del concepto, señala que los estudios de la religión política sufren una especie de «enfermedad hegeliana» por la que no se consigue ahondar realmente en la interacción entre el plano «oficial» y las «masas litúrgicas». CATTARUZZA, M.: «Introduction», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 12.

de forma clara con el tema que nos ocupa fue Jean-Pierre Sironneau, el cual analizó los nuevos credos políticos del mundo moderno como resultado del recurso a nuevas formas de trascendencia en la ocupación del vacío dejado por las religiones tradicionales. Aunque la tesis de Sironneau no era especialmente original, la importancia de *Sécularisation et religions politiques* residía en que establecía de forma específica una perspectiva sobre el tema retomada por los autores posteriores de la religión política⁸³. Dicho de forma esquemática, la idea sería la siguiente: lo que habría ocurrido en el mundo occidental de los últimos dos siglos no habría sido la completa desaparición de toda forma de religiosidad y el triunfo de la razón instrumental, sino una constante metamorfosis de lo sagrado por la que éste se habría manifestado en múltiples esferas de la actividad humana, una de ellas la política. A pesar de que este proceso de reencantamiento del mundo moderno habría sido más o menos constante, mostraría su cara más virulenta y radical en los momentos de crisis y efervescencia social, como fue el caso de la primera posguerra mundial⁸⁴.

A pesar de que caben pocas objeciones a la interpretación que se acaba de exponer, hay que tener cuidado con abrir en exceso lo que puede entenderse por presencia multiforme de lo sagrado en las sociedades modernas secularizadas, pues se corre el riesgo de banalizar el propio concepto de religión y de diluir, consecuentemente, el valor heurístico de la religión política. Un ejemplo de esto serían las

⁸³ SIRONNEAU, J. P.: *Sécularisation et Religions Politiques...*, op. cit. Mona Ozouf habló de transferencia de sacralidad para explicar la sacralización de la Revolución Francesa, algo apuntado ya a principios de siglo por Durkheim o Mathiez. OZOUF, M.: *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa...*, op. cit. MATHIEZ, A.: *Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, Ginebra, Slatkine-Megariotis Reprints, 1977 (original de 1904). Una crítica a la idea de la «transferencia de sacralidad» se puede ver en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», op. cit., p. 326.

⁸⁴ Esto se sitúa en la línea de la sociología de la religión moderna y en su renovación del concepto de secularización. HAMMOND, P. E. (ed.): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, The University of California Press, 1985, es una buena introducción al tema en la que participan algunos de los autores del debate sobre religión civil americana. Para una perspectiva general sobre esta cuestión véase también DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S., y VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994. Esta asunción de la secularización está en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 20 y ss. Un recorrido histórico sobre la imbricación de la política y la religión en el mundo moderno que llega hasta la Primera Guerra Mundial está en BURLEIGH, M.: *Poder terrenal...*, op. cit.

alusiones que hace Burleigh sobre la secularización al escribir enunciados como el que sigue: «muchos regímenes usurparon, más o menos conscientemente, formas religiosas, algo en gran parte tan inofensivo como la frecuente transferencia del sentimiento religioso al arte, la caza del zorro o un club de fútbol. En una época secularizada, la emoción religiosa se ha dispersado en varios compartimentos, uno de los cuales es la propia religión, que se convierte en una cuestión privada a la par con opciones de estilos de vida como el vegetarianismo o hacer punto»⁸⁵. Evidentemente, si se parte de una idea tan imprecisa de lo que puede llegar a ser transferencia de la religión en el mundo secular —idea en la que se incluyen tanto el fútbol como la caza del zorro o la religión política— difícilmente esta última podrá considerarse como algo más que una palabra mágica en la que todo cabe o como una forma legítima de religión que vaya más allá de la simple metáfora. Sólo cabe reiterar entonces lo que ya se apuntó anteriormente: la definición cuidadosa de religión es una tarea primera y fundamental para la legitimidad y utilidad analítica del concepto que aquí se estudia.

Más compleja y polémica resulta, en cambio, la relación de la religión política con las religiones históricas propias de las sociedades en las que ésta se desarrolla. La pregunta podría ser entonces la siguiente: ¿considerar la existencia de formas de religión política y utilizarlas como clave de análisis supone negar todo tipo de influencia o de relación mutua con las religiones tradicionales? Ciertamente, no. En su ensayo teórico *Le religioni della politica*, Gentile apuntaba, precisamente, tres características de la sacralización de la política en función de su relación con las religiones tradicionales. Así, las religiones políticas podrían resultar, en mayor o menor medida, *miméticas* al utilizar (de manera generalmente inconsciente) los modelos religiosos previos para elaborar tanto sus sistemas de mitos y creencias como la definición de su dogma y la estructura de su liturgia; *sincréticas*, porque de una forma u otra integrarían en ellas tradiciones, mitos y rituales de las religiones históricas para transformarlos y adaptarlos a su credo particular, y *efímeras*, en tanto que la casi totalidad de los casos históricos de religión de la política habrían demostrado que su surgimiento y su vivo mantenimiento están vinculados a momentos efer-

⁸⁵ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, op. cit., p. 454.

vescentes propiciados por alguna situación de crisis o de revolución social⁸⁶.

En realidad, la asunción de que las matrices de la cultura cristiana han ejercido un poderoso influjo sobre las religiones políticas, tanto en sentido mimético como sincrético, es casi un lugar común que casi nadie familiarizado con el tema se atrevería a cuestionar. Koenker lo expuso claramente en su análisis teórico sobre las religiones políticas hace casi cuarenta años⁸⁷. También Vondung, quien desde su *Magie und Manipulation* ha resaltado continuamente en sus trabajos la influencia de los esquemas cristianos sobre la religión política del nazismo⁸⁸. La cuestión, entonces, no es tanto la diferencia radical con respecto a las religiones tradicionales y la completa originalidad o novedad de las religiones políticas como forma de subrayar su especificidad, como el hecho de señalar que, aun reformulando arquetipos cristianos y emergiendo en sociedades profundamente marcadas por esta cultura religiosa, la sacralización de la política da lugar a formas autónomas de religión. En última instancia, la clave residiría en las lealtades últimas y en los principios sacralizados a los que se apunta, independiente de la coexistencia, hostilidad o influencia mutua que se establezca con la religión tradicional. En este sentido, no es lo mismo la deificación de la nación o del partido y la configuración de un sistema de mitos y ritos a su alrededor, dando lugar a nuevos modelos de Estado y sociedad, que la referencia a un dios sobrenatural y el recurso a su institución eclesiástica a la hora de configurar nuevos regímenes políticos. Lo primero es religión política; lo segundo, politización de la religión, dos extremos contrapuestos de la longeva relación entre política y religión que, a través de sus cambios y metamorfosis, ha marcado el curso de la historia⁸⁹.

⁸⁶ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 210-211. También se puede ver BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, pp. 331-332.

⁸⁷ KOENKER, E.: *Secular Salvations...*, *op. cit.*, donde el autor presta especial atención a la reformulación en términos seculares de esquemas y elementos del cristianismo en las religiones políticas.

⁸⁸ Véase nota 77.

⁸⁹ Una contraposición teórica entre ambas, pesando más el estudio de la politización de la religión, se puede ver en LINZ, J. J.: «The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion...», *op. cit.* También MORO, R.: «Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politisation of Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

Una crítica sugerente a la tesis de la religión política en función de estas cuestiones es la que ha realizado Richard Steigmann-Gall. Partiendo del hecho de que resulta insustancial insistir en que el cristianismo está en declive en la era moderna, Steigmann-Gall señalaba que no existía evidencia para afirmar que la sociedad alemana hubiese experimentado la llamada muerte de dios durante las primeras décadas del siglo XX. El análisis de la dimensión religiosa del nazismo no podría estudiarse, entonces, a partir de su interpretación como una religión política, sino a través del estudio de su relación con las religiones previas existentes. Investigando las complejas relaciones del nazismo con el catolicismo y el protestantismo, este autor concluía que dada la continua y ambigua influencia que el cristianismo tuvo sobre el régimen nazi —una influencia mucho mayor de lo que la historiografía habría reconocido hasta el momento— el término de religión política resultaba inexacto. A cambio proponía el de «política religiosa», una noción que subrayaba el carácter político-secular del nazismo y su vinculación con las enseñanzas de las religiones establecidas⁹⁰.

Para terminar, se pueden plantear algunas objeciones al análisis de Steigmann-Gall que aluden a la amplitud y flexibilidad del concepto de religión política. El estudio de este autor sobre las concepciones nazis del cristianismo y su relación con él no sólo supondría un tema distinto e independiente con respecto a las interpretaciones de la religión política, sino que también resultaría perfectamente complementario y compatible con ellas. Claros ejemplos de esta compatibilidad entre la interpretación de movimientos o regímenes políticos como formas de religión y el reconocimiento en ellos de una fuerte presencia del cristianismo serían la Falange española y la Guardia de Hierro rumana, casos específicos de religiones políticas en las que el catolicismo y la Iglesia ortodoxa jugaron un papel fundamental, bien en su formación, bien en algún momento de su desarrollo⁹¹. Como se

⁹⁰ STEIGMANN-GALL, R.: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity...*, *op. cit.* Del mismo autor, «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.* También HARDTWIG, W.: «Political Religion in Modern Germany...», *op. cit.*

⁹¹ Esto lo apunta GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 361. Para la Guardia de Hierro véase IOANID, R.: «The Sacralised Politics of the Romanian Iron Guard», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Para Falange, véase BOX, Z.: «Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera», en *Historia del Presente*, 6 (2005). Aunque no hay en la histo-

apuntó anteriormente, es necesario insistir en que la religión política no implica en ningún caso incompatibilidad o rechazo absoluto de las religiones tradicionales. Su aplicación a casos históricos concretos y su utilización para el análisis de contextos específicos plagados de particularidades nos permitiría varias cosas importantes: alcanzar una gama amplia de matices, prevenirnos de su automático uso y evitar su conversión en un modelo cerrado y estático que, lejos de ayudarnos a investigar determinadas dimensiones de los sistemas políticos a los que se aplica, volvería a envolvernos en viejas homologaciones y tipologías cuestionadas y desechadas desde hace ya bastante tiempo.

Totalitarismo y religión política

En su historia del Tercer Reich, Michael Burleigh apuntaba que las teorías del totalitarismo raramente habían sido incompatibles con las de la religión política. Autores como Raymond Aron, Karl-Dietrich Bracher o Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski lo corroboraban al utilizar, casi indistintamente, las alusiones al carácter religioso de los regímenes que estudiaban y su condición totalitaria ⁹². Roger Griffin se mostraba de acuerdo con la observación de Burleigh argumentando que la explicación que habían realizado algunos de los autores del totalitarismo a través de su acentuación de las características cuasi religiosas de aquellos sistemas políticos era bastante parecida a las propuestas actuales de la religión política ⁹³. Por su parte, Gentile señalaba, pensando en el grupo de antifascistas de los años veinte encabezados por Amendola, que la caracterización del totalitarismo como religión política era tan antigua como el propio concepto, como se vio anteriormente a propósito de la genealogía del término. En

riografía española aportaciones de carácter teórico al tema de la religión política, algunos autores que han trabajado el fascismo español han incorporado esta noción, de una forma más o menos implícita, a sus análisis. Entre otros, se puede ver SAZ, I.: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, y GALLEGO, F.: «Ángeles con espadas. Algunas observaciones sobre la estrategia falangista. Entre la revolución de octubre y el triunfo del Frente Popular», en GALLEGO, F., y MORENTE, F. (eds.): *Fascismo en España*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, donde se tratan algunos aspectos de la estética fascista.

⁹² BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, p. 61.

⁹³ GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters?...», *op. cit.*, pp. 296 y 307.

cualquier caso, la cuestión principal no estriba en la simple utilización o no de conceptos académicos como herramientas interpretativas útiles para explicar determinadas realidades políticas, sino en los límites y alcances que aquellos que las utilizan reconocen en las claves a las que recurren. En este sentido, no es lo mismo la rapidez con la que Burleigh pasa sobre el tema al señalar que totalitarismo y religión política siguen siendo dos nociones complementarias para estudiar los diversos regímenes del siglo XX y al argumentar que las críticas que ha recibido el primero responden a prejuicios de la izquierda⁹⁴, que la medida con la que Gentile o Griffin los incluyen en sus enfoques. En el primer caso se corre el riesgo de recuperar conceptos con el fin de identificar regímenes distintos entre sí y de perder tanto la precisión analítica de los términos como la particularidad de los sistemas políticos a los que se aplican⁹⁵.

Evidentemente, la discusión sobre el término de totalitarismo y sobre su aplicabilidad al estudio de las dictaduras del siglo XX es un debate largo y complejo. Su condición de palabra-camaleón, como la caracterizó Enzo Traverso, y su utilización habitual con fines más polémicos que analíticos permiten preguntarse sobre su validez para descifrar los regímenes del pasado siglo europeo a través de una perspectiva tipológica cercana a abstracciones ideales⁹⁶. En cualquier caso, entrar en este debate no es nuestro objetivo. La intención es apuntar algunas líneas de unión entre el totalitarismo y la religión política a partir del uso que han hecho de ambos los diferentes autores⁹⁷. El interrogante principal que podría formularse es si los conceptos deben servir y ser utilizados para equiparar e igualar o para investigar casos concretos plagados de especificidades (independientemente de que puedan establecerse rasgos comunes entre regímenes, en mayor o menor medida, parecidos). Si la primera opción parece ser la de Burleigh, la segunda podría ser la de Gentile⁹⁸.

⁹⁴ BURLEIGH, M.: *Poder terrenal...*, *op. cit.*, p. 17. BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁵ Una crítica a este respecto está en STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 377.

⁹⁶ TRAVERSO, E.: *Le Totalitarisme...*, *op. cit.*

⁹⁷ Una perspectiva breve y general del tema, en MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*

⁹⁸ La equiparación de regímenes se puede ver explícitamente en BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, en su introducción «Un rapto excepcional del alma: nacionalsocialismo, religiones políticas y totalitarismo».

Ha sido Griffin quien ha propuesto denominar perspectiva *cluster* (algo así como enfoque racimo o enfoque constelación, se podría traducir) para denominar la utilización que Gentile hace de la tesis de la religión política y del totalitarismo. En primer lugar, hay que apuntar la advertencia que ha realizado el historiador italiano al señalar que el problema de la religión política no se refiere exclusivamente a los totalitarismos. Aunque los regímenes totalitarios del siglo XX fueron las máximas expresiones de los procesos de sacralización de la política, el término de religión política no se agotaría en ellos ⁹⁹. La afirmación contraria también sería cierta: los totalitarismos no suponen exclusivamente su constitución en formas de religión política. Un término y otro serían, por tanto, elementos independientes que, al formar parte de una constelación de conceptos y siempre que todos ellos vayan unidos entre sí, podrían adquirir valor definitorio para explicar determinados regímenes políticos de la Europa del siglo pasado ¹⁰⁰. Una vez que ya se ha expuesto la definición de religión política que ha ofrecido Gentile, merece la pena aludir a los distintos componentes que forman su idea de totalitarismo: partido revolucionario, monopolio del poder, religión política, conquista de la sociedad, revolución antropológica y ambiciones expansionistas ¹⁰¹. Tomados por separado, ninguno alcanzaría a definir la realidad de los sistemas políticos que pretenden estudiar. Unidos en una relación dialéctica y dinámica y aglutinados al modo de un racimo o constelación, el refuerzo mutuo que se establecería entre ellos proporcionaría una definición útil y analíticamente válida ¹⁰². En esta condición *cluster* residiría, en palabras de Griffin, el verdadero valor heurístico de la religión política como herramienta de análisis e investigación ¹⁰³. Por un lado, porque nos previene de las tentaciones de absolutizar o sobredimensionar cualquier concepto analítico: como ha repetido Gentile, la religión política no es la clave exclusiva para explicar los regímenes políticos que se pue-

⁹⁹ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁰ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 329.

¹⁰¹ La definición se puede ver, por ejemplo, en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 71 y ss. También GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 328.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 301.

den denominar totalitarios. Sería tan sólo una llave que nos permitiría entrar en una de las múltiples dimensiones de aquellos sistemas que merece la pena ser tenida en cuenta¹⁰⁴. Por otro, porque al situarla junto al resto de elementos del experimento totalitario fascista —como la ideología palingenésica o la lógica de la revolución antropológica— vacuna contra las interpretaciones simplistas que han visto en aquellos sistemas políticos del siglo XX nihilismos patológicos y aberraciones históricas cuya lógica interna no se podría explicar¹⁰⁵.

Al hilo de estas observaciones sobre el enfoque *cluster*, y para terminar, se pueden esbozar algunas conclusiones breves sobre la validez de las tesis de la religión política. En primer lugar, si se tienen en cuenta sus límites y alcances, así como las cuestiones sobre las que arroja y no arroja luz, el concepto se convierte en un instrumento de investigación extremadamente útil. Utilizado con mesura, el término, lejos de ser la última clave de análisis capaz de agotar el estudio de la realidad política, aparece como una herramienta muy pertinente para entender tanto determinados mecanismos del juego del poder como aspectos cruciales de la naturaleza política de ciertos regímenes políticos. En este sentido, si se tienen en cuenta sus propios límites, el enfoque de la religión política resulta lo suficientemente certero con respecto a las cuestiones sobre las que incide (principalmente, como se dijo anteriormente, sobre los procesos de legitimación y de construcción simbólica de los sistemas políticos), a la par que lo suficientemente elástico como para poder complementarse con otro tipo de análisis que ofrezcan una visión amplia y compleja de las realidades que se estudian. En segundo lugar, si se huye de toda posible conversión de la religión política en un modelo estático y se investiga para cada caso concreto su origen, desarrollo y resultados, ésta aparece como un utensilio analítico flexible y fértil. La continua matización a la que empieza a someterse, la diferente conceptualización que realizan sus autores y el cada vez más amplio repertorio de contextos históricos a los que se aplica (desde Corea del Norte hasta la extrema

¹⁰⁴ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections...», *op. cit.*, p. 34. También se puede ver esta postura en VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept...», *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁵ GRIFFIN, R.: «Cloister or Cluster? ...», *op. cit.*, p. 41. MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*, p. 209.

derecha norteamericana, la Cuba de Fidel o el fascismo británico) dan cuenta de ello, al mismo tiempo que corroboran su vitalidad y la necesidad de seguir profundizando en su elaboración, aplicación y perfeccionamiento. Por último, aunque se pueda concluir con Gentile en que el de religión política parece ser uno de esos términos condenados a no satisfacer nunca completamente a todos, también se puede recordar aquello que dijo Blinkhorn: que más allá de las críticas, reticencias, dudas o desacuerdos que pueda suscitar, estamos ante una noción que en tanto clave hermenéutica debe ser, cuanto menos, tomada en serio.

*Creer en Mussolini.
La proyección exterior
del fascismo italiano
(Argentina, 1930-1939)*

María Victoria Grillo *

Universidad de Buenos Aires
Instituto Dr. Emilio Ravignani

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar un cuadro general de las actividades fascistas italianas en Buenos Aires durante la década de 1930. El propósito de aquéllas era expandir el fascismo entre los emigrados mientras la situación política e institucional de Argentina fuera favorable para este objetivo.

Palabras clave: fascismo, emigrados italianos, Argentina.

Abstract: The objective of this article is to draw a general picture about the Italian fascist activities in Buenos Aires during the years 1930-1939, with the aim of expanding fascism ideology between Italian emigrants while the Argentine political and institutional situation allowed this project.

Keywords: fascism, Italian emigrants, Argentina.

En el presente trabajo se analizan las acciones desplegadas por el fascismo italiano en Buenos Aires desde el momento en que alcanzó el gobierno en Italia, instaló la dictadura y se encaminó hacia el imperio. Durante la década de 1920, las publicaciones antifascistas —*L'Italia del Popolo*, editado en Argentina, y *La Libertad*, en París—

* Programa de Estudios de Historia Europea Contemporánea. Proyecto UBACYT FI 061, 2004-2007. Dirigido por Luis Alberto Romero y Lilia Ana Bertoni. Agradezco al Instituto de Cultura Italiana la consulta de la Biblioteca Fascista, así como la colaboración de Laura Fasano.

advertían sobre la intención de Mussolini de enviar emisarios con la finalidad de «transformar a las embajadas y consulados en agencias del partido fascista»¹. Precisamente, desde *L'Italia del Popolo* se denunciaba el proyecto fascista para ganarse las instituciones de la colectividad en Córdoba, Mendoza, Santa Fe, Rosario, Bahía Blanca y Buenos Aires. Dado que estas ciudades tenían representación consular, estudiaremos las actividades desplegadas por los agentes diplomáticos del régimen fascista, el vínculo entre éstos y los *fasci* locales, sus conexiones con la política y la economía argentinas e italianas y las reacciones de las instituciones de la colectividad preexistentes ante esas intenciones.

En esta línea, nos detenemos en los procesos transcurridos en la ciudad de Buenos Aires entre 1930-1940, periodo propicio para esa empresa expansiva debido a que la situación político-institucional argentina era permeable a la difusión de ideologías fascistas. Además, es también a partir de 1930 cuando el edificio político institucional del régimen italiano estaba casi terminado, la maquinaria de fascistización se aceleraba y se delineaba la campaña para la conquista de Etiopía, un contexto en que se ordenó a los *fasci* del exterior intensificar la tarea iniciada en los años veinte con la finalidad de difundir la revolución fascista². En ese proyecto se incluyó a Argentina y, obviamente, a la ciudad de Buenos Aires³.

Del triunfo del fascismo al sueño imperial (1922-1935)

Hacia el fin de la Gran Guerra surgieron espontáneamente numerosos *fasci* entre los emigrados italianos —en 1921 había ocho millones en todo el mundo—, sobre todo alrededor de las asociaciones de

¹ *L'Italia del Popolo*, 12 de enero de 1926, p. 3.

² Sobre los *fascios* en el exterior, véanse SANTARELLI, E.: *I fasci italiani all'estero* (Note ed appunti), «Studi urbinati di storia filosofia letteratura», XLV, 1-2, Roma, 1971, pp. 113-124; FABIANO, D.: «I fasci italiani all'estero», en BEZZA, B. (ed.): *Gli italiani fuori d'Italia. Gli emigrati italiani nei movimenti operai dei paesi d'adozione*, Milán, Angeli, 1983, pp. 231-236; BERTHONA, J.: «Fascismo, antifascismo y las comunidades italianas en Brasil, Argentina y Uruguay: una perspectiva comparada», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 42 (1999), pp. 111-131.

³ FRANZINA, E., y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il fascismo e gli emigrati. La parabola dei Fasci italiani all'estero (1920-1943)*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

veteranos de guerra y en ocasiones impulsados por algunos intelectuales. Fue una «experiencia que facilitó el espacio para que posteriormente se ubicaran no pocos de los futuros cuadros del movimiento fascista exterior»⁴. En efecto, finalizados los tiempos de los gobiernos liberales italianos que admitían la integración de sus emigrados a la vida de los países receptores, el advenimiento del fascismo modificó esas políticas de cara a tener en cuenta el vínculo identidad-nacionalidad-patria.

Aunque los *fasci* en el exterior existían antes de la marcha sobre Roma⁵, durante la década de 1920 se enfrentaron a diversos obstáculos: la hostilidad de las asociaciones italianas preexistentes en los países receptores; la necesidad de convencer a sus connacionales de que ellos (los *fasci*) representaban la italianidad; la multiplicación⁶ sin control del gobierno italiano; la preocupación y las no pocas molestias que comenzaban a ocasionar en los países receptores, o los enfrentamientos entre los nuevos *fasci* y las organizaciones antifascistas locales, que quedaban fuera de la vigilancia del Partido⁷. Así, se generó la necesidad de crear una organización que atendiera estos problemas, y si bien la idea fue considerada en el programa fascista de 1921, no se incluyó en los estatutos del Partido; no obstante, a partir de 1923 se convirtió en una de las principales preocupaciones. En efecto, ¿era conveniente permitir ese desarrollo autónomo o había llegado el momento de responsabilizar a consulados y embajadas del control de los emigrados y *fasci* en el exterior? Por otra parte, ¿tole-

⁴ El primer *fascio* fuera de Italia fue el de Londres; le siguieron el de París y Berlín. En América el primero fue el de Nueva York. FABIANO, D.: «I fasci italiani...», *op. cit.*, pp. 223-224.

⁵ GENTILE, E.: «La política estera del PNF. Ideologia e organizzazione dei fasci italiani all'estero (1920-1930)», *Storia Contemporanea*, XXVI, 6 (1995), pp. 877-956.

⁶ El Gran Consejo funda en 1923 en el seno de la Secretaría General del Partido una Oficina Central para los *fasci* en el extranjero, subdividida en cinco secciones: América Septentrional, América Meridional, Asia, África y Europa. En esa ocasión se dijo que había 150 *fasci* más reagrupados en 26 delegaciones distribuidas en los continentes, entre las que se encontraba la de Argentina; cf. FABIANO, D.: «I fasci italiani...», *op. cit.*, p. 224.

⁷ GRILLO, M. V.: «El antifascismo italiano en Francia y Argentina: Reorganización política y prensa (1920-1930)», en BABOT, J. C. de, y GRILLO, M. V. (eds.): *Fascismo y antifascismo en Europa y Argentina*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2002, pp. 73-99.

rarían los gobiernos extranjeros la constitución por doquier de esas *Little Italies* ligadas al Partido Nacional Fascista?⁸

Luego de diez años de presiones, llegó el momento de robustecer la política exterior italiana a medida que se afianzaba la proyección internacional de Mussolini y adquirían popularidad las ideas fascistas. En ese sentido, el Duce manifestó la aspiración de formar las nuevas generaciones bajo el concepto de universalidad del fascismo⁹, razón fundamental para «aprovecharse políticamente de la masa de italianos existente en el extranjero, empleándola como medio de presión para afirmar el prestigio y la potencia de la nueva Italia fascista»¹⁰.

Mussolini creía que el fascismo era «universal en su espíritu e italiano en sus instituciones particulares»¹¹, por lo tanto consideraba de vital importancia controlar, defender y promover la italianidad. Esto condujo a que el tema de la emigración constituyera un problema político central para el gobierno nacional italiano, el cual decidió fascistizar la vía diplomática a partir de la resolución de Mussolini (1927) y colocar bajo competencia del Ministerio de Relaciones Exteriores la tutela de los italianos en el exterior para que impartiera las órdenes a los diplomáticos italianos en el extranjero. En consecuencia, entre 1928 y 1929 se crearon 70 nuevos consulados, se nombraron 120 cónsules fascistas y se dictó un nuevo estatuto para los *fasci* del exterior. En efecto, el estatuto estableció que esas organizaciones elegían la obediencia al Duce, pero debían acatar la ley del país que los hospedaba¹², y de esta forma se trataba de evitar conflictos con los poderes locales. Además, según el art. 6, el secretario del *fascio* —en

⁸ Se consideró crear un Estado Mayor de Inspectores que «serían consejeros de emigración [...] los tentáculos de la gran oficina de colocación de los italianos en el exterior». SULPIZI, F.: *Problema dell'emigrazione dopo la Rivoluzione Fascista*, Milán, Roma, Nápoles, Società Editrice Dante Alighieri, 1923, pp. 299-35. La propuesta construía una diplomacia paralela a la oficial, es decir, una diplomacia de partido. Razón que impulsó en 1923 el origen de la mencionada Secretaría General de los *fasci* en el exterior, que anuló a «La Lega Italiana» (1923), «L'Umanitaria» (1924) y «L'Opera Bonomelli» (1928); cfr. FABIANO, D.: «I fasci italiani...», *op. cit.*, p. 226.

⁹ FELICE, R. de: *Mussolini il duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Turín, Einaudi, 1974, p. 408.

¹⁰ ALBÓNICO, A.: «Emigración y política en la imagen de la Argentina en Italia, 1930-1955: las razones de una incomprensión», *Ciclos*, 28 (2004), p. 116.

¹¹ FERRERO, H.: *El Partido Nacional Fascista*, Buenos Aires, Publicaciones de Seminario de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1941, p. 204.

¹² MUSSOLINI, B.: *Statuto del Fasci Italiani all'Estero* (24 de enero de 1928), p. 209. Los enviados fueron Dinale y Giuriati.

realidad, una figura jurídicamente ambigua, casi inexistente— debía brindar asistencia a los connacionales y rendir cuentas a los representantes locales del Estado fascista (cónsul, cónsul general y vicecónsules). Así, el asistencialismo, por un lado, y la defensa de la italianidad, por otro, fueron los puntos de partida para el despliegue de las acciones fascistas encargadas de transmitir el mito de la Revolución italiana y se invitó a participar «a todos los italianos».

E. Gentile señala que durante la década de 1920, al fallar las expectativas expansionistas, Mussolini pensó en la disolución de los *fasci* en el exterior, acaso porque la política del gobierno debía contemplar la buena relación con otras administraciones y ello restringía la posibilidad del partido de propagar su ideología extramuros. Cabe destacar que estas preocupaciones y cruces entre Partido y gobierno formaban parte de las competencias y diferencias entre ambos, un tema ampliamente desarrollado en la historiografía sobre el fascismo. A su vez, ante la posibilidad del cierre de los *fasci* en el exterior, el gobierno italiano se vio obligado a confirmar que si esto ocurría no se comprometería la continuidad de otras instituciones vinculadas o no al fascismo.

Por esa razón se advierte que, a comienzos de la década de 1930, en los *fasci* en general, incluso en el de Buenos Aires, se llevó a cabo una serie de actividades dispuestas a encontrar nexos entre los *fasci* locales y la comunidad italiana. Con este fin se realizaron acciones de asistencia a los emigrados italianos a través del Dopolavoro y se fomentó la cultura y la educación de la madre patria en las escuelas italianas.

Asimismo, una ardua tarea de propaganda favoreció el crecimiento de la prensa netamente fascista, coadyuvada por medios de alcance masivos, como la radio y el cine. De igual modo, las actividades de los *fasci* se potenciaron en Argentina ante la esperanza de afianzar y expandir el fascismo en el contexto que abrió la Revolución del 6 de septiembre de 1930. Posteriormente se volvieron a intensificar las acciones de los *fasci* antes y durante el transcurso de la guerra de Etiopía. Hacia fines de la década de 1930, desde Alemania se tomaba la organización de los *fasci* italianos en el exterior como un modelo para la difusión del nazismo fuera de Alemania¹³.

¹³ Ya en el poder, el nacionalsocialismo impulsó la alineación de las comunidades alemanas de Argentina, Brasil, Chile y México. Con ese fin canalizaron las acciones a través de sus diplomáticos. La meta del jefe de la Organización para el Extranjero del Deutschlandsorganisation era penetrar las organizaciones principales, es decir, la Liga Chileno-Alemana (Deutsch-Chilenischer) y la Asociación Alemana de Argentina

Hacia la conquista de la colectividad. Buenos Aires, 1920-1930

En trabajos anteriores¹⁴ indicamos que la década de 1920 fue escenario de la disputa entre fascistas y antifascistas por el control de la colectividad italiana local y de sus instituciones. Ambos sectores reivindicaban respectivamente la «italianidad», agregándole el adjetivo correspondiente: italiano = fascista *versus* italiano = antifascista. En ambos casos los opositores eran denominados traidores a la patria.

En las fuentes consultadas advertimos que en el fascismo se convocó a participar en los *fasci* en el exterior a quienes manifestaran posiciones políticas e ideológicas diversas¹⁵, con la finalidad de contrarrestar expresiones agraviantes de algunos miembros del PNF. Así se buscaba mitigar el mesianismo de manifestaciones petulantes de hombres del régimen como Bastianini¹⁶, que tenían una jactancia con escasa vinculación con la realidad; en efecto, la pretensión de que los

(Deutscher Volksbund Argentinien). Las escuelas alemanas y las parroquias luteranas y católicas fueron el punto de partida más adecuado para extender el nacionalsocialismo. Véanse GAUDIG, O., y VEIT, P.: «El Partido Alemán Nacionalsocialista en Argentina, Brasil y Chile frente a las comunidades alemanas: 1933-1939», *EIAL* (1995); MÜLLER, J.: «El NSDAP en México: historia y percepciones, 1931-1940», *EIAL* (1995) (ambos en <http://www.tau.ac.il/cgi-bin/AT-eialsearch.cgi>). También a través de Falange Exterior se impulsaron varias publicaciones, algunas de ellas con estrechas relaciones con publicaciones argentinas de derecha como *Sol y Luna*. Para el tema de la política exterior de la España franquista, véanse DELGADO, L.: *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica, 1939-1953*, Madrid, CSIC, 1988, y SAZ CAMPOS, I.: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 268-308.

¹⁴ GRILLO, M. V.: «L'antifascisme dans la presse italienne en Argentina: le cas du journal *L'Italia del Popolo* (1922-1925)», en DEVOTO, F., y GONZÁLEZ BERNALDO, P. (eds.): *Émigration Politique. Une perspective comparative. Italiens et Espagnols en Argentine*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 123-147.

¹⁵ GENTILE, E.: «Emigración e italianidad en Argentina en los mitos de potencia del nacionalismo y del fascismo (1900-1930)», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 2 (1986), p. 174.

¹⁶ G. Bastianini, ex escuadrilla de Perugia, fue uno de los ocho que decidieron la marcha sobre Roma. En 1922 formó parte del Gran Consejo del Fascismo y fue secretario de los *fasci* italianos en el exterior durante 1923-1926. Fue embajador en Londres desde 1939. «Hicimos preceder la fascistización de las colectividades», expresión manifestada en el Congreso de los *fasci italiani all'estero*, que tuvo lugar en Roma el 30 y 31 de octubre de 1925.

fasci locales se constituyeran en los «únicos intérpretes legítimos de la madre patria» originaba desacuerdos entre las directivas italianas y las interpretaciones y correspondientes acciones de los *fasci* locales, que se añadían a las desavenencias con los emigrados radicados en Argentina antes de los años veinte, caracterizados por su heterogeneidad ideológica (mazzinianos, masónicos, garibaldinos, socialistas y anarquistas, sumado a las acciones organizativas de las primeras agrupaciones antifascistas). Frente a esta situación, ¿en qué consistía la italianidad para los fascistas?

Mussolini consideraba —según los informes de sus enviados— que los emigrados a Argentina estaban perdidos para el Estado italiano, razón que impulsó a que las primeras actividades oficiales de los *fasci* en Argentina apuntaran a rescatar los vínculos espirituales, étnicos y afectivos de aquéllos con la Madre Patria. El catecismo fascista anunciaba que una nueva religión política imperaba en Italia y buscaba expandirse en el mundo a través de los emigrados, y éstos debían comportarse como apóstoles y misionarios de la italianidad. En virtud de ello, difundir y adherirse a la doctrina implicaba la identificación entre italianidad y fascismo¹⁷.

Los primeros *fasci* de Argentina nacieron poco antes de la marcha sobre Roma¹⁸. Con el fascismo en el poder, llegó O. Dinale¹⁹ —comisionado para la constitución de los *fasci* en el exterior— e informó sobre la situación complicada del *fascio* de Buenos Aires, que «debió ser reorganizado en dos oportunidades a fin de librarse de los elementos indeseables»²⁰. Posteriormente (febrero-marzo de 1924) llegó Giovanni Giurati²¹ para tantear la situación en Latinoamérica a fin de efectuar «negocios», aunque dedicó su preocupación al espinoso

¹⁷ E. GENTILE, E.: «La política estera...», *op. cit.*

¹⁸ *L'Italia del Popolo*, 29 de mayo de 1923.

¹⁹ Ottavio Dinale, ex socialista y delegado del PNF italiano para Sudamérica. Fundó la sección del PNFI en Buenos Aires (1 de mayo de 1923) y auspició la edición de *Il Littore* en Buenos Aires (1923).

²⁰ NEWTON, R.: «El fascismo y la colectividad italiana en la Argentina (1922-1945)», *Ciclos*, V (1995), p. 370.

²¹ G. Giurati fue uno de los fundadores de la Liga Italiana en 1920, una de las instituciones desplazadas por la creación de los *Fasci all'Estero*. Según E. Gentile, la misión de Giurati era evaluar la situación de los países sudamericanos para observar hacia dónde convenía orientar la emigración, y esa elección se fundaba más bien sobre la cuestión de la italianidad que sobre la consideración de las eventuales ventajas económicas.

tema de la italianidad y la emigración²². Sus conclusiones sobre las posibilidades de difusión del fascismo en Buenos Aires no fueron auspiciosas, a pesar de que desde 1923 el *fascio* local era el más importante en América Latina y oficiaba como sede de las delegaciones latinoamericanas con la misión de controlar la actividad de los nuevos *fasci* y favorecer otras fundaciones en la región. El pesimismo de Giuriati se debía a diversos motivos: los posibles conflictos entre las actividades políticas estrictamente fascistas y las leyes del Estado receptor, razón comprensible en el marco de las buenas relaciones económicas y diplomáticas entre el gobierno italiano y los del periodo del Partido Radical argentino²³; las acciones que desde el comunismo y el socialismo pudieran desplegar para contrarrestar el establecimiento de los *fasci*²⁴; la vulnerabilidad de los representantes locales de los *fasci*; el arribismo político, la ineficacia y torpeza en el desempeño de sus funciones; y, en fin, el rechazo a Mussolini de los sectores de la elite italo-argentina, vinculados en algunos casos a la masonería a través de hombres de negocios, propietarios y periodistas ligados a los *fuorusciti* anti-Mussolini que aparecieron en Argentina hacia fines de la década de 1920²⁵. La fragilidad del asentamiento fascista en Argentina impulsó, a instancias de Dinale, la creación en 1923 del Partido Nacional Fascista Italiano, sección Buenos Aires. Estaba integrado por emigrados, pero no llegó a superar, incluyendo las filiales del resto del país, los quinientos adherentes en el momento de máxima expansión (1927)²⁶.

²² Las actividades de Giuriati, en *L'Italia del Popolo*: «La verità in torno alla Crociera Italiana. Non e' commerciale ne' artistica ma e' fascista», 4 y 5 de mayo de 1924.

²³ Gobiernos de H. Irigoyen (1916-1922 y 1928-1930) y M. T. de Alvear (1922-1928). La segunda generación de emigrados que deseaba argentinizarse se aproximaba más a la Unión Cívica Radical que al Partido Socialista. Asimismo, las buenas relaciones diplomáticas durante los años veinte permitieron transformar las representaciones diplomáticas en embajadas (1922-1924).

²⁴ Las relaciones entre el Partido Socialista argentino y el italiano no fueron estrechas; por el contrario, los socialistas argentinos estaban menos radicalizados que sus pares italianos.

²⁵ Véase NEWTON, R.: «¿Patria? ¿Cuál patria? Italo-argentinos y germano-argentinos en la era de la Renovación Nacional fascista, 1922-1945», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 22 (1992), p. 409.

²⁶ Para que oficiara de nexo entre la comunidad italiana local y la Italia fascista; cfr. NAVARRO GERASSI, M.: *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1938, pp. 95-96; DOLKARDT, R. H.: «La derecha durante la Década Infame (1930-1943)», en MCGEE DEUTSCH, S. (comp.): *The Argentine Right*, Washington, Delawa-

En Buenos Aires, el protagonismo de Vittorio Valdani²⁷, hombre de poder económico y proyecciones políticas, vinculado a grandes industriales y comerciantes italo-argentinos, influyó para que le comisionaran la reorganización del *fascio* y la delegación del PNF ante todos los *fasci* argentinos entre 1925 y 1928²⁸. La designación de Valdani despertó la susceptibilidad de *L'Italia del Popolo*, empeñada en frenar su febril actividad: «Aquí el Fascio no existe. Existe un apóstol del fascismo [...], existe el Comendador Valdani»²⁹. A pesar del debut vacilante, el fascismo local se empeñó en cooptar las instituciones italianas, como denunciaban con alarma los antifascistas³⁰.

La década de 1920 fue para la colectividad italiana de Buenos Aires una etapa en la que el programa de actividades fascistas y antifascistas constituía un espectáculo al que muchos italianos dejaron de asistir, pues ante esa representación la respuesta fue la indiferencia.

A su vez, el periodismo en idioma italiano (de larga trayectoria) en los países de emigración fue vital para la difusión y expansión del fascismo, ya que publicaba sus éxitos, litigaba con la oposición y coliga-

re, 1993, pp. 90-93. Todas estas acciones dieron como resultado que para 1925 ya se hubieran organizado nuevos *fasci* en estas cinco últimas ciudades y también en Mar del Plata. Había filiales en Bahía Blanca, San Juan, Junín, Córdoba, La Plata, Mendoza, Rosario y Santa Fe.

²⁷ Delegado de los *Fasci all'Estero*; solía financiar eventos culturales de personas ligadas al *fascio* local; integró el Consejo directivo de la Sociedad Italiana de Beneficencia en Buenos Aires. Fue quizás el empresario más comprometido con el régimen fascista.

²⁸ El presidente del *fascio* capitalino fue el Dr. Caballero Oficial Eugenio Verzellino y miembros del Directorio eran Pio Castellani (secretario), Camillo Menni (vice-secretario), Saule D. Viano (tesorero), Luigi Lenzi, Filippo Gottheil de Luca, Alessandro Ferro, Gaetano Perrone, Camillo Ferraro. FERRERO, H.: *El Partido Nacional Fascista...*, op. cit.

²⁹ *L'Italia del Popolo*, 14 de enero de 1926. Los socialistas argentinos solicitaron en la Cámara de Diputados la interpelación a los ministros del Interior y de Relaciones Exteriores por acontecimientos de violencia ocurridos contra militantes antifascistas en Mendoza y por las buenas relaciones que mantenía el ministro de Relaciones Exteriores con Mussolini y Primo de Rivera. GRILLO, M. V.: «Alternativas posibles de la organización del antifascismo italiano en la Argentina», *Anuarios IEHS*, 19, Universidad Nacional del Centro, Tandil.

³⁰ *L'Italia del Popolo*, 7 de marzo de 1926. Se alude a instituciones como una asociación de escuelas primarias que habían adoptado las reformas educativas de Giovanni Gentile y que recibían subsidios enviados desde Roma, la Riffa, la Cámara Italiana de Comercio, el Patronato Italiano, el Círculo Italiano, la Dante Alighieri, etc.

ba a los italianos con su lengua materna³¹. La prensa fascista intentaba contrarrestar a la de los antifascistas, quienes advertían sobre la ecuación: fascismo = violencia = cachiporra = muerte. Con la finalidad de bloquear esa retórica, desde la Secretaría de los Fasci all'Estero se editó *Il Legionario* y en Argentina nació *Il Littore*. Todas las publicaciones (fascistas o antifascistas) aspiraban a la participación de la colectividad en actividades diversas (*picnics*, bailes, rifas) con el fin de recaudar dinero en épocas electorales, ocasión en que se renovaban las autoridades de las instituciones italianas locales; en estas tareas los antifascistas lograron más éxitos que sus opositores. Esta situación impulsó a las autoridades locales italianas a dar un giro importante a comienzos de la década de 1930, y para revertirla se construyó un puente afín con sus propósitos de divulgación: se fundó el periódico fascista *Il Mattino d'Italia*.

Il Mattino d'Italia. La voz de la Patria que en el exterior no hace política sino italianidad³²

V. Valdani impulsó desde 1929 la creación del periódico que finalmente vio la luz en 1930³³. *Il Mattino d'Italia*, con sede en Buenos Aires, contaba con una oficina jurídica para consultas de la colectividad y una bolsa de trabajo³⁴. El primer director del periódico fue Mario Appelius, a quien luego sucederían Michele y Mario Intaglietta. En su consejo provisorio de administración figuraban Valdani, Stefano Gras y Dionisio Armari³⁵.

³¹ La relación de periódicos en el exterior, en FABIANO, D.: «I fasci italiani all'estero...», *op. cit.*, pp. 226-227.

³² El subtítulo es un compacto de las dos modalidades con las que se presentaba alternativamente el periódico.

³³ NEWTON, R.: «El fascismo y la colectividad...», *op. cit.*, p. 389. Valdani invirtió 700.000 dólares para concretar el proyecto.

³⁴ *Il Mattino d'Italia*, 7 de julio de 1930 y 1 de diciembre de 1930. El diario se distribuía en la capital y provincias, así como en España, América del Norte y del Sur. Todas las oficinas estaban abiertas al público. La suscripción contemplaba tres categorías: sostenedores del diario que pagaban un abono de 50 dólares por año; 25 dólares por año en la capital y 28 dólares por año en provincias y 30 dólares en España y América del Norte y del Sur, y suscripción semestral por 10 dólares.

³⁵ *Il Mattino d'Italia*, 9 de julio de 1930.

En la presentación del periódico se alegó que cumpliría el anhelo de la colectividad de Buenos Aires de contar con un medio «verdaderamente italiano». De ese modo se descalificaba a la prensa que, como la *Patria degli Italiani* y el *Giornale d'Italia*, mantuvo posiciones ambiguas ante el fascismo y, en consecuencia, no representaba la verdadera italianidad. *Il Mattino* afirmaba, contradictoriamente, que no hacía política ni argentina ni italiana, pero por otra parte reclamaba el derecho y el deber de tener un programa claramente político:

«1) [Mantener] la celosa, constante y extrema defensa de todo lo italiano que existe en la Argentina [...] de todo lo que Italia hace y quiere o también ambiciona y desea; de todo lo que de la patria emana.

2) [Sostener] la amistad italo-argentina, y los lazos entre italianos residentes con los argentinos que los hospedan; intensificar los intercambios económicos y espirituales.

3) [Afirmar] la fraternal concordia de todos los italianos residentes en la Argentina, en el nombre sagrado de la madre común: Italia»³⁶.

Para corroborar lo establecido en el segundo punto, *Il Mattino* anunciaba la incorporación de once colaboradores argentinos y lograr de este modo romper «una suerte de invisible barrera en el campo práctico de la comunicación cultural»³⁷. A pesar de la asepsia política que esgrimía la publicación, en las saluciones por su inauguración G. Sirianni (senador del reino y ministro de Marina) no dudó en celebrar el «nuevo diario [...] que promueve la obra de la italianidad [...] por el orgullo de ser en las obras y en las aspiraciones al unísono con el Gobierno Fascista en sus ideales y en su fe»³⁸.

³⁶ *Il Mattino d'Italia*, 21 de julio de 1930.

³⁷ *Il Mattino d'Italia*, 22 de mayo de 1930. Los colaboradores fueron Coriolano Alberini, monseñor Franceschi, Manuel Gálvez, Alberto Gerchunoff, Leopoldo Lugones, José León Pagano, Juan P. Ramos, Ricardo Rojas, Alejandro M. Unsain, Emilio Ravignani y Carlos Bastre. Todos ellos destacados intelectuales comprometidos con las ideas nacionalistas o radicales.

³⁸ *Il Mattino*, 24 de mayo de 1930. Periódicos fascistas como *Il Popolo d'Italia* de Milán, *Il Messaggero* de Roma o *Il Lavoro Fascista* de Roma enviaron sus congratulaciones. El director de *Il Mattino* agradeció también las felicitaciones del rey, el gobierno, el Senado y el Parlamento, que expresaron su deseo de que el diario fuera «el símbolo de nuestra profunda, apasionada e intransigente italianidad», *Il Mattino d'Italia*, 4 de julio de 1930.

El periódico se inició en una época de convulsión política en el plano local. En efecto, el golpe de Estado del 6 de septiembre de 1930 abrigó las esperanzas fascistas; a este acontecimiento se sumó la convocatoria del Ministerio de Relaciones Exteriores italiano para llevar a cabo un Segundo Congreso de los *fasci* en el exterior, por lo que el de Buenos Aires desplegó febriles actividades con el fin de enviar a sus representantes. El otro momento decisivo se registró durante la invasión de Etiopía, ya que despertó un gran fervor patriótico en la colectividad.

En Argentina, el golpe de Estado de 1930 ³⁹. En Italia, el mito imperial: Etiopía

Por diferentes motivos las relaciones italo-argentinas se complicaron durante el periodo de entreguerras. La clase política argentina y la opinión pública en general consideraron cerrado el ciclo inmigratorio masivo teniendo en cuenta variables económicas y políticas acarreadas por la primera posguerra ⁴⁰. A su vez, la expansión de los conflictos sociales en el primer gobierno radical —la primera presidencia de H. Irigoyen fue en 1916-1922—, los resquemores que despertaron la «democratización y plebeyización» de la política y el clímax de tensión por los sucesos de la Semana Trágica de 1919 —en la que participaron trabajadores argentinos y extranjeros— avivaron comportamientos xenófobos, antisemitas y nacionalistas ⁴¹. Todo esto facilitó la aparición de fenómenos políticos antiliberales y antidemocráticos de carácter grupal que fueron capitalizados por las fuerzas de derecha. Los entusiastas «defensores del orden», con la finalidad de emprender su obra de depuración «argentinista», crearon la Guardia Cívica,

³⁹ Dado que nuestro interés es la colectividad italiana fascista, los hechos argentinos y sus protagonistas son observados desde la perspectiva de nuestro sujeto, y los debates y juicios de valor respecto a los mismos, ya trabajados exhaustivamente por la historiografía argentina, son mencionados brevemente.

⁴⁰ A. Bunge señala que a partir de 1928 se produjo una notable caída de la inmigración italiana; citado en SEKMAN, L.: «Nacionalismo en Inmigración», *EIAL*, 1 (1990), pp. 2-3.

⁴¹ Sobre el nacionalismo de los nacionalistas y su connivencia con otras formas de nacionalismo popular o populista (radicalismo), véase DEVOTO, F.: *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

que pocos días después dio origen a la Liga Patriótica Argentina⁴², estructura orgánica que prosiguió en la década posterior reflejada en otros organismos análogos como la Legión de Mayo y la Liga Republicana⁴³. La Liga era similar a las brigadas armadas del fascismo italiano⁴⁴ y se proponía exaltar la *argentinidad*, y a tal fin impulsó la fundación de algunas escuelas para afianzar la educación patriótica. La Liga resaltaba las enseñanzas ofrecidas por los sistemas vigentes en el viejo continente para demostrar cómo se restauraba el sentimiento nacional, y destacaba la «heroica reacción fascista encabezada por Mussolini»⁴⁵.

En el fortalecimiento del nacionalismo argentino se advierten lazos de continuidad más que de ruptura entre los identificados con ese movimiento en la década de 1920 y sus continuadores en los treinta. Mucho se ha escrito sobre las influencias de grupos nacionalistas y ultranacionalistas; éstos se manifestaron profundamente conservadores y creyeron que el corporativismo, especialmente en sus versiones española (Franco) y portuguesa (Salazar), era la solución adecuada a la cuestión social.

Al respecto, Buchrucker y McGee sostienen que los nacionalistas argentinos de 1930 «eran fascistas»⁴⁶, aunque McGee manifiesta prudencia sobre la influencia europea en la formación del nacionalismo argentino, ya que éste bebió alternativamente de los modelos extranjeros y los adaptó a la realidad local. En efecto, este aspecto se observa en el comportamiento de los nacionalistas católicos, quienes fueron afianzando su radicalización a medida que se extinguía la

⁴² Su exacerbado chauvinismo, su violento odio de clases y sus brigadas armadas apuntaban a una *reforma moral* que revertiría las influencias extranjeras de los *agitadores*, a quienes responsabilizaba de los hechos de la Semana Trágica. El primer presidente de la Liga Patriótica fue Manuel Carlés, cuyas simpatías políticas conciliaban el conservadurismo con el radicalismo; tuvo una destacada actuación en los gobiernos de Irigoyen y Alvear, pero no dudó en apoyar el golpe de Estado de 1930, del que luego se alejó.

⁴³ MCGEE DEUTSCH, S.: *Counter Revolution in Argentina, 1900-1932. The Argentine Patriotic League*, Lincoln University Press of Nebraska Press, 1986.

⁴⁴ A diferencia de las brigadas italianas, la Liga concitó fuertes apoyos entre los conservadores, las clases alta y media urbana, los militares y la Iglesia Católica.

⁴⁵ DEVOTO, F., y BARBERO, M. I.: *Los nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL, 1983.

⁴⁶ MCGEE DEUTSCH, S.: *Counter Revolution...*, *op. cit.*, y BUCHRUKER, C.: *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

década de 1920 para dar paso a un proyecto nacionalista católico manifiestamente hispanista y antiimperialista. Sus posiciones estuvieron claramente enfrentadas a la democracia liberal y al sistema de partidos, y en sus tendencias más extremas los católicos adoptaron posturas integristas.

Por su parte, el propio partido de gobierno (radical) se dividió entre los seguidores de Irigoyen (personalistas) y los de Alvear (anti-personalistas). Estos últimos se aproximaron a las fuerzas conservadoras, con las que se aliaron para las elecciones de 1928. Mientras, las Fuerzas Armadas y los grupos nacionalistas desplegaron una febril campaña contra la universalidad del voto. En este marco, los socialistas mantuvieron una oposición global a los gobiernos radicales y no pusieron obstáculos capaces de obstruir el camino hacia una solución de fuerza. El golpe de Estado comenzaba a gestarse y pocas voces se alzaron en su contra.

El afianzamiento de las tendencias autoritarias nacionalistas en Argentina, en América Latina y en el mundo en general ofrecía al fascismo italiano la ocasión de enarbolar sus principios y aspiraciones de gran potencia mundial. Pero la incertidumbre se planteaba en la instrumentación de los medios para alcanzar aquellos fines. En efecto, ¿cómo resolver problemas entre las competencias de la ciudadanía argentina y la italiana? ¿Cumplirían los emigrados italianos con la milicia obligatoria argentina? ¿Las escuelas de la colectividad y los títulos que otorgaban eran tan válidos como los emitidos por las instituciones educativas argentinas?

La década de 1930 despuntaba prometedora para las aspiraciones fascistas y era lógico que en la antesala del 6 de septiembre de 1930 *Il Mattino*, con impostada neutralidad frente a la política argentina, declarara: «nos abstenemos de expresar nuestro juicio personal sobre el curso de los acontecimientos»⁴⁷. El golpe de 1930⁴⁸ renovó las esperanzas fascistas y animó el deseo de defender e impulsar sus intereses económicos. En efecto, los ecos de palabras que alentaban al

⁴⁷ *Il Mattino d'Italia*, 6 de septiembre de 1930. Remitía a los lectores a los «órganos más representativos de la prensa argentina», es decir, *La Prensa*, *La Nación*, *La Razón*, *La Época* y *La Calle*.

⁴⁸ El golpe fue encabezado por el general José E. Uriburu. Percibido como una «gesta» por los nacionalistas pero también por los antipersonalistas, y concretamente Alvear; consideraron que los militares respetarían la Constitución y no se convertirían en guardia pretoriana de una dictadura.

«nuevo orden», que se referían a la «hora de la espada», a la «jerarquía militar», al «buen gobierno que debía estar en manos de los mejor calificados» y a la «acción cooperativa» sonaban en los oídos fascistas como el canto de Circe para Ulises. Una vez producido el golpe —y en evidente contradicción con su esgrimida neutralidad— desde *Il Mattino* se habló de la «Revolución requerida por el pueblo», al tiempo que exaltaba a Uriburu como «bella figura de soldado y de ciudadano»⁴⁹.

Il Mattino presentó el proceso como algo inevitable por cuestiones políticas, económicas y sociales; como una revolución popular, de carácter altamente civil, donde la intervención del ejército fue reclamada por el pueblo. Asimismo, las muertes ocasionadas fueron adjudicadas a la mala actuación policial. Finalmente, se resaltaba que la vida estaba «volviendo a la normalidad»⁵⁰. En consonancia con esta percepción, el gobierno italiano reconoció con celeridad a su nuevo par argentino.

Sin embargo, las fuentes consultadas nos conducen a mirar con prudencia la teoría de la aproximación entre los proyectos del fascismo y las posibilidades abiertas por el golpe de 1930, pues consideramos que fue más fuerte la dimensión simbólica que los fascistas y los nacionalistas argentinos otorgaron a Uriburu que lo que sucedió realmente, sobre todo si pensamos en su fallido intento de imponer una constitución fascista. Esa mística se pone de manifiesto, por ejemplo, en las loas a la «Revolución» que se expresaron en *Il Mattino* al día siguiente del golpe⁵¹. No obstante, a pesar del discurso del periódico que traslucía el optimismo fascista ante el hallazgo de una grieta profunda por donde verter su ideología, R. Newton se muestra escéptico sobre las acciones impulsadas desde Italia en esta nueva embestida del fascismo local. Según este autor, pudo más el esfuerzo desplegado

⁴⁹ *Il Mattino d'Italia*, 7, 8 y 9 de septiembre de 1930. Los periódicos de Italia se manifestaron al comienzo prudentes en sus apreciaciones sobre el golpe, pero rápidamente coincidieron con *Il Mattino*; cfr. *Corriere della Sera*, 8 de septiembre de 1930. *Il Mattino* inició contactos con los diarios italianos para unificar criterios políticos de cara a la presentación de los acontecimientos.

⁵⁰ *Il Mattino d'Italia*, 10 de septiembre de 1930.

⁵¹ «La avenida de Mayo acoge en su seno generoso una llama [...] vibraciones, cintillas, divinidad intangible, divinidad omnipotente: ¡la llama! La gran arteria bonaerense ofrece un espectáculo grandioso», *Il Mattino d'Italia*, 7 de septiembre de 1930.

por las ambiciones personales de V. Valdani, considerado para entonces como «el capo del consorcio industrial de propiedad italiana»⁵², que las posibles directivas romanas.

Sin embargo, *Il Mattino* publicaba el 18 de octubre de 1930 un artículo titulado «Los Fasci en el Exterior» cuyo contenido contradice la hipótesis de Newton. En efecto, en una reunión del Gran Consejo Fascista, presidido por el jefe de gobierno, se confesó que debido a la exaltación italiana ante «la revolución triunfante [...] no se prestó pronto suficiente atención a la gran masa de italianos en el exterior», situación que impulsó que los *fasci* en el exterior surgieran caóticamente; por tal motivo, el Gran Consejo precisó sus funciones⁵³. También *Gerarchia*⁵⁴ denota la preocupación por el devenir de los *fasci* en un contexto en que se calificaba de «enigmática» la relación entre el fascismo y América Latina, incluyendo a Argentina⁵⁵, donde progolpistas argentinos establecían una correspondencia entre Uriburu y Mussolini. *Gerarchia* afirmaba que Uriburu era el representante de la reacción de los latifundistas conservadores, que conquistaba el gobierno a través de un golpe militar y también destacaba que conformaba una Legión Cívica, milicia voluntaria armada alentada

⁵² NEWTON, R.: «El fascismo y la colectividad...», *op. cit.*, p. 377. Valdani tenía ambiciosos proyectos en esta década, cuando se abandonaba el modelo económico agroexportador y se incrementaba el proceso de industrialización por la sustitución de importaciones; momento muy favorable tanto para los integrantes italianos como para los inversores argentinos y de otras nacionalidades. El «argentinitismo» que cruzaba a los sectores políticos y económicos locales parecía poco útil para los fines del gobierno italiano y la firma de acuerdos comerciales con Argentina. En ese sentido, la actitud de Valdani como representante empresarial no fue diferente a la de otros empresarios italianos; otra cosa es considerar a Valdani particularmente como empresario-fascista y militante, al punto que Newton señala que en 1943 el encargado de negocios alemán en Buenos Aires «sugirió a Berlín que Mussolini nombrara a Valdani su representante personal» (p. 392).

⁵³ «Asistencia moral como órgano de fraternidad y solidaridad, de vigilar los intereses italianos; asistencia material, como ente propulsor de nuevas obras (*dopolavoro*, *scuoli serali*, oficinas de colocación, etc.), o como eficaz cooperador de las obras afines ya existentes y asistencia espiritual, como antorcha siempre encendida de practicismo y de italianidad», *Il Mattino d'Italia*, 18 de octubre de 1930.

⁵⁴ *Gerarchia*, 11 (noviembre de 1930).

⁵⁵ SORRENTINO, L.: «Le rifrazione del fascismo nell'America Latina», *Gerarchia*, 10 (octubre de 1932), p. 848. En otros números del mismo año se desprende la importancia que se otorgaba a la política exterior italiana y a la propagación del fascismo, señalando que éste era «poco comprendido tanto por los partidos de derecha como por los de centro y deformado por los de izquierda».

por J. E. Carulla⁵⁶ e instruida por oficiales del ejército, que adoptó el saludo romano. Es obvio que, en dicho contraste, Mussolini quedaba ratificado como el padre de la criatura y se colocaba en primer plano la «originalidad» y vanguardia del fascismo italiano y su sello popular a diferencia del nuevo elitismo oligárquico del gobierno uriburista. La opinión de *Gerarchia* conducía a salvar «errores de interpretación» que el mismo Uriburu favorecía con expresiones tales como «entre el fascismo italiano y el comunismo ruso, preferimos el fascismo italiano», una opinión que disgustaba a los fascistas al interpretarla en el sentido de que en Sudamérica la disyuntiva consistía en decidir entre Roma o Moscú.

Como podemos observar, existía una distancia entre las opiniones de una publicación «genuinamente fascista-italiana» y una «fascista italo-argentina» como *Il Mattino*, que se esforzaba por colocar a Uriburu en el Olimpo fascista, cuando esgrimía que si Mussolini había salvado a Italia del caos político, Uriburu había hecho lo «mismo barriendo de un plumazo el extranjerismo radical», al tiempo que insinuaba sobre «la Revolución Argentina [que] no debe confundirse con los cuartelazos militares de Centroamérica»⁵⁷.

A pesar de tanta difusión periodística y del dinero invertido para lograr ese objetivo, el fascismo no alcanzaba la inserción deseada ni entre los italianos ni entre los argentinos, como lo prueba la escasa actividad del PNF. Pero a partir del clima de fervor nacionalista que acompañó al golpe se originaron nuevas organizaciones de derecha (y sus respectivas publicaciones) que se sumaron a las ya existentes y que fueron miradas como «fascistas» hasta por los mismos conservadores. Las más representativas fueron la Liga Republicana (1929-1936) y la Legión de Mayo (1931-1936).

Los años treinta marcaron un periodo crucial en el desarrollo del nacionalismo argentino. Portadores de discursos antiimperialistas, opositores rabiosos de las camarillas ligadas a Gran Bretaña —principal inversor y comprador de la producción argentina—, los grupos nacionalistas reclutaban sus seguidores entre estudiantes católicos y profesionales de clase media alta de la capital, para luego expandirse

⁵⁶ Vinculado siempre a la prensa nacionalista, fue director de *La Voz Nacional*, uno de los fundadores de *La Nueva República* y creó en 1932 el periódico *Bandera Argentina*. Amigo de Uriburu, jugó un papel destacado en la caída de Irigoyen.

⁵⁷ *Il Mattino d'Italia*, 7 y 15 de septiembre de 1930, portada, respectivamente.

en el interior del país, donde sus dirigentes eran terratenientes o formaban parte de la oligarquía local.

Ante la proliferación de posibles aliados tangenciales, los fascistas se dispusieron a salir al ruedo en la política argentina con la creación del Partido Fascista Argentino. En 1932 se fundó el PFA (compuesto también por emigrados italianos y sus descendientes directos), que intentaba con esta denominación apartar la imagen de ser un representante oficioso de un partido extranjero. Sin dejar de lado el estilo de los creadores italianos, los fascistas locales se expresaban a través de la publicación *Camisa Negra*. Entre sus principios, fijaron que el jefe espiritual era Mussolini, el haz de los lictores su símbolo partidario, que el uniforme sería la camisa negra y se adoptaba el saludo romano; a su vez aseguraban ser una «organización de combate», pero que tomaban la denominación de partido para cumplir con las formas legales. Asimismo, decían representar al «pueblo que, por ende, será Nación en un mañana próximo». Con esta expresión tomaban distancia de otras organizaciones locales de derecha con características poco populares⁵⁸. La relación entre el PNF y el Partido Fascista Argentino consistió mayormente en tratar de demostrar quién era «más genuinamente fascista»⁵⁹. En ese camino, en el art. 3 del Estatuto del PFA se establecieron las actividades de los *fasci*⁶⁰. A su vez, el Partido argentino, sección Avellaneda, quedó deslucido cuando una filial homónima creada en la ciudad de Córdoba buscó socios

⁵⁸ Nos referimos al nacionalismo de elite que se manifestaba a través de *La Nueva República*, cuyas figuras de mayor trascendencia fueron los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta. Desde las páginas de la publicación, además de artículos teóricos doctrinarios, se criticaba el liberalismo, la democracia y se expresaban en notas apocalípticas sobre los extranjeros. Los Irazusta también formaron parte de la corriente historiográfica revisionista.

⁵⁹ NAVARRO GERASSI, M.: *Los nacionalistas...*, op. cit., p. 96.

⁶⁰ Los Estatutos del Partido impulsaban la formación de *fasci* femeninos, auxiliares de los masculinos, ocupados en «recaudar fondos» para las actividades partidarias y ayudar a los presos fascistas; y de vanguardias fascistas para los jóvenes entre 17 a 21 años. También se creaban «escuadras de acción» y se hablaba de un «severo control sobre la vida de los miembros del partido», así como de las sanciones a aplicar en caso de indisciplina y erosión de las cualidades del espíritu fascista («fe, coraje, disciplina y honradez»); cfr. PASSALACQUA ELICABE, H. V.: «Estatuto del Partido Argentino Fascista», *El movimiento fascista argentino*, Buenos Aires, 1935, pp. 153-158.

como la Legión Cívica local y la Acción Nacionalista para conformar el Frente de Fuerzas Fascistas de Córdoba.

Por otra parte, luego de fallidas elecciones en 1931 el momento uriburista quedó clausurado y menguada la batalla contra el liberalismo iniciada por sus seguidores. En efecto, los opositores al corporativismo uriburista (mercantiles, terratenientes y la facción liberal del ejército) se consideraron representados en el general A. P. Justo, quien también recibió el apoyo de los conservadores durante su mandato (1932-1938). Esta etapa signó el fin de la dictadura y la instauración de una democracia fraudulenta dispuesta a obstaculizar la vuelta del radicalismo en la competencia política pero también proclive a encontrar soluciones pragmáticas a las presiones de la economía. A través de su ministro de Hacienda, F. Pinedo, se desplegó una nueva política económica que combinaba elementos del intervencionismo estatal con otros de matriz socialista. En el esquema del gobierno quedaba atrás la era de la Argentina agropecuaria, para dar paso a un proceso de sustitución de importaciones.

Con el nuevo gobierno otro problema esperaba a los fascistas, pues el presidente Justo discrepaba del fascismo y de la Italia fascista. Sin embargo, aunque parezca contradictorio, el representante de Italia ante Argentina consideraba que el nuevo gobierno era más útil para los intereses nacionales italianos: «si los elementos *ultrademocráticos*, es decir, los radicales y las demás formaciones de izquierda, eran sin duda alguna enemigos, los *ultranzionalisti* aunque de derecha podrían ser peligrosos porque tenían el “argentinismo como valor máximo”»⁶¹.

La causa fascista en Argentina parecía, tal como había sido programada desde la oficina de los *Fasci all'Estero*, no encontrar su rumbo. Pero un nuevo factor acudió en su ayuda: la invasión de Etiopía revivió el nacionalismo y sedujo a todos los italianos.

En efecto, rápidamente los *fasci* en el extranjero se prepararon para la partida de voluntarios y también recaudaron oro para apoyar la campaña imperial. De hecho, alrededor de 900 hombres de la colectividad local se enrolaron en las legiones fascistas, entre los cuales algunos pocos murieron en Mogadiscio y el resto volvió a Buenos Aires en 1936⁶². La campaña imperial también desparramó indicaciones de ca-

⁶¹ ALBÓNICO, A.: «Emigración y política...», *op. cit.*, p. 119.

⁶² NEWTON, R.: *El fascismo y...*, *op. cit.*, p. 378.

rácter militar en las escuelas italianas a través del *Manuale di Cultura Militare*⁶³. El objetivo del libro era operar sobre los emigrados para que tomaran conciencia de su ciudadanía italiana. En consonancia con el episodio de Abisinia, el objetivo *ad hoc* del manual consistía en preparar las condiciones materiales y morales de las fuerzas disponibles en el exterior. A su vez, y dado que la Ley de Leva de 25 de marzo de 1926 aún seguía vigente, cualquier italiano podía ser movilizado en caso de guerra, quedando a cargo de esa tarea los Consejos de Leva. Además, desde *L'Almanacco* italiano la invasión de Etiopía y los derechos de Italia sobre ella fueron tratados de manera cargosa y pedagógica. Por último, la publicación y transmisión radiofónica de los discursos del Duce⁶⁴ se extendieron al infinito desde Buenos Aires al resto del país.

A pesar de los esfuerzos del *fascio* de Buenos Aires y de las publicaciones afines por vincular el éxito de la invasión con el fascismo y el Imperio, la comunidad italiana de Buenos Aires se inclinaba más a reunirse en torno a cuestiones concretas que beneficiaran el mejor desarrollo de sus actividades locales, fueran asistenciales, culturales o económicas, que a inmiscuirse en cuestiones relativas al vínculo político con la Italia fascista. Salvo algunos preocupados por la invasión de Etiopía y la masiva manifestación espontánea en la Plaza de Mayo y frente a la Embajada italiana cuando se tuvo la noticia de la toma de Addis Abeba, en general predominó la indiferencia aun cuando el régimen lograba mayor consenso. Al punto que el propio embajador decía que esa manifestación fue tardía, ya que sólo se realizó cuando «las cosas iban bien». Esta actitud disgustaba a Mussolini, quien le dijo al embajador Rafael Guariglia: «los italianos de Argentina no nos comprenden ni nos aman. Si las cosas continúan así, nos acercaremos más a los italianos del Brasil»⁶⁵.

⁶³ LUSI, L.: *Manuale di Cultura Militare. Per le scuole italiane all'estero*, Roma, Ardita, 1935. Dedicado al general F. Baistrocchi (impulsor de la enseñanza de la disciplina militar en las escuelas italianas en el exterior), el texto refleja la mística fascista del orden, el cumplimiento del deber, del sacrificio hasta la muerte y la entrega total al jefe y al Partido. Desde el prefacio, escrito por Piero Parini (director general de los italianos en el exterior), se identificaba al ciudadano con el soldado y de ahí la necesidad de adiestramiento para servir al país.

⁶⁴ Por ejemplo, el del 2 de octubre de 1935, titulado «La promesa», por *Il Popolo d'Italia*.

⁶⁵ Citado en FANESI, P. R.: *Verso l'altra Italia. Albano Corneli e l'esilio antifascista in Argentina*, Milán, Franco Angeli, 1991, p. 87.

En síntesis, con el general Justo en el gobierno, y a pesar de la admiración que mantenían los nacionalistas locales por el autoritarismo fascista, se privilegiaron las relaciones internacionales orientadas a estrechar vínculos con Gran Bretaña. El golpe final se aplicó cuando el gobierno justista se alineó con la Liga de las Naciones en su condena a la invasión de Etiopía. Sin embargo, la posibilidad de establecer lazos con políticos argentinos feligreses del nacionalismo ferviente y próximo a las ideas fascistas llegará en épocas de revertas entre el presidente Ortiz y el gobernador Fresco, una situación que demostró el profundo desprecio de Ortiz por los nacionalistas. A su vez, ante las torpezas cometidas por los nazis argentinos en sus actividades proselitistas, Ortiz decretó la supresión de todas las asociaciones de lengua extranjera con fines políticos y/o controladas desde el extranjero. La tensión entre las colectividades afectadas y el gobierno argentino se extendió hasta 1940, cuando Italia entró en la guerra⁶⁶. Frente a la decisión del presidente argentino, desde *L'Almanacco* se estimulaba a otros políticos considerados nuevos referentes locales, como el gobernador de la provincia de Buenos Aires, M. Fresco, «un formidable realizador [...]. Bajo su gobierno la provincia de Buenos Aires hizo grandes progresos [...]. La tradición argentina de orden tiene en el Dr. Fresco su más ardiente defensor»⁶⁷.

Por otra parte, los nubarrones avanzaron sobre los proyectos políticos de la Argentina del fraude electoral cuando el presidente Ortiz consideró la vuelta a elecciones limpias, una posibilidad que si se cumplía podría abrir las puertas al radicalismo desplazado. Esta situación y el contexto internacional que proyectaban las figuras de Mussolini, Hitler y un Franco triunfante revitalizaron el fervor de algunos nacionalistas locales, volcándolos hacia estas posiciones extremas.

Ahora bien, todo el esfuerzo desplegado por el fascismo no giró exclusivamente en torno al terreno político y económico; en efecto, los espacios de sociabilidad constituyeron los mecanismos y las redes tendidas para unir a los italianos alrededor de proyectos comunes.

⁶⁶ DOLKHART, R.: «La Derecha durante la Década Infame», en MCGEE DEUTSCH, S. (comp.), *The Argentina Right...*, op. cit.

⁶⁷ *L'Almanacco Italiano en Argentina*, año XVI, 1938, Buenos Aires, p. 141.

Los salones y la política

Las fuentes consultadas, *L'Almanacco*, *Il Mattino* y las publicaciones italianas de la época, nos permiten diseñar los aspectos más sobresalientes de la vida de los italianos vinculados a instituciones «bien vistas» por el *fascio* de Buenos Aires, la mayoría de las cuales dependían de él, como el Dopolavoro. La intención era demostrar a los emigrados italianos que algunas de esas instituciones se sustentaban en el espíritu de reencuentro con la madre patria «fascista»⁶⁸. Es pertinente destacar que en la información que brindaba *L'Almanacco* no se advertía sobre si estas instituciones eran o no fascistas, sino que se las identificaba con el fascismo sólo por el hecho de ser italianas.

Por su parte, *Il Mattino* era el espejo donde se funden las imágenes del *fascio*, el Dopolavoro, los cónsules, los empresarios, las damas italianas preocupadas por la beneficencia, las actividades de las escuelas italianas que se adherían a la reforma educativa del fascismo, los representantes de la cultura «cultura», las asociaciones argentinas afines con la ideología fascista y las personalidades argentinas consideradas «amigas», como Lugones y Gálvez⁶⁹. Asimismo, a través de esas asociaciones es posible recuperar los nombres de quienes las integraban y desentrañar las redes que tejían⁷⁰.

También el *fascio* de Buenos Aires organizaba actividades múltiples (fiestas, conferencias, etc.) que en general tenían lugar en el salón del *fascio* (Margherita di Savoia), donde solían festejar conmemoraciones patrióticas, argentinas e italianas. La celebración de las primeras era en general una excusa para recuperar el patriotismo italiano vinculándolo con el fascismo. Por su parte, la asociación Pro Schola, a la que pertenecían las escuelas Margherita di Savoia, Gabriele d'An-

⁶⁸ Instituciones como el Hospital italiano, la Federación de las Sociedades Italianas, el Patronato, los bancos italianos establecidos en región, la asociación cultural Dante Alighieri, la Cámara de Comercio Italiana, la Asociación Reduci Guerra Europea y el Círculo Italiano.

⁶⁹ Leopoldo Lugones fue una figura clave del nacionalismo argentino en la década de 1920. Vinculado con todos los grupos nacionalistas que conspiraron en 1930 para dar el golpe de Estado, fue redactor del manifiesto revolucionario de Uriburu. Manuel Gálvez, católico, tradicionalista y admirador del fascismo italiano, fue una personalidad bastante autónoma del nacionalismo argentino.

⁷⁰ *Il Mattino d'Italia*, 19 de agosto de 1930.

nunzio, Príncipe Umberto y Modello (auspiciada por el gobierno italiano), aplicaba el modelo pedagógico que llamaban «de vanguardia», considerado «en perfecto acuerdo con el Fascio porque fue posible dar vida a la Organización Juvenil»⁷¹.

A su vez, desde el diario se difundían las actividades sociales de las mujeres italianas (con frecuencia esposas de diplomáticos) con la finalidad de recaudar fondos para diferentes instituciones, ocasiones para el encuentro de funcionarios y empresarios italianos⁷². Estos últimos, fuertemente arraigados en la economía argentina, se mostraban particularmente interesados por las perspectivas que abría el debate —que atravesó los años treinta— sobre el inicio de la industrialización sustitutiva de importaciones como estrategia de desarrollo. La ecuación industrialización-producción agropecuaria-capital extranjero se volcará en el denominado Plan Pinedo de 1940, como respuesta al colapso del comercio argentino con sus principales socios europeos como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial.

A partir de 1935, *L'Almanacco* italiano divulgó sistemáticamente la cronología de los gobiernos argentinos, analizó la Constitución argentina y sus reformas y rescató la historia de los orígenes de Buenos Aires. Paralelamente, se preocupó por brindar a los emigrados conocimientos de la geografía y la historia de su país antes y durante el fascismo⁷³. A partir de la invasión de Etiopía *L'Almanacco* desbordó en sentimientos patrióticos y hasta sugiere obras cinematográficas prototipos del triunfo «de la fuerza de la civilidad romana»⁷⁴.

A pesar de que sólo apuntamos algunos ejemplos, se puede concluir que había una estrecha relación entre el *fascio* de Buenos Aires, las instituciones que controlaba, la diplomacia italiana y la notoriedad e influencia de algunos hombres de negocios italianos —que no dejaban nudos por atar— en todos los espacios más relevantes de sociabilidad. De hecho, algunos de estos representantes fueron funcionarios

⁷¹ *Il Mattino d'Italia*, 10 y 11 de julio y 2 de agosto de 1930, respectivamente.

⁷² *Il Mattino d'Italia*, 1 de diciembre de 1930. Las reuniones sociales transcurrían generalmente en el Club Italiano.

⁷³ *L'Almanacco Italiano en Argentina*, 1935. Narra la historia de Italia entrelazada con la dinastía de Saboya y resalta aspectos de la actualidad italiana.

⁷⁴ *L'Almanacco Italiano en Argentina*, 1938. Recomendaba *Escipioni l'Africano* porque despertaba sentimientos de orgullo de ser italiano, y *Condottieri*, calificado como «la más grandiosa evocación histórica del Risorgimento», vinculando el pasado con el presente fascista.

de gobiernos argentinos o familiares de futuros integrantes de gabinetes ministeriales. Por ejemplo, Vittorio Valdani formaba parte del Directorio de la Sede Central del Banco de Italia y Río de la Plata, presidente del Consejo Administrativo de la Compañía General de Fósforos Sud Americana, S. A., y miembro de la Comisión Administrativa de Yacimientos Petrolíferos Fiscales, nombrado por el presidente argentino Marcelo T. de Alvear. Otra figura de estrecha vinculación con el mundo de los negocios y la política italiana y argentina fue Felipe Gottheil de Luca, director general del Instituto Italo-Argentino de Seguros Generales, presidente de la Cámara de Comercio Italiana en la Argentina, integrante de la Comisión de la Dante Alighieri, del Hospital Italiano, de la Sociedad Italiana de Beneficencia, fundador de Villa Regina en la provincia de Río Negro, miembro del comité de la Muestra del Novecientos italiano, etc. Su hijo fue ministro de la nación. Asimismo, Esteban Gras, uno de los miembros del Consejo de Administración y Sociedad editora de *Il Mattino*, fue otro destacado representante de varios establecimientos, como Fiat Argentina, S. A., o Sociedad Comercial del Plata⁷⁵.

A principios de los años cuarenta y con los nuevos proyectos políticos y económicos señalados, *L'Almanacco* puso de relieve cuestiones vinculadas al desarrollo de la industria italiana representada en Argentina. Abundan los anuncios de los bancos italianos y los frigoríficos, y paulatinamente comienza a desplazarse el foco de la presencia fascista hacia las localidades del interior del país, en particular la ciudad de Bahía Blanca, denominada la Perla del Sur o la Nueva Liverpool. De esa ciudad se dice que los hoteles, los restaurantes, la fabricación de instrumentos agrícolas y la educación (los salesianos fundan el Colegio Don Bosco) están en manos de italianos⁷⁶.

Conclusiones

En la década de 1920, Giurati informó a Mussolini: «Encaminar a nuestros connacionales hacia la gran República del Plata significa

⁷⁵ *Il Mattino d'Italia*, 1, 2, 7 y 9 de julio y 3, 8 y 15 de agosto de 1930. La información biográfica, en PETRIELLA, D., y MIATELLO, S.: *Diccionario Biográfico Italo-Argentino*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1976.

⁷⁶ *L'Almanacco italiano en Argentina*, vol. 6, Buenos Aires, Roma, 1940, pp. 128-137 y 153-184.

conducirlos a una segura y rápida desnacionalización». Esta apreciación era producto de varias dinámicas. En primer lugar, el antifascismo local despegó con celeridad en los años veinte y dificultó el embate ideológico fascista. En segundo lugar, la «buena» relación de los gobiernos radicales con su par italiano equilibró el peso antifascista y neutralizó las acciones de los fascistas. Por último, a pesar de puntuales excepciones, la elite empresarial italiana en Argentina se interesó más en las posibilidades económicas del país receptor, en su inserción y relación con las elites económicas locales que en convertirse en polea de transmisión del régimen fascista.

Asimismo constatamos que la difusión del fascismo tampoco fue ampliamente favorecida con la irrupción del sistema democrático en 1930, porque ni Uriburu construyó un Estado autoritario con nuevo sello, ni quienes le sucedieron en la década de 1930 se encaminaron en esa dirección. Igualmente las organizaciones partidarias, como el Partido Fascista Argentino, demostraron que eran más «nacionalistas» y «argentinistas» que fascistas. Además, los espacios de sociabilidad, con sus exhibiciones de coreografías fascistas, albergaban asistentes reacios a reunirse en torno a una organización hegemónica netamente fascista; por el contrario, consideraron que la tarea de fascistización era propia de las representaciones diplomáticas y del *fascio* de Buenos Aires. En virtud de este último aspecto observamos que en los años treinta los fascistas lograron introducirse en aquellas asociaciones que realmente respaldaron la política del régimen italiano.

*El antiamericanismo en la España del primer franquismo (1939-1953): el Ejército, la Iglesia y Falange frente a Estados Unidos **

Daniel Fernández de Miguel

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Estados Unidos ha sido percibido, hasta época reciente, de forma muy negativa por parte de los sectores conservadores de la sociedad española. Además de asociarse prácticamente desde su mismo nacimiento a valores y tendencias progresistas, el país norteamericano fue anatematizado por la amenaza que siempre representó para los dominios españoles de América, sintetizada en la Doctrina Monroe. Mediante la instauración del régimen franquista los viejos fantasmas antiamericanos reaparecieron con fuerza y los principales actores del nuevo Estado no dudaron en mostrar su antipatía hacia Estados Unidos. Hasta que los imperativos de supervivencia política no condujeron a los pactos de 1953, en las filas del Ejército, la Iglesia y Falange encontramos, partiendo de motivos y obsesiones diferentes, un común rechazo a Estados Unidos.

Palabras clave: antiamericanismo, prejuicios, modernidad, «peligro protestante», Hispanidad, cine norteamericano.

Abstract: Until recently the United States has been perceived very negatively by the conservative sectors of Spanish society. Besides being bound to liberal inclinations and values, the American nation was cursed because of the threat, synthesized in the Monroe Doctrine, that it always represented for Spanish territorial possessions in America. Through the establishment of the Franco regime, the old anti-American phantoms reappeared strongly and the new State's main actors did not hesitate in showing their aversion to the US. Until the imperative of political survival demanded the signing of the 1953 agreements, starting out from dif-

* Accésit VII Premio de Investigación para Jóvenes Investigadores, 2005.

ferent motives and obsessions we find in the members of the Army, the Church and Falange, a common rejection of the US.

Keywords: anti-Americanism, bias, modernity, «protestant peril», Hispanidad, American cinema.

Introducción

Se ha convertido en un lugar común la idea de que el antiamericanismo está ampliamente extendido en la sociedad española, alcanzando unos niveles muy elevados en comparación con el presente en otros países europeos. A tenor de los resultados de diversas encuestas esta creencia parece ajustarse a la realidad¹.

Por antiamericanismo entiendo un sentimiento de antipatía genérica hacia Estados Unidos y, en consecuencia, la predisposición a percibir negativamente su imagen. Una imagen que, articulada con base en prejuicios y estereotipos, asocia a los norteamericanos y a su socie-

¹ Por ejemplo, los estudios llevados a cabo por el CIS desde los años ochenta hasta ahora sitúan recurrentemente a los estadounidenses en los últimos lugares de la lista de simpatías de los españoles. En un estudio llevado a cabo por la Office of Research, US Department of State a finales de 1999 se indicaba que España era el país de la Unión Europea en el que menor número de ciudadanos expresaba una valoración positiva acerca de los Estados Unidos, únicamente un 50 por 100 de la población, lo que contrastaba con el 62 por 100 de los franceses, el 76 por 100 de los italianos o el 78 por 100 de los alemanes. Otras importantes encuestas, como las llevadas a cabo por International Gallup o por el Pew Research Center for the People and the Press también apuntan en la misma dirección, esto es, a que el antiamericanismo en España alcanza una de las cotas más altas de Europa. Así, en una encuesta realizada por International Gallup entre noviembre y diciembre de 2001, en plena invasión norteamericana de Afganistán como respuesta a los ataques terroristas sobre las Torres Gemelas y el Pentágono, España aparecía, después de Grecia, como el país europeo en el que la gente valoraba más negativamente la política exterior norteamericana, expresándose en términos positivos sólo el 14 por 100 de la población, frente al 22 por 100 tanto de belgas como de franceses, el 31 por 100 de los alemanes o el 40 por 100 de los italianos. El barómetro del Real Instituto Elcano señalaba en febrero de 2003 que un 52 por 100 de los españoles tenía una opinión poco o nada favorable respecto a los Estados Unidos, mientras que un 57 por 100 de los encuestados consideraba negativamente la expansión de las ideas y costumbres norteamericanas por el mundo. Por último, en la encuesta llevada a cabo por el Pew Research Center for the People and the Press entre el 10 y el 17 de marzo de 2003 —en un momento de gran oposición de la opinión pública europea a la intervención norteamericana en Irak—, sólo un 14 por 100 de españoles mostraba una opinión favorable a los Estados Unidos, frente al 31 por 100 de los franceses, el 34 por 100 de los italianos o el 48 por 100 de los británicos.

dad con cualidades tenidas como permanentes y esenciales, como propias de su naturaleza. De este modo, los estadounidenses son tenidos por arrogantes, prepotentes, interesados, simples, ignorantes, etc., y en función de estas cualidades peyorativas queda condicionada la valoración de cualquier actuación o noticia protagonizada por ellos. Por consiguiente, la crítica racional y empírica de aspectos políticos, socioeconómicos y culturales concretos de la vida norteamericana queda fuera de esta definición.

El antiamericanismo constituye un fenómeno ideológico que se inscribe tanto en la alta cultura como en el terreno de la cultura popular, afectando a estratos sociales muy diversos. No cabe duda de que tiene un componente político nada desdeñable que se manifiesta en la actualidad con una mayor presencia del antiamericanismo en los sectores sociales situados en la parte izquierda del espectro político. Sin embargo, históricamente, las representaciones peyorativas de Estados Unidos han sido más propias de los sectores conservadores y reaccionarios españoles que de los asociados a ideologías progresistas. Así ocurrió a lo largo de todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, cuando la imagen de Estados Unidos se asociaba con la democracia, el protestantismo y la tolerancia religiosa. No es casualidad que la mayor parte de los estereotipos aplicados a los norteamericanos —materialistas, pragmáticos, avariciosos, maleducados...— procedan de una tradición cultural española ligada a valores católicos conservadores, en la que se desprecia el individualismo y utilitarismo anglosajones, bases del capitalismo y de la democracia moderna.

El nuevo Estado surgido tras la Guerra Civil española supuso, en el tema que nos ocupa, el triunfo de «un conglomerado de gente, cuya visión de los americanos era la que tan magistralmente nos mostró Berlanga en la escena de las fuerzas vivas planeando qué hacer para recibir a los americanos en la inolvidable *Bienvenido Mr. Marshall*: curas que consideran a Estados Unidos la patria del diabólico protestantismo, militares y nueva hidalguía (los falangistas) que los consideran la ruina de nuestro imperio, intelectuales de medio pelo que los consideran simples e inocentes [...]»². En efecto, en los años posteriores a la guerra y prácticamente hasta la conclusión de las negocia-

² MORILLA CRITZ, J.: «Prólogo», en JARQUE ÍÑIGUEZ, A.: «Queremos esas bases». *El acercamiento de Estados Unidos a la España de Franco*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998, p. 20.

ciones con Estados Unidos en septiembre de 1953, las muestras de hostilidad hacia los norteamericanos fueron constantes en los medios de expresión de los tres grandes bastiones en los que se apoyaba el nuevo régimen: el Ejército, la Iglesia y Falange.

Esta tendencia antiamericana de la derecha española sólo comienza a variar a raíz de los mencionados acuerdos de 1953 y, sobre todo, a partir de finales de los años cincuenta, con la llegada al poder del Estado franquista de una *nueva derecha* ligada al Opus Dei. Ésta, moderna en ciertos aspectos y con conexiones con algunos grupos políticos y económicos estadounidenses³, encontraría en la representación más conservadora de Estados Unidos un buen referente de crecimiento económico acompañado de orden, religión y puritanismo en las costumbres, lo que, en definitiva, propiciaría que en el campo del conservadurismo español se dejara de ver exclusivamente en términos instrumentales, como mero socio de conveniencia, a la gran superpotencia mundial. Por el contrario, esta nueva corriente de la derecha española abogaría por estrechar lazos con los norteamericanos y por adoptar ciertos aspectos de su modelo socioeconómico.

Durante el periodo que abarca el presente estudio, 1939-1953, se pueden distinguir, básicamente, tres etapas en el devenir del antiamericanismo español. En primer lugar, a lo largo de la Segunda Guerra Mundial nos encontramos en España con un antiamericanismo sin ambages, liderado sobre todo por falangistas y militares. Esta fuerte antipatía hacia Estados Unidos es directamente proporcional al entusiasmo que despiertan Alemania e Italia en la mayoría de miembros del Ejército y de Falange. En estos años es muy llamativa la utilización, desde círculos castrenses, de un lenguaje, muy influido por el darwinismo social y las teorías racistas, que denota una gran aversión por la sociedad multiétnica estadounidense. Asimismo, los falangistas se destacan por su liderazgo en la defensa de la hispanidad frente a

³ El origen de estos vínculos se encuentra en la puesta en marcha a partir de 1952 del *Foreign Leaders Program*. Este plan del Departamento de Estado norteamericano tuvo como objetivo mejorar la imagen estadounidense en España mediante la atracción a su área de influencia de elites políticas, empresariales e intelectuales. Laureano López Rodó y Rafael Calvo Serer, importantes impulsores del Opus Dei en la vida política y cultural española, estuvieron entre los miembros destacados seleccionados por el programa. Véase DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, L.: «Las relaciones culturales entre España y Estados Unidos, de la Guerra Mundial a los Pactos de 1953», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 25 (2003), pp. 35-59.

Estados Unidos —y su Doctrina Monroe—, así como en la crítica a la democracia y el capitalismo norteamericanos.

En los años posteriores al fin del conflicto mundial, en un contexto de total aislamiento internacional, el régimen franquista procede a cambiar su imagen, aumentando significativamente el protagonismo de los grupos católicos. Este hecho influye en la naturaleza del discurso antiamericano, que adquiere un tono cada vez más defensivo y conservador que queda patente en el énfasis que se pone ahora sobre los valores católicos en la defensa de la hispanidad. En consonancia con la imagen de España como fortín sitiado por la democracia liberal y el comunismo que se transmite desde el régimen, adquiere mucha intensidad el rechazo del cine norteamericano, que constituye prácticamente el único contacto con el exterior para muchos españoles, pues es visto como una amenaza a la cultura y los valores nacionales.

A finales de los años cuarenta, a medida que crece la discordia entre EEUU y la URSS, va adquiriendo cuerpo la posibilidad de un acercamiento hispano-norteamericano. Comienza una larga y difícil negociación entre ambos países que desemboca finalmente en los pactos de 1953. La desconfianza que genera el proceso de aproximación a una potencia demócrata-liberal, tildada de protestante y sobre la que existen muchos prejuicios, propicia que en amplios sectores del régimen se siga expresando una gran animadversión hacia Estados Unidos, superando los esfuerzos del Estado franquista en censurar tales manifestaciones contrarias a sus intereses políticos. En este periodo cabe destacar el temor de la Iglesia por la posible expansión del protestantismo en España, así como el recelo que entre algunos militares causa el acercamiento al país paradigmático entonces de la sociedad moderna.

El antiamericanismo español de la época se organiza ideológicamente de forma muy homogénea en torno a un catolicismo conservador del que derivan estereotipos sobre los estadounidenses forjados principalmente a lo largo del siglo XIX y ya manifestados en gran medida al calor de la explosión antiamericana que supuso la guerra de 1898. A esto hay que añadir la influencia de una corriente cultural bastante extendida en ciertos ambientes intelectuales europeos que, desde la segunda mitad del siglo XIX y haciéndose cada vez más importante a medida que aumenta el poderío de Estados Unidos,

tiende a resaltar el vacío espiritual e histórico de la civilización norteamericana⁴.

El minoritario falangismo radical encontró la inspiración ideológica de su antiamericanismo en un precario fascismo que rechazaba la «plutocracia yanqui». También se pueden encontrar los últimos coletazos de un lenguaje racista, muy en boga durante el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX, empleado sobre todo por los militares, obsesionados por un concepto de orden, de homogeneidad, que ponía en entredicho la plural sociedad norteamericana. Obviamente, tras la derrota del Eje estas fuentes ideológicas desaparecerían casi por completo, pasando el conservadurismo católico a monopolizar el contenido doctrinal del antiamericanismo. Un pensamiento conservador de raíces católicas que, no obstante, sería adaptado a las propias particularidades del Ejército, la Iglesia y Falange.

La repulsa a Estados Unidos en el Ejército: viejos prejuicios y quijotismo antimoderno

En el caso de los militares, su antiamericanismo estuvo muy influido por la admiración que despertaba Alemania en la mayoría de ellos. Esta germanofilia⁵, que ya se venía dando desde el último tercio del siglo XIX, se vio reforzada por la ayuda prestada por los nazis al bando *nacional* en la Guerra Civil y ese sentimiento proalemán siguió siendo muy fuerte incluso acabada la Segunda Guerra Mundial. Los norteamericanos, por el contrario, eran tenidos por malos hombres de armas, cuyo éxito era achacado exclusivamente a su superioridad material. Como señala el sargento y ex miembro de la División Azul Ángel Salamanca, estaba muy extendida la idea de que «los americanos siempre han sido malos soldados, cobardes. Todo su éxito depende del material, del armamento que tienen»⁶. Esta imagen, reiteradamente expuesta por la prensa española de 1898, seguía siendo la

⁴ RUBIN, B., y COLP RUBIN, J.: *Hating America: a History*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, en especial los capítulos 2, 3 y 4.

⁵ A este respecto resultan muy interesantes las «Notas sobre la germanofilia en España» del Dr. Alfonso Álvarez Villar, en la *Revista de Psicología General y Aplicada*, 66-67 (1963), Madrid, pp. 1147-1153, así como ARANGUREN, J. L.: «Imagen española de Alemania», *Humboldt*, 12 (1962).

⁶ Entrevista personal, 15 de febrero de 2005.

dominante medio siglo después. Los militares españoles continuaban percibiendo a Estados Unidos como un país de «mercachifles», carente de valores castrenses. Por ello, la participación de Estados Unidos en contra de los países del Eje y su determinante papel en el devenir final de la contienda generaron un gran resquemor en amplios sectores del Ejército español, sobre todo porque interpretaron sus éxitos bélicos en el marco de una concepción claramente extemporánea de la guerra. Según Gabriel Cardona, «los militares españoles aceptaron muy mal la derrota alemana, achacándola a causas tan diversas como la acción de los quintacolumnistas, la alianza comunista internacional, el judaísmo y, sobre todo, el material americano, sobre el que descargaron todas las invectivas. Como si se reavivaran las diatribas de los antiguos caballeros medievales contra la pólvora, muchos militares franquistas hablaban del moderno armamento como si fuera la antítesis de los valores militares, basados en el espíritu»⁷. Los militares españoles de entonces, anclados en su mayoría en una mentalidad agraria y tradicional, empleaban una retórica más propia de la ética social nobiliaria que de los tiempos modernos: «Donde sólo hay técnica y materia no cabe esperar sino la descomposición. Donde hay fe y hay espíritu hay siempre fortaleza. Por eso se valora nuestro Ejército, aun a sabiendas de que no posee el material de guerra moderno, que tanto preocupa a otros países»⁸.

Detrás del desprecio al poderío material norteamericano se encuentra un organicismo espiritualista de muy honda raigambre católica, a lo que hay que añadir un fuerte complejo de inferioridad, de frustración por la marginal posición española en el mundo. Haciendo de la necesidad virtud, la pobreza de la realidad española de la época se disfrazaba mediante la presentación de un carácter nacional virtuoso en su austeridad y espiritualidad. Como señala Anthony Daniels, «cuando se enfrentan con civilizaciones materialmente más exitosas y poderosas, las civilizaciones viejas y orgullosas a menudo reaccionan consolándose con su superioridad moral o espiritual»⁹.

⁷ CARDONA, G.: *Franco y sus generales: la manicura del tigre*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, p. 117.

⁸ HÉCTOR: «La Península Ibérica, baluarte de la espiritualidad», *Reconquista*, 3 (marzo de 1950).

⁹ DANIELS, A.: «Superiority and Inferiority in French Anti-Americanism», en HOLLANDER, P. (ed.), *Understanding Anti-Americanism. Its origins and impact at home and abroad*, Chicago, Ivan R. De, 2004, p. 76 (traducción mía).

En el primer franquismo, mediante la utilización de un renacido y victorioso catolicismo como base legitimadora, fue constante el elogio de la pobreza y la austeridad, de las que emanaban necesariamente altos valores morales y espirituales, en contraposición con el materialismo y la molicie norteamericanos, propagadores de todo mal. Así, en unas declaraciones realizadas en 1941 por el entonces ministro de Asuntos Exteriores, Ramón Serrano Suñer, a dos periodistas italianos en Madrid afirmaba que «el sistema democrático se encuentra hoy en vías de liquidación, y esa nación (Estados Unidos), rica y materialista, carece del sentido de unidad y sacrificio que anima a los países pobres»¹⁰.

Pero nada más expresivo de esta perspectiva que las siguientes palabras del escritor y ensayista José María Souviron:

«Ha existido, durante mucho tiempo, una idea de que lo español, la cultura española, la actitud española ante la vida, ha quedado retrasada frente al resto del mundo. Que la técnica, la economía, el progreso material se han realizado al margen de España y de las ideas esenciales que, durante una época de luchadora grandeza, representó lo español. Justamente en esta posición, y dándoles toda la razón a los que la sostienen, hay que basarse para defender el concepto hispánico de la existencia. En tanto que el progreso material ha ido desgastando al hombre, la vida hispánica se ha mantenido con los valores primarios, verdaderos y esenciales del hombre, incontaminados por la embobada admiración hacia la materia»¹¹.

Esta suerte de quijotismo acompaña al discurso dominante durante todo el periodo estudiado, manifestándose en los círculos militares incluso tras la firma de los pactos con Estados Unidos, mediante la publicación en revistas como *Reconquista y Pensamiento y Acción* de artículos que rezuman desconfianza hacia el impacto que sobre el espíritu castrense español podía tener la llegada del material norteamericano. La siguiente cita de *Pensamiento y Acción* es muy representativa: «Bien, venga el material, el necesario [...] pero no dejemos por ello de fomentar y estimular cada vez más nuestros valores morales, que si en la pasada guerra nacional se cazaban tanques con una simple botella de gasolina y a cuerpo limpio, ya inventaremos otra tác-

¹⁰ Declaraciones recogidas en *Arriba*, 31 de julio de 1941.

¹¹ SOUVIRON, J. M.: «Sobre lo hispánico», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 28 (abril de 1952).

tica para el futuro, en que, con parecidos escasos medios si no los tenemos mejores, nos defenderemos y ganaremos a nuestro próximo adversario»¹². En palabras del historiador Juan Carlos Losada, «habrá una reacción conjunta que podríamos calificar de incómoda ante la llegada del material americano [...] Los militares advertirán del peligro de deslumbramiento que el nuevo material puede ejercer, desvirtuándose el espiritualismo del Ejército, y apuntándose la amenaza de que las ideas democráticas y disolventes que llegan junto con el nuevo armamento logren lo que no consiguió el cerco internacional: infiltrarse en España y en el Ejército»¹³.

La hostilidad hacia Estados Unidos estaba muy extendida tanto entre los generales veteranos como entre la joven oficialidad. No obstante, los altos mandos militares moderaron mucho sus opiniones tras el triunfo de los Aliados, una vez que Estados Unidos aparecía como la única posibilidad para abandonar el aislamiento. Una moderación que no se respetó en el curso de la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, aunque con el tiempo iría atemperando su visión de los estadounidenses, llama la atención el antiamericanismo del afamado teniente general Alfredo Kindelán al comienzo de los años cuarenta. Su posición es muy representativa del rechazo que causaba entre los militares españoles la heterogeneidad de la sociedad norteamericana, que ellos identificaban con desorden y caos: «Los Estados Unidos no forman una nación ni un Estado perfectos; no poseen una plena civilización, ni unidad étnica, religiosa o moral propia; y, en cambio, cuentan con millones de negros, de chinos y otros detritus humanos, desarraigados y delincuentes, que sólo aspiran a poseer dinero y medios materiales [...] No es el *yankee* una especie permanente del género humano, indestructible y eterna, sino un elemento transitorio»¹⁴.

El general Joaquín de la Llave, en la misma línea, criticaba que los norteamericanos, para satisfacer sus apetencias materialistas, hubieran estimulado en el pasado «una enorme inmigración forzada de razas africanas que, aunque después de la guerra de secesión fueron

¹² CASTELLANO, J.: «Los Pactos y nosotros», *Pensamiento y Acción*, 37 (octubre de 1953).

¹³ LOSADA MALVÁREZ, J. C.: *Ideología del Ejército Franquista (1939-1959)*, Madrid, Istmo, 1990, p. 57.

¹⁴ KINDELÁN, A.: *España ante la esfinge*, Madrid-Barcelona, Plus-Ultra, 1943, p. 266.

libertadas, han dejado una gran proporción de negros, con repercusiones sociales y que son un fermento que produce efectos geopolíticos»¹⁵. Al igual que en 1898, cuando las ideas darwinistas y raciales estaban en pleno apogeo, los militares españoles pensaban que la pluralidad racial suponía una gran desventaja para la fortaleza bélica de una nación¹⁶.

Tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la joven oficialidad mostró una desenvoltura mucho mayor a la hora de expresar sus sentimientos antiamericanos. De hecho, muchos jóvenes oficiales manifestaron sus recelos hacia Estados Unidos cuando la alianza con ellos era ya inexcusable. Las críticas no se hacían ahora con base en un lenguaje racista periclitado, sino que se centraban en los males de la sociedad moderna, identificada con Estados Unidos. Así, el coronel José María Gárate Córdoba, uno de los jóvenes escritores militares más prolíficos y populares, pontificaba en mayo de 1953 sobre la «blandura» del soldado norteamericano, achacándola al

«materialismo de la prisa como ambiente de vida, que no da lugar a lo espiritual; [...] la falta de compenetración de los esposos para la educación de los hijos como consecuencia de la debilidad de los lazos matrimoniales; [...] el fracaso de la ingenuidad democrática, que hizo posible la entrega a Rusia de secretos atómicos, de esa democracia mal entendida en la que una mayoría de votos puede decidir que la patria se suicide; [...] la falta de religiosidad, lo que resta un medio poderoso a la “educación por la disciplina”, el “Dios todo lo ve”, que repiten nuestros niños [...]»¹⁷.

También ese mismo año el teniente coronel Manuel Cabeza Calahorra ratificaba, tras haber pasado nueve meses en Estados Unidos, que «pese a todos los progresos materiales, si alguien me preguntase si creo que la gente en Estados Unidos es más feliz que en España, yo contestaría que no». Y ello porque los norteamericanos «con su agitación febril, su maquinismo, sus gigantescas y complicadas organiza-

¹⁵ General LA LLAVE, «Sobre Geopolítica», *Ejército*, 48 (enero de 1944).

¹⁶ BALFOUR, S.: «“The Lion and the Pig”: Nationalism and National Identity in Fin-de-Siècle Spain», en MAR-MOLINERO, C., y SMITH, A. (eds.), *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula. Competing and Conflicting Identities*, Oxford, Berg, 1996, pp. 107-117.

¹⁷ GÁRATE CÓRDOBA, J. M.: «Meditaciones sobre la crisis del valor», *Ejército*, 160 (mayo de 1953).

ciones, sus millones de neuróticos y sus millones de divorcios; son hombres ricos [...] pero no más felices»¹⁸.

Lo que en aquel momento se rechazaba desde los círculos militares era una modernidad, ya entonces representada indiscutiblemente por Estados Unidos. Las amenazadoras fuerzas que la modernidad trae consigo, tales como el secularismo, la democracia liberal, el capitalismo o la laxitud moral, se identificaban con Norteamérica, que desde comienzos del siglo XX asombraba a los europeos por su capacidad de expansión económica y cultural, despertando fuertes rechazos en los grupos conservadores. Hay que tener en cuenta que, tal como señala Paul Hollander, «la más profunda y amplia fuente de antiamericanismo es la aversión, o, en el mejor de los casos, la ambivalencia, frente a la modernidad, que los Estados Unidos representan destacadamente»¹⁹.

El rechazo a lo que Estados Unidos encarnaba era tan fuerte entre los militares españoles que incluso figuras carismáticas del Ejército como José Millán Astray se distanciaron de Franco a medida que éste se vio forzado a irse aproximando a los norteamericanos²⁰.

La Iglesia y el «peligro protestante»

La Iglesia española también se destacó en estos años por el rechazo a Estados Unidos, sobre todo desde finales de los cuarenta, cuando la aproximación de España a la gran superpotencia mundial comenzó a despertar recelos y desconfianzas. Su antiamericanismo viene dado sobre todo por la identificación que efectúan entre estadounidenses y protestantes. En consecuencia, a medida que el acercamiento entre España y Estados Unidos es mayor, más notoriedad adquiere la preocupación de los círculos católicos por la llamada «cuestión protestante».

Hay que tener en cuenta que la intolerancia religiosa en España preocupaba mucho al presidente norteamericano Harry S. Truman,

¹⁸ CABEZA CALAHORRA, M.: «De vuelta a la Patria», *Pensamiento y acción*, 35 (agosto de 1953).

¹⁹ HOLLANDER, P.: «Introduction: The New Virulence and Popularity», en HOLLANDER, P. (ed.): *Understanding Anti-Americanism...*, op. cit., p. 12 (traducción mía).

²⁰ FERNÁNDEZ, C.: *Tensiones militares durante el franquismo*, Barcelona, Plaza & Janes, 1985, p. 133.

entusiasta baptista, hasta el punto de que la «cuestión protestante» se convirtió en uno de los mayores impedimentos en el avance de las negociaciones hispano-norteamericanas. Truman se mostró muy firme en ese aspecto, denunciando constantemente el trato dado en España a las minorías religiosas. A su vez estas denuncias encrespaban los ánimos de los católicos españoles más intransigentes. En palabras de Ángel Viñas, «la intolerancia religiosa de ciertos sectores del régimen podría ser una de las razones que alejaron detrás del retraso de la ayuda económica a España. Nuevamente el peso de los prejuicios y las resistencias internas contrariaban el curso de la gran operación de política exterior del franquismo»²¹.

Quien más se destacó dentro de la Iglesia en su oposición a cualquier tipo de relación con Estados Unidos fue el popular arzobispo de Sevilla, el cardenal Pedro Segura. Así, a una conferencia de prensa dada por Truman a comienzos de 1952, en la que mostraba nuevamente su malestar por la falta de libertad religiosa en España, respondía el famoso arzobispo con una carta pastoral, *Al cual resistidle firmes en la fe*, en la que criticaba la política religiosa de Franco, denunciando la venta de la unidad católica de España por unos empréstitos en dólares²². Su sermón provocó el asalto el 3 de marzo a la capilla protestante de San Basilio, en Sevilla, por un grupo de jóvenes de Acción Católica.

El indomable cardenal seguiría hostigando el acercamiento entre España y Estados Unidos hasta el final. Tras la firma de los pactos hispano-norteamericanos el 26 de septiembre de 1953, el periódico liberal londinense *New Chronicle* publicaba un telegrama de Reuter, cursado desde Madrid, en el que se decía: «El cardenal Segura, arzobispo de Sevilla, ha dicho hoy: “España no puede, por razones materiales tan mezquinas como la obtención de algunos dólares, cambiar su estilo de vida o dejarse pervertir o permitir que se perviertan sus niños”»²³.

²¹ VIÑAS, A.: *En las garras del águila: Los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995)*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 153.

²² En *Ecclesia*, semanario de Acción Católica, se hizo una ferviente defensa de esta pastoral, sobre todo mediante la publicación de un editorial, «Otra vez el escándalo», en el que se criticaban los ataques a Segura procedentes del extranjero. Véase *Ecclesia*, 15 y 22 de marzo de 1952.

²³ GARRIGA, R.: *El cardenal Segura y el nacional-catolicismo*, Barcelona, Planeta, 1977, p. 311.

En cualquier caso, la posición de Segura respecto a este tema, aun siendo la más vehemente, no era ni mucho menos la excepción en la Iglesia española. Unos años antes, el 28 de mayo de 1948, la Conferencia de Metropolitanos españoles había emitido una declaración sobre «la propaganda protestante en España». En ella, aunque se afirmaba que «bien seguros estamos de que nunca la masa del católico pueblo español pasará a cualquiera de las confesiones protestantes, que considera con razón como herejías», se dejaba traslucir la postura extremadamente excluyente de la Iglesia española del momento: «La intransigencia dogmática es la intransigencia en la defensa de la verdad revelada y es esencial al catolicismo, como eco de las palabras de Cristo: “Quien no está conmigo está contra mí”»²⁴.

En abril de 1949, el obispo de Astorga, Jesús Mérida, afirmaba en una carta pastoral que las leyes civiles «deben prohibir todo lo que dañe a la religión católica y a la unidad religiosa de los españoles, y, por consiguiente, la propaganda de toda falsa religión, como la herejía protestante»²⁵.

A medida que avanzaban las negociaciones entre España y Estados Unidos aumentaba la preocupación entre los católicos españoles. Fernando Martín Sánchez Juliá, el poderoso presidente de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), mostraba su inquietud ante la posible expansión del protestantismo por España de la mano de Estados Unidos: «Hoy la unidad religiosa de España está presionada. Presionada, sí. Con una frase que quizá es un “slogan” podría decirse: “Un protestante, un dólar”, y esta presión, a veces, es directísima, de Jefe de Estado a embajador»²⁶.

Por su parte, el obispo de Barbastro, Pedro Cantero, se pronunciaba en junio de 1953 con gran vehemencia en contra de concesiones a los protestantes amparados por Estados Unidos:

«La unidad católica ha sido y es la cuna, el cemento, el nervio y la gloria de la misma nacionalidad española [...] Toda propaganda proselitista protes-

²⁴ «Instrucción de la Conferencia de Metropolitanos españoles sobre la propaganda protestante en España», 28 de mayo de 1948. En *Ecclesia*, 19 de junio de 1948.

²⁵ Pastoral sobre «La restauración cristiana del orden político» del obispo de Astorga, Jesús Mérida. En *Ecclesia*, 7 de mayo de 1949.

²⁶ SÁNCHEZ JULIÁ, F. M.: «Cómo ve España un español con los ojos abiertos», conferencia dictada en el pontificio Colegio Español de Roma, publicada en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 29 (mayo de 1952).

tante resulta en España antinacional porque bate nuestra unidad como nación y nuestra paz interna como pueblo, de corazón ardiente e indómito, de principios claros y consecuentes. ¡Cuánto más si esa propaganda se realiza pagada con fondos de procedencia extranjera, en el suelo de nuestra propia soberanía y en una coyuntura histórica tan hostil, hasta hace poco al menos, a España!»²⁷.

Así pues, el peligro protestante derivado del acercamiento hacia Estados Unidos se extendió entre la mayoría de los sectores eclesiásticos españoles, provocando a su vez cierta alarma social. De ahí que el ministro de Asuntos Exteriores y miembro activo de la ACNP, Alberto Martín Artajo, aseverara en un discurso claramente dirigido a los Estados Unidos que «si otras formaciones políticas, o bien otras familias de pueblos, aspiran a contar con nuestro esfuerzo, deben dejar a un lado, cuando nos traten, lo mismo el proselitismo religioso de sus confesiones disidentes, que debieran reservar para aquellos pueblos que no conocen el mensaje de Cristo, que aquellas ofensivas de expansión cultural o de penetración económica, tras de las que pueden acaso encubrirse ambiciones de dominación más o menos imperialistas»²⁸.

En definitiva, nos encontramos en los círculos católicos con una reacción desproporcionada de temor, producto de prejuicios muy arraigados, al peligro que representaba aproximarse a una nación a la que consideraban quinta columna del protestantismo, lo que dice mucho del ambiente cerrado y rigorista en el que se movía la sociedad española de la época. Sin duda latía el miedo a permitir la más mínima disidencia que pusiera en entredicho la idea predominante entonces de una España monolítica, unánimemente católica. En palabras de Stanley Payne: «El intento [llevado a cabo por el franquismo] de revitalizar el tradicionalismo y el fundamentalismo religioso llegó a un extremo sin precedentes en ningún otro régimen europeo y casi guarda más parecido con el integrista islámico que con el fascismo italiano»²⁹.

²⁷ *La Iglesia habla de España*, Madrid, Ediciones del Servicio Informativo Español, 1964, p. 43.

²⁸ MARTÍN ARTAJO, A.: «Presente y futuro de la comunidad hispánica», discurso dictado en el Instituto de Cultura Hispánica, 12 de octubre de 1951, publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 26 (febrero de 1952).

²⁹ PAYNE, S. G.: *El régimen de Franco. 1936-1975*, Madrid, Alianza, 1987, p. 654.

Falange y el enemigo americano: la defensa de la hispanidad y el temor a la expansión del american way of life

En cuanto al antiamericanismo procedente de los medios falangistas, cabe destacar los dos temas sobre los que se articuló fundamentalmente su discurso: la defensa de la hispanidad frente a la Doctrina Monroe y el rechazo del cine norteamericano, propagador de valores peligrosos y ajenos al espíritu nacional. También desde los sectores católicos y tradicionalistas se puso mucho énfasis en estas dos cuestiones.

La competencia por influir en la América hispánica iba a enfrentarse constantemente a españoles y norteamericanos prácticamente desde el origen mismo de Estados Unidos como nación independiente (1776), alcanzando este enfrentamiento su clímax con la guerra de Cuba en 1898. Desde entonces, dentro de la derecha española se elaboró el concepto y mito de la «hispanidad», «uno de los puntales del nacionalismo conservador, católico y antiliberal del primer tercio del siglo XX»³⁰. Inspirada sobre todo por Ramiro de Maeztu, la hispanidad consistía en la defensa a ultranza de los vínculos espirituales y culturales de España con sus antiguas colonias americanas, pretendiéndose así crear una fuerte y homogénea comunidad de naciones hispanas lideradas por España, al estilo de la *Commonwealth* británica.

En la posguerra española Falange hizo uso de este mito para satisfacer sus ansias imperiales y concibió a Estados Unidos como su principal enemigo en la tarea de aproximación a las naciones hispanoamericanas. En palabras del historiador Lorenzo Delgado: «La supremacía material de la civilización anglosajona, avalada por su potencialidad expansiva en los dominios económico, tecnológico y científico, era percibida como un peligro para los valores sociales y las señas de identidad culturales de la civilización hispánica»³¹. La Doctrina Monroe se convertía en la antítesis de la hispanidad y, por lo tanto, los norteamericanos devenían en el gran enemigo a batir. Desde el

³⁰ ÁLVAREZ JUNCO, A.: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, p. 531.

³¹ DELGADO, L.: *Imperio de papel: Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 48.

círculo falangista en torno a Serrano Suñer, a través de un editorial de su revista *Mundo*, se exponía esta perspectiva: «La consabida doctrina de Monroe vuelve a ser la divisa de la Casa Blanca, bien entendido que ya nadie duda de su sentido real. “América para los americanos” es frase que presupone la antonomasia de que éstos no son sino, necesariamente, los americanos del Norte [...] Quienes repiten con miras excluyentes lo de “América para los americanos”, olvidan o fingen desconocer que los americanos son, en gran parte, españoles»³².

La defensa de la hispanidad se enfatizó presentando la oposición entre un mundo espiritual y desinteresado, cargado de altos valores morales, liderado por España, y el prosaico y materialista de los norteamericanos, sólo preocupados por apoderarse de las riquezas de sus vecinos. En esta línea, el escritor falangista, y uno de los más destacados intelectuales antiamericanos de la época, Eugenio Montes aseveraba: «La intervención de los Estados Unidos en el ámbito de la América católica e hispánica es tan vieja como la propia constitución de su entidad política. Nacieron invasores. Su población era entonces escasa y su territorio enorme, pero ya les acuciaban la megalomanía y la codicia del mando, creyéndose llamados a tutelar a gentes extrañas a su familia, a su espíritu y su carácter»³³.

En octubre y noviembre de 1940 los seguidores de la hispanidad encontraron un buen pretexto para expresar sus sentimientos anti-americanos en el rumor que empezó a circular sobre una posible negociación entre el gobierno uruguayo y la Casa Blanca para la instalación de bases navales norteamericanas en Uruguay. Se desencadenó una gran campaña en la prensa y en los círculos intelectuales españoles. En el diario *Arriba* se aseguraba: «Si las naciones hispánicas de América, para defenderse de ataques europeos imaginarios, cediesen bases, sufrirían una ocupación real. No ya la experiencia histórica lejana, sino la experiencia inmediata y reciente, enseña qué consecuencias se derivan de las cesiones de bases y puntos de apoyo»³⁴. El rector de la Universidad Central de Madrid, Pío Zabala, enviaba un telegrama a todas las universidades hispanoamericanas incitando «a todos los intelectuales de nuestra América a no consentir que ni en el

³² «La unidad moral de los pueblos de América», *Mundo*, 10 (14 de julio de 1940).

³³ MONTES, E.: «La intervención yanqui en la América hispana», *Arriba*, 15 de agosto de 1941.

³⁴ Editorial de *Arriba*, 16 de octubre de 1940.

espíritu ni en el cuerpo de la Hispanidad se instale ningún poder extraño»³⁵. También el Sindicato Español Universitario (SEU) enviaba un mensaje a los estudiantes sudamericanos, apelando a su orgullo para defender la dignidad hispánica: «En el viejo solar de la Hispanidad palpita hoy el dolor indignado ante una vergüenza que las juventudes uruguayas no podrán consentir. Y estamos seguros de que su movilización coincide con la de todos los jóvenes de las potencias de Hispanoamérica, unidas en una resuelta decisión de independencia y libertad»³⁶.

Por su parte, Eugenio Montes, en un mensaje radiofónico dirigido a los intelectuales hispanoamericanos, afirmaba que «el trágico anuncio de que un Gobierno se dispone a entregar a un poder extraño su libertad, su tierra, sus aguas y su aire, ha sacudido con un temblor doloroso a toda la hispanidad [...] De donde le viene a la hispanidad de América el peligro cierto es del mismo continente monroísta, y no ya como amenaza, sino como real pesadumbre, que si por voluntaria entrega se instalase en Punta del Este, habría conquistado sin esfuerzo alguno el dominio de las ciudades y las tierras que el esfuerzo de tantas generaciones creó»³⁷. Finalmente el gobierno uruguayo renunciaría a la instalación de bases estadounidenses en su territorio e, irónicamente, trece años después era la misma España la que iba a «entregar a un poder extraño su libertad, su tierra, sus aguas y su aire».

A principios de los años cuarenta la animadversión hacia Estados Unidos se expresó abiertamente desde niveles oficiales, a través de la puesta en práctica del programa «Hispanidad», con el que en los años inmediatamente posteriores al fin de la Guerra Civil se trataba de contrarrestar la cada vez más incontestable influencia política y económica estadounidense en la América hispana. El diplomático afín al tradicionalismo José M.^a Doussinague, director de Política Exterior entre 1942 y 1946, señalaba en un informe presentado en 1943 al entonces ministro de Asuntos Exteriores, el conde de Jordana —informe que había elaborado en mayo de 1939, cuando le encargaron

³⁵ «Telegramas del rector de la Universidad Central a las Universidades americanas», *ABC*, 19 de noviembre de 1940.

³⁶ «Mensaje del Sindicato Español Universitario a los estudiantes de América», *ABC*, 19 de noviembre de 1940.

³⁷ MONTES, E.: «Mensaje a Hispanoamérica», *ABC y Arriba*, 20 de noviembre de 1940.

realizar el proyecto político americanista. Llama la atención que cuatro años después siguiera teniendo validez—: «Mientras los Estados Unidos dan ejemplo de vida licenciosa y olvido absoluto del Creador, España al levantar la bandera de la defensa de la civilización cristiana, agrupará en derredor suyo, aun sin proponérselo, a todas las fuerzas de resistencia antiyanquí, a todos los residuos de la tradición colonial española que se rebelan ante la idea de verse absorbidos por una mentalidad norteamericana ajena a su espíritu y contraria a sus principios»³⁸.

Dados los escasos resultados que obtuvo esta política exterior española en América Latina, incapaz de hacer frente al poderío político y económico norteamericano en la región, desde mediados de los años cuarenta se redefinió la actuación gubernamental, centrando su actividad en los ámbitos cultural y educativo. Así, en 1946 se creó el Instituto de Cultura Hispánica, mediante el que se trataba de fortalecer la relación entre España y sus antiguas colonias americanas. Bajo la égida de esta institución surgiría *Cuadernos Hispanoamericanos*, revista creada en 1948 y dirigida por Pedro Laín Entralgo. Esta publicación se destacaría en sus primeros años por su ferviente defensa de la hispanidad, en clave cultural y espiritual, frente a los norteamericanos, al igual que la revista *Alférez*, publicada por el Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe desde 1947 y en la que escribiría la flor y nata de los jóvenes universitarios falangistas: Rodrigo Fernández-Carvajal, José María Valverde, Carlos Alonso del Real, José Ángel Valente, Manuel Fraga Iribarne, etc. Estos jóvenes, acérrimos partidarios de la hispanidad, se mostraban favorables a un falangismo en el que se había sustituido el contenido fascista de los primeros años del partido por un catolicismo regeneracionista, de signo menos reaccionario que el dominante en la época. Su más renovadora actitud no tenía expresión, sin embargo, en su visión de Estados Unidos, extremadamente negativa por lo general. Valga como muestra el artículo que en el número inicial de la revista firmaba el director de la misma, Rodrigo Fernández-Carvajal: «Europa, al descubrir América, envió a modelar su espíritu dos hombres de muy distinta traza: el disidente

³⁸ AMAE, P-459/33.732, y «El problema americanista tras la Guerra Civil, Mayo de 1939», en AMAE, R-1435/2; citado en PARDO, R. M.: *¡Con Franco hacia el Imperio!: La política exterior española en América Latina, 1939-1945*, Madrid, UNED, 1995, p. 92.

anglosajón, que iba como emigrante, y el conquistador español, que iba como enviado [...] Al Norte se edificó un mundo nuevo y autóctono, pero sin reserva moral de Edad Media. Al Sur, en cambio, se trasplantó un árbol de raíz antigua y medieval con mayores garantías últimas que el grandioso edificio del Norte»³⁹.

Paradigmático del discurso antiamericano en su vertiente hispánica de la primera época de *Cuadernos Hispanoamericanos* es un estudio, que en realidad no es más que una retahíla de tópicos para justificar una supuesta incompatibilidad radical entre los hispanoamericanos y sus vecinos del norte, realizado por Antonio Carro Martínez, catedrático de Derecho político en la Universidad Complutense de Madrid:

«Aparte de la raza, lengua y religión, es también punto de vinculación importante entre los pueblos hispánicos la común yanquifobia. Todos los países del Sur del Río Grande tienen algún agravio que recordar [...] Lo cierto es que al culto por el éxito anglosajón contestan los iberoamericanos en un sentido despreciativo, por estimar que dicho culto es agresivo, materialista, e inmoral. Agresivo, porque siempre se ha metido más de la cuenta donde no le llamaban. Materialista, porque sólo piensa en la forma de ganar dinero, desconociendo el placer por la vida, el arte, la literatura y la música. Inmoral, porque las magníficas producciones cinematográficas, que constituyen hoy la propaganda más eficaz de las maneras de vida norteamericanas, no se avienen con el sentido católico iberoamericano»⁴⁰.

El rechazo a Estados Unidos por parte de los adalides de la hispanidad estaba tan arraigado que, aunque no era lo más frecuente, había incluso quienes situaban a Norteamérica en el mismo nivel que al comunismo soviético, una idea que había popularizado en el continente europeo uno de los pensadores más influyentes en el discurso antiamericano contemporáneo, el filósofo alemán Martín Heidegger: «Europa yace hoy cogida en una gran tenaza, apretada entre Rusia en un lado y Estados Unidos en el otro. Desde un punto de vista metafísico, Rusia y Estados Unidos son lo mismo, con el triste frenesí tecno-

³⁹ FERNÁNDEZ-CARVAJAL, R.: «Precisiones sobre la Hispanidad», *Alférez*, 1 (28 de febrero de 1947).

⁴⁰ CARRO MARTÍNEZ, A.: «Contactos psicológicos y políticos de Estados Unidos con Iberoamérica», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 28 (abril de 1952).

lógico y la misma organización irrestricta del hombre promedio»⁴¹. En semejantes términos, el profesor de la Universidad de Granada Francisco Gil y Tovar señalaba que tanto la URSS como Estados Unidos «son poderes del materialismo y, por tanto, niegan o desconocen los valores del espíritu [...] La Hispanidad no puede aceptar la rotunda negación de un materialismo para ponerse a servir a otro. Desde su atalaya del espíritu, el meridiano hispánico dista tanto del comunismo euroasiático como del capitalismo norteamericano»⁴².

Así pues, el mito de la «hispanidad» tuvo un peso enorme en el discurso franquista, tanto falangista como católico, de los años cuarenta y principios de los cincuenta, erigiéndose en acicate de frecuentes diatribas antiamericanas.

Pero si hay algo que en aquellos años se identificó con Estados Unidos y, por ello, recibió frecuentes críticas, fue el cine. En este caso, a la antipatía genérica hacia Norteamérica se unía la ofensa al amor propio que significaba el liderazgo de un pueblo «advenedizo» en el arte más pujante de la época. Sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial, el liderazgo indiscutible de la industria cinematográfica norteamericana propició que se llevara al paroxismo la identificación entre el cine y Estados Unidos. En este sentido, son significativas las palabras del cofundador de la revista *Alfárez*, Ángel Álvarez de Miranda:

«Querámoslo o no, el cine es un amplio producto cultural de nuestro tiempo; como tal contiene una semántica determinada, y es una vasta onda que por razones psicogenéticas tiene situado el epicentro en zonas de mente y de sensibilidad características del hombre norteamericano. Así, no es de extrañar que formen parte de su *ethos* normal ingredientes tales como la puritana concepción del éxito en la vida como prenda de predestinación, la sustitución del ideal cristiano de la caridad por el vagaroso y teísta del altruismo, la prédica del confort como necesidad, la supresión o tergiversación del factor “pecado original”, la veneración materialista del elemento cuantitativo expresado en el “récord”, y tantas otras realidades de signo semejante»⁴³.

⁴¹ Esta cita procede de un curso sobre *Introducción a la metafísica* impartido por Heidegger en 1935, publicado posteriormente; citado en CEASER, J. W.: «Una genealogía del antiamericanismo», <http://www.neoliberalismo.com/genealogia.htm>.

⁴² GIL Y TOVAR, F.: «Hispanoamérica ante el comunismo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 14 (marzo-abril de 1950).

⁴³ ÁLVAREZ DE MIRANDA, A.: «Ética y mítica del cine», *Alfárez*, 6 (31 de julio de 1947).

Nunca antes había existido un medio de difusión cultural tan rápido y eficaz como el cine y el hecho de que fuera dominado por los norteamericanos provocó mucha suspicacia entre falangistas y católicos, que temían la americanización de las costumbres y los valores españoles. Las publicaciones del SEU pusieron especial hincapié en mostrar este recelo:

«A nosotros el cine yanqui nos tiene que molestar igual que nos molesta una chaqueta estrecha o unos zapatos pequeños. ¿Por qué? Sencillamente, porque no nos va. Analizad cualquier película de esas que se eternizan en los carteles. Si pensáis un poco, os dáis cuenta enseguida de que tiene un espíritu opuesto al nuestro; y que este espíritu que se nos está infiltrando es una realidad. El que no se percate de esto es porque ya está yanquilizado. ¿Y esto es malo? Sí, amigos míos, muy malo: porque es hacerse extraño, es lo mismo que etiopizarse, pues, en una palabra, igual de extraños son los etiopes que los yanquis [...] Levantemos la voz con energía y recordad, con orgullo, que cuando los españoles llevábamos ya mucho tiempo con nuestra manera de ser propia, allí de donde ahora nos llega este espíritu pernicioso sólo existían unas cuantas tribus de pieles rojas»⁴⁴.

En la España aislada internacionalmente de la segunda mitad de los años cuarenta, el cine norteamericano suponía prácticamente la única ventana al exterior y por ello era si cabe más repudiado por los elementos más nacionalistas y reaccionarios del régimen, partidarios de sustituirlo por una industria cinematográfica española poderosa. Así, el propagandista católico Luis de Zulueta, en una conferencia impartida en el marco del Círculo de Estudios del Centro de Madrid, afirmaba rotundamente: «Ha llegado el momento de que un arma que hasta ahora se ha manejado casi exclusivamente para el mal, sea recuperada y utilizada para el bien y al servicio de Dios y la Patria [...] hay que realizar una gran cruzada por el cine nacional»⁴⁵.

En la misma línea, el poeta, entonces falangista, José Ángel Valente abogaba por no ceder a la pujanza de un cine tenido por insustancial y extraño al modo de vida español:

«No cabe resignarse a la invasión de una mitología advenediza, inauténtica, expresiva en todo caso de ajenas actitudes ante la vida. Todavía estamos

⁴⁴ AGUILAR CACHO, R.: «Cine», *La Hora*, 37 (15 de febrero de 1947).

⁴⁵ ZULUETA, L. de: «El cine y los propagandistas», *Boletín de la ACNP*, 390 (15 de abril de 1947).

sobre Europa, y somos estirpe de los mitos seculares. Todavía —hispanícos— encarnamos limpias actitudes morales. No se puede ignorar hasta qué punto, en el ciudadano medio, en el honrado oficinista o en la muchacha bonita, el cine ha suplantado sueños legítimos por ilegítimos espejismos. Y luego, esa cotidiana invitación a lo frenético: las cintas de espionaje, las repetidas cintas de “gansters” o la vertiginosa y absurda comedia americana, que tiene, desgraciadamente, a su favor el prejuicio de su perfección técnica»⁴⁶.

Inciendo en la necesidad de que el cine español superara al estadounidense, propagador de una peligrosa modernidad, el omnipresente Eugenio Montes presentaba la película *Surcos* (1951), de cuyo argumento él fue autor, como ejemplo del camino a seguir: «Mientras el cine americano resulta el Gran Tentador de las masas —y el Gran Tentador es el nombre propio del Demonio—, que con el señuelo de bienes fáciles desarraiga a las gentes del campo para devorarlas en la ciudad, el cine español debe proponerse lo contrario, convirtiendo el tóxico en veneno. “Surcos” pretende mostrar con viril evidencia las desventuras que causa el desarraigo de la tierra, sugiriendo el retorno de la complicación de la gran urbe a la vida sencilla y honesta»⁴⁷.

En las críticas al cine norteamericano es muy habitual encontrar expresiones de lo que Russell A. Berman denomina *antiamericanismo predemocrático*. Esta variante de antiamericanismo «expresa un desdén aristocrático (o pseudoaristocrático) por la vida democrática, estimada como demasiado ordinaria, banal y falta de calidad. América representa entonces la fuerza conductora de la modernización y la trivialización; la nostalgia por la edad dorada del mundo premoderno se convierte entonces en antiamericanismo [...] El antiamericanismo contrasta la supuesta baja calidad de la cultura de masas estadounidense (el cine de Hollywood) con los presumiblemente altos estándares de calidad europeos»⁴⁸. En esta línea destacaron en España algunos intelectuales muy influenciados por la crítica a la cultura de masas que años atrás realizara José Ortega y Gasset⁴⁹. Por ejemplo, Pedro

⁴⁶ VALENTE, J. A.: «La enfermedad del cine», *Alferez*, 21 (octubre de 1948).

⁴⁷ Citado en GARCÍA SEGUÍ, A.: «El cine social en España», *Nuestro Cine*, 3 (septiembre de 1961).

⁴⁸ RUSSELL BERMAN, A.: *Anti-Americanism in Europe: A Cultural Problem*, Stanford, Hoover Press, 2004, p. 42 (traducción mía).

⁴⁹ Ortega y Gasset mantuvo, al igual que otros muchos intelectuales europeos de su tiempo, cierto desdén por la cultura norteamericana. Esta postura puede apreciar-

Laín Entralgo escribía en *Arriba*: «Parece, en efecto, que la cultura americana —démosla por existente— ha llegado pronto a horas de corrompida y escéptica decadencia [...] Como europeo, apenas me parece arriesgado predecir la incapacidad culturalmente creadora de los Estados Unidos, a pesar de Whitman y de Edison, Europa, con sus posibles descarríos, fraccionamientos o luchas, sigue siendo la meta rectora de la Historia»⁵⁰. Este elitismo cultural eurocentrista queda también perfectamente reflejado en la siguiente cita tomada de la revista *Alférez*: «La producción de Hollywood, complaciente al bajo gusto del público y al ánimo de un máximo rendimiento comercial, deja que sus films pierdan interés y mérito artístico para caer en una insípida vulgaridad sólo encubierta por el aplomo y el brillo de una técnica bien elaborada. Entretanto, el cine europeo renace en la postguerra con un ímpetu digno de especial consideración»⁵¹.

Por último, el antiamericanismo se expresó también en las filas falangistas, aunque de forma más minoritaria, mediante el ataque al modelo político y, sobre todo, económico de Estados Unidos. De este modo, se enfatizaba el carácter social de la doctrina falangista y, hasta la derrota del Eje, servía también para mostrar su identificación con el nuevo orden que trataban de imponer nazis y fascistas. La crítica al modo en que los norteamericanos organizaban su vida política y económica no se hacía, sin embargo, en los modernos términos que acompañaban al discurso fascista en Italia y Alemania, sino, por el contrario, estaba basada en dogmas conservadores e iba frecuentemente acompañada de otro de los grandes clichés asociado al pueblo estadounidense: su juventud, esto es, su falta de experiencia histórica. Así, se relacionaba un modelo de sociedad tenido por explotador e inhumano con el vacío histórico del que había surgido, con la ausencia de tradiciones que hubieran garantizado cierto orden en el devenir de la sociedad norteamericana. El “camisa vieja” Gumersindo Montes Agudo, en una crítica al cine de Hollywood, sintetizaba esta postura: «Cine ideal para que la burguesía pase horas y horas embelesada ante una farsa completamente simple en la mayoría de los

se tanto en *La rebelión de las masas* (1930), sobre todo en su «Prólogo para franceses» (1937), como en una serie de artículos de 1932 recogidos bajo el título *Sobre los Estados Unidos* y en un ciclo de conferencias pronunciadas en Buenos Aires en 1928.

⁵⁰ LAÍN ENTRALGO, P.: «La subversión en el cine americano», *Arriba*, 8 de mayo de 1941.

⁵¹ CASAMAYOR, E.: «Europa contra Hollywood», *Alférez*, 21 (octubre de 1948).

casos; pero que, presentando un único lado de aquella civilización —rascacielos y “girls”, música negra y una Escuadra flamante (hasta Pearl Harbour)— oculta las llagas de un sistema explotador, con sus millones de parados, sus huelgas sangrientas, sus tinglados judaico-financieros, y sobre todo —y ahí está su gran motivo de rencor para Europa— su tremendo vacío histórico»⁵².

Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando todavía el triunfo alemán parecía no admitir dudas, *Arriba* se permitía criticar las amenazas norteamericanas de entrar en la guerra aduciendo precisamente la falta de sentido histórico que caracterizaba a los estadounidenses: «El pueblo norteamericano es aún muy joven para entender la certeza de estas direcciones nacionales, y cree que un histerismo publicitario puede hacer fracasar decisiones destinadas fatalmente a abrirse paso en la Historia»⁵³.

A esta falta de madurez histórica seguía la infantilización de los estadounidenses, presentados como seres simples y vulgares. Eugenio Montes les retrataba en estos términos: «Esos múltiples y diversos yankees que cristalizan en el mito Babbit⁵⁴ son seres simples, pero con conciencia de su simplicidad. Saben que Europa es un continente complejo y que ellos no tienen sutileza ni historia bastante para comprenderla y moverse entre ella con éxito y eficacia»⁵⁵.

En definitiva, se presentaba a Estados Unidos como un gigante físico, sobre todo tras sus éxitos en la Segunda Guerra Mundial, pero como un enano espiritual y cultural, producto de su falta de historia y tradiciones: «Hay algo que nunca se resolverá con los capitales abrumadores —los rascacielos gigantescos, el concepto materialista de lo mastodóntico, el gansterismo y el superconfort en la vida—: La cultura, la espiritualidad y la historia. Lo que ni se improvisa ni se compra»⁵⁶.

⁵² MONTES AGUDO, G.: «El cine al servicio de la política», *El Español*, 26 (24 de abril de 1943).

⁵³ «Amenazas ineficaces», *Arriba*, 2 de julio de 1941.

⁵⁴ Este mito procede de de la popular novela de 1922, *Babbit*, de Sinclair Lewis. Su protagonista, George Follanbee Babbit, representaba al hombre medio norteamericano, centrado en sus negocios y determinado por un carácter ingenuo, cordial, optimista y vulgar.

⁵⁵ MONTES, E.: «Roosevelt, el snobismo y la guerra», *Arriba*, 10 de agosto de 1941.

⁵⁶ GÓMEZ DE LA SERNA, G.: «Norteamérica, la cultura y el confort», *La Hora*, 36 (8 de febrero de 1947).

Conclusiones

Queda claro, por tanto, que los acuerdos con Estados Unidos del año 1953 se llevaron a cabo en medio de un clima de gran hostilidad por parte de amplios sectores del régimen franquista, hostilidad sólo superada por la necesidad de abandonar un aislamiento muy dañino para la población y la propia supervivencia del régimen. Sólo un año antes de firmarse los acuerdos hispano-norteamericanos un editorial de *Arriba* exponía sin ambages esta postura: «Campea entre las estridencias del sector adverso de la Prensa americana el concepto emitido por el *New York Times* de que “hay desventajas políticas y morales en tratar con España”. Eso mismo, referido a Norteamérica, podríamos nosotros, desde otro punto de vista, repetir con mayor fundamento, si el interés de la Patria no predominase por encima de los naturales desahogos.

El que el Estado español pueda entenderse con el Estado americano no puede representar la menor identificación con la doctrina y peculiaridades de la política ni de la ética social americana»⁵⁷. En vista de todo ello no es extraño que, como señala José Manuel Allende-Salazar, «los acuerdos entre España y Estados Unidos de 1953 fueron, se ha dicho a menudo, un matrimonio de conveniencia, contraído con poca ilusión, con el mínimo ropaje retórico y con la idea clara de que lo que se estaba haciendo era pura *Realpolitik*»⁵⁸.

En la España franquista se aceptó de muy mala gana el nuevo rango de superpotencia de Estados Unidos, puesto que los presupuestos ideológicos y axiológicos de la derecha tradicional española eran diametralmente opuestos a aquellos encarnados por un país con supremacía protestante, adaptado a la modernidad, democrático y liberal. A ello hay que añadir la sensación de superioridad histórica y cultural que los europeos de la época, y en esto los españoles no eran una excepción, tenían respecto a los norteamericanos, lo que dificultaba la aceptación de su nuevo liderazgo.

Sin duda latía en la aversión a Estados Unidos un profundo temor a la expansión de la modernidad. Al habitual rechazo que el ideario

⁵⁷ «Posiciones claras», *Arriba*, 24 de agosto de 1952.

⁵⁸ ALLENDE SALAZAR, J. M.: «España y Estados Unidos en el siglo XX», *Política Exterior*, 81 (mayo-junio de 2001).

moderno despertaba en la derecha española se unían las incertidumbres, siempre tan poco gratas a ojos conservadores, que generaba el poderío de un país paradigmático de lo nuevo, sin tradiciones y sin historia.

Los grupos conservadores españoles tenían la sensación de que el mundo tradicional y católico labrado secularmente con el que ellos se identificaban estaba cada vez más expuesto a la contaminación de un nuevo virus que, propagado por Estados Unidos, parecía imparable a la luz de los adelantos tecnológicos y del gigantismo propios de ese país allende el Atlántico. Y es que para los españoles de la época Estados Unidos era, fundamentalmente, Nueva York: un mundo urbano, de enormes rascacielos, ultramoderno, cosmopolita, en el que multitud de desarraigados hombres-masa vagan por las calles. En definitiva, lo opuesto a la idea de la España católica, caballeresca y rural que tanto se mitificó durante el primer franquismo.

Mediante los pactos de 1953 la imagen de Estados Unidos salía gravemente deteriorada a ojos de los sectores progresistas españoles, hasta entonces la parte de la población más pronorteamericana, mientras que en la derecha el acercamiento a la gran superpotencia no propició un cambio radical y súbito en su negativa percepción de los estadounidenses, manteniéndose vigentes prejuicios y clichés heredados cuya superación se realiza con gran lentitud. A pesar del paso del tiempo es innegable que esto podría ayudar a explicar el intenso y extendido antiamericanismo todavía presente hoy en la sociedad española, puesto que, como señalan Barry Rubin y Judith Colp Rubin: «Sólo mediante la comprensión del desarrollo histórico —y la poderosa continuidad— del antiamericanismo puede ser éste comprendido en cuanto fenómeno contemporáneo»⁵⁹.

⁵⁹ RUBIN, B., y COLP RUBIN, J.: *Hating America: a History...*, op. cit., p. viii (traducción mía).

La historiografía de la Guerra Civil en el nuevo siglo

Hugo García
UNED

El cambio de siglo no parece haber disminuido el interés de los historiadores por la Guerra Civil de 1936-1939, el episodio de la historia de España sobre el que más se ha escrito —con diferencia— en todo el mundo. Como señala Juan Andrés Blanco, autor del análisis más completo de la ingente bibliografía sobre el conflicto, la permanente vitalidad del tema se refleja en las más de 300 obras que se han publicado sobre el mismo entre 2000 y 2004, una cifra que previsiblemente se habrá doblado cuando concluya este año, 70 aniversario del comienzo de la tragedia. Como es lógico, no todas suponen avances significativos en nuestros conocimientos: las reediciones —algunas de obras clásicas y de revisión necesaria, aunque no siempre es el caso— y las obras de divulgación continúan predominando en la producción editorial sobre el conflicto, cada vez más sometida a las leyes del mercado. Pero esto puede considerarse normal: lo realmente sorprendente es que, tras casi setenta años y con decenas de miles de libros publicados, sigan apareciendo trabajos que cuenten aspectos desconocidos de la guerra y reinterpreten el periodo desde nuevas perspectivas, como trataré de mostrar en esta revisión de las novedades aparecidas desde el año 2000. Me concentraré en las obras que considero importantes y originales, aunque señalaré también las continuidades y carencias que pueden detectarse en la bibliografía reciente.

Si hay un rasgo que defina los debates que se han producido en los últimos años es, sin duda, el resurgimiento de las visiones extremas del conflicto, la ruptura del consenso en torno a sus causas y su naturaleza al que, aparentemente, habían llegado los historiadores durante los años ochenta¹. Desde finales de los noventa, en efecto, se han reafirmado las versiones antagonicas que dominaron el debate historiográfico hasta la Transición: simplificando mucho, podría decirse que la versión prorrepública está representada ahora por los partidarios de la «recuperación de la memoria histórica» de la guerra y la dictadura, como Francisco Espinosa; y que la versión franquista (o neofranquista, para ser más exactos) se ha reencarnado en historiadores como Alfonso Bullón de Mendoza y divulgadores como Pío Moa, cuyas obras han vendido cientos de miles de ejemplares. Las causas de esta polarización no están del todo claras. En un texto de próxima aparición, Manuel Pérez Ledesma defiende que el resquebrajamiento del consenso de la Transición ha obedecido sobre todo a factores políticos y sociales: la puesta en cuestión de «la ficción moral de la culpabilidad compartida» entre ambos bandos por la generación de los «nietos de la guerra» y las fuerzas de oposición al gobierno del Partido Popular es lo que ha llevado a autores como Bullón de Mendoza y Moa a desempolvar las tesis sostenidas por el ex ministro franquista Ricardo de la Cierva desde los años sesenta. Pablo Sánchez León, en cambio, sostiene que la idea en la que se basaba el consenso —que el tiempo permitiría alcanzar una visión imparcial y «científica» de la guerra— era errónea: pese a sus pretensiones de objetividad, la historiografía del conflicto sigue determinada por los prejuicios ideológicos de sus autores, lo que explica el «revanchismo» de quienes se sienten excluidos de la «ortodoxia dominante».

¿Debe interpretarse el «fenómeno Moa» como un síntoma de las carencias de la historiografía académica actual? En mi opinión, ésta sería la posibilidad más preocupante, al menos en el terreno estrictamente historiográfico. Porque los revisionistas actuales venden libros, pero están prácticamente excluidos de la comunidad académica: el único especialista consagrado que ha respaldado a Moa y colaborado con Bullón de Mendoza ha sido el norteamericano Stanley Payne, cuyas tesis, en realidad, son algo más matizadas que las de sus «prote-

¹ El contenido de ese consenso se analiza en PÉREZ LEDESMA, M. (en prensa). Agradezco al profesor Pérez Ledesma su amabilidad por dejarme consultar este texto.

gidos»². La marginalidad de la derecha historiográfica se debe, probablemente, al escaso valor científico de su trabajo: el principal libro de Moa se basa tan sólo en fuentes secundarias y contiene numerosos errores objetivos, y la *Revisión de la Guerra Civil* que propone Bullón de Mendoza no aporta investigaciones originales que respalden la pretensión que expresa su título. La mediocridad de los neofranquistas, más que una eventual conjura en su contra, explica que los principales especialistas en el conflicto —a excepción de Enrique Moradiellos, que ha polemizado con Moa acerca de la ayuda extranjera a los beligerantes³— hayan preferido ignorar sus «investigaciones». En este sentido, parece más bien que el consenso de la comunidad académica en torno a los hechos básicos de la Guerra Civil es relativamente sólido. Pero su misma solidez debería ser un motivo añadido para someterlo a escrutinio e intentar detectar sus posibles limitaciones.

Los principales trabajos de investigación que han aparecido desde el cambio de siglo no representan por sí solos el estado actual de la historiografía sobre la guerra, pero nos permiten aproximarnos a las tendencias y debates dominantes. El conjunto es difícil de describir, porque tiene de todo: nuevas síntesis sobre el conflicto, ensayos de interpretación, crónicas político-militares, investigaciones detectivescas en archivos internacionales, estudios de carácter sociológico, *cultural studies*, recopilaciones de documentos, biografías individuales y colectivas, etc. Se abordan en proporción equivalente temas clásicos —como las causas de la guerra y la ayuda extranjera a ambos bandos— y otros más novedosos —como la simbología política de ambos bandos y la «memoria» del conflicto durante la democracia—, aunque el más tratado sea, sin duda, el de la represión en la zona franquista, un hecho que debe ponerse en relación con el clima sociopolítico de los años 1996-2004. Desde el punto de vista metodológico, el último sexenio tampoco presenta una tendencia clara: se han publicado trabajos de enfoque tradicional, como el de Antony Beevor, y otros sumamente renovadores, como los de Michael Seidman y Rafael Cruz. Cada historiador, como es lógico, se ha planteado pre-

² Véase su defensa de Moa en «Mitos y tópicos de la Guerra Civil», *Revista de Libros*, 79-80 (julio-agosto de 2003), pp. 3-5.

³ En «La intervención extranjera en la Guerra Civil: un ejercicio de crítica historiográfica», *Ayer*, 50 (2003), pp. 199-232.

guntas diferentes, aunque algunas cuestiones han suscitado un interés particular, bien por su carácter polémico, bien porque el descubrimiento de nuevas fuentes ha hecho necesario revisar lo aprendido.

El problema de los orígenes de la guerra

El debate sobre los orígenes, causas y responsabilidades del estallido de la guerra es tan antiguo como la historiografía del conflicto. En este terreno es difícil que surjan ideas nuevas, y las investigaciones recientes se han atenido, por lo general, a dos explicaciones tradicionales: que la guerra estalló por la incapacidad de la Segunda República para frenar la creciente polarización de la sociedad española, y que fue el resultado de un golpe militar que ni triunfó del todo ni fracasó totalmente. La idea del fracaso de la democracia, acuñada por historiadores liberales anglosajones en los años sesenta, conserva mucha fuerza entre los autores extranjeros, aunque sus explicaciones del mismo no siempre coincidan. Stanley Payne, que en 2005 publicó una versión revisada de su historia de la República⁴, sigue considerando que los principales responsables de la crisis fueron las izquierdas: su voluntad de monopolizar el poder a toda costa acabó dejando a las derechas, señala, sin más alternativas que «la rebelión armada o la resignación cristiana ante la tiranía de la izquierda». Al igual que Pío Moa, el norteamericano sostiene que la Revolución de octubre de 1934 fue la «primera batalla» de la guerra, aunque considera que la República entró en crisis en 1933, cuando comenzó la polarización política y la «interferencia sistemática» del presidente Alcalá Zamora con las Cortes.

Esta tesis de Payne tiene pocos partidarios incluso entre los autores extranjeros, que tienden a repartir las responsabilidades. En su reciente síntesis sobre la guerra, que se presenta como equidistante entre ambos bandos, el hispanista francés Bartolomé Bennassar sostiene tan sólo que las izquierdas violaron las reglas de la Constitución de 1931 tanto como las derechas. El inglés Antony Beevor, más cauto, evita pronunciarse sobre el particular en una revisión de su historia de la guerra, publicada en 1982: a su juicio, los hechos esenciales se

⁴ *La primera democracia española. La Segunda República, 1931-1936*, Barcelona, Paidós, 1995.

conocen, pero la cuestión de las responsabilidades depende de la interpretación de cada autor. Se limita a señalar que el programa reformista de las izquierdas era excesivamente ambicioso para la España de la época, una apreciación que suscribe su compatriota Helen Graham, simpatizante de la República, en un trabajo publicado en inglés en 2002. Pero ésta no ve la guerra como el resultado de un fracaso democrático, como hacen Payne, Bennassar y Beevor.

Los especialistas españoles también rechazan la idea de que la etapa republicana pueda considerarse un fracaso. En su contribución al volumen sobre los años treinta de la *Historia de España Menéndez Pidal*, Santos Juliá ha vuelto a sostener que la República no fue la antesala de la guerra: la causa de ésta no fue el colapso de la democracia, sino un golpe militar fallido. Y en un texto incluido en una *Historia virtual de España* dirigida por Nigel Townson lo ha argumentado con un contrafactual: si el socialista moderado Indalecio Prieto hubiera aceptado la presidencia del gobierno en mayo de 1936, sostiene, el régimen habría tenido la fortaleza necesaria para derrotar a los golpistas. En su ensayo sobre la guerra, Enrique Moradiellos coincide en que el conflicto no fue inevitable, y que los principales responsables de su estallido fueron los conspiradores militares.

Entre quienes cuestionan el fracaso de la República está también Rafael Cruz, cuyo reciente libro sobre 1936 ofrece la única explicación realmente novedosa de los orígenes de la guerra que se ha publicado en los últimos años. A juicio de este autor, que parte de una perspectiva interdisciplinar y realiza frecuentes comparaciones entre la evolución española y las de Francia y Portugal, la etapa republicana constituyó un proceso de democratización caracterizado por una feroz «competencia política» en torno a la posesión de los derechos de ciudadanía, pero la rivalidad entre los dos grandes «pueblos» en que se dividió la sociedad española (el republicano y el católico) se desarrolló en términos relativamente normales dentro de la Europa de entreguerras. Como Juliá, considera que en vísperas del 18 de julio «no había ningún obstáculo insalvable» para que la democracia continuara. Las cifras de asesinatos que autores como Payne consideran reflejo del «caos» y la «anarquía» de la primavera de 1936 revelan más bien que la política de orden público de los gobiernos del Frente Popular fue tan represiva y arbitraria como la de los anteriores: la mayoría de las víctimas pertenecían a organizaciones de izquierda. «La violencia por sí sola no destruyó la República»: para ello hizo fal-

ta que los militares prepararan y ejecutaran un «levantamiento plebiscitario», y que las derechas crearan un «gran miedo» ante la amenaza revolucionaria encarnada por la izquierda gobernante.

La influencia de la intervención (y no intervención) extranjera

El debate, también antiguo, sobre la influencia que tuvo el contexto internacional en el curso y desenlace de la guerra se ha reavivado a raíz de una investigación del inglés Gerald Howson, publicada en 2000, sobre el armamento de la República, un relato tan fascinante como una novela de espías pero basado en archivos de seis países. Howson defiende de manera convincente que la política de no intervención adoptada por las potencias democráticas poco después del estallido del conflicto fue una causa determinante de la derrota de la República, pues impidió que ésta recibiera tanta ayuda militar como sus adversarios. Los republicanos consiguieron una pequeña parte de las armas que necesitaban, señala, y las compraron a un precio muy superior a su valor real: tanto los gobiernos como los traficantes de armas les chantajearon de todas las formas posibles, cobrándoles comisiones abusivas por armamento de baja calidad. Estas conclusiones han sido confirmadas más recientemente por los daneses Morten Heiberg y Mogen Pelt, que, en una investigación todavía más elaborada, han revelado que la Grecia de Metaxás y la Alemania nazi, aliados del bando franquista, vendieron armas a la República desde el otoño de 1936 hasta el final de la guerra, obteniendo enormes beneficios económicos en la operación.

A partir de los datos de Howson y de un meticuloso recuento de las cantidades de armas recibidas por los beligerantes, Enrique Moradiellos ha defendido también que el contexto internacional fue un factor determinante del resultado de la guerra. Ésta es la tesis central de su libro de 2001 sobre la dimensión internacional del conflicto, que se presenta como «una tentativa de resumen y puesta al día del conocimiento acumulado durante medio siglo». El francés Jean-François Berdah, autor de una monografía menos útil sobre la política exterior de la República, coincide con Moradiellos: la intervención alemana y la no intervención británica contribuyeron a destruir la democracia española. Pero estas tesis se formularon ya durante la guerra: lo que la bibliografía reciente ha revelado es que la Unión

Soviética, considerada tradicionalmente como el principal aliado de la República, pudo contribuir también a su derrota. Uno de los principales hallazgos de Howson es que los soviéticos estafaron millones de dólares a los republicanos amañando en secreto los tipos de cambio al fijar los precios del armamento, y enviaron a España un material más escaso y de peor calidad de lo que se creía hasta ahora.

Los estudios que se han realizado desde la apertura parcial de los archivos soviéticos en los años noventa han coincidido en que los motivos de Stalin para intervenir en España fueron todo menos altruistas. En su introducción a una recopilación de documentos soviéticos publicada en 2002, los norteamericanos Ronald Radosh y Mary Habeck recuperan la vieja tesis de que los asesores enviados por Moscú desde el otoño de 1936 tenían el objetivo de «sovietizar España y convertirla en lo que habría sido una de las primeras *democracias populares*»; el problema es que los documentos revelan también la incompetencia de muchos de estos consejeros encargados de controlar al gobierno republicano, lo que impide ver a éste como una «marioneta de Moscú». Invirtiendo los términos, el también norteamericano Daniel Kowalsky considera que la aventura soviética resultó «un fiasco militar y sociocultural absoluto» debido a las dificultades objetivas de la operación y a la ineptitud de muchos asesores y propagandistas. Pero este autor tampoco discute que la empresa fue «interesada y cínica», y aunque matiza alguna de las afirmaciones de Howson sobre la calidad del armamento soviético, admite que la estafa fue real⁵.

Los archivos soviéticos, por tanto, han dado en parte la razón a los historiadores que, desde los años sesenta, vieron la intervención de la URSS en España como un precedente de la política que desarrolló en la Europa centro-oriental a partir de 1945. Pero pocos especialistas actuales sostienen que la República española acabara convertida en un mero satélite de Moscú: incluso Stanley Payne —director de la tesis en que se basa el libro de Kowalsky— admite que el predominio de los comunistas en el Estado y el Ejército republicanos tenía límites. Ésta es también la conclusión a que llega el francés Rémi Skoutelsky en su reciente historia de las Brigadas Internacionales, seguramente la

⁵ El estudio de Pablo Martín Aceña sobre el famoso «oro de Moscú» (2001), que confirma las principales conclusiones de Ángel Viñas al respecto, ratifica también los datos de Howson.

mejor síntesis que se ha publicado sobre el tema. El libro, basado también en parte en archivos soviéticos, combina una historia político-militar de las Brigadas con un minucioso análisis sociológico de los «voluntarios de la libertad» que demuestra una vez más la falsedad de su leyenda romántica: se trató de un ejército claramente proletario y con una abrumadora mayoría de militantes comunistas. Pero las Brigadas tampoco fueron «el Ejército de la Comintern» descrito por otros autores: a juicio de Skoutelsky, puede hablarse a lo sumo de «un ejército *controlado* por la Comintern», porque su organización tuvo grandes deficiencias. Una distinción bizantina en apariencia, pero que coincide con las tesis de Kowalsky sobre la desproporción entre los objetivos y los resultados de la intervención soviética en España.

La intervención de la Italia fascista en ayuda de los sublevados se enfrentó a dificultades similares, según Morten Heiberg, cuya monografía sobre el tema actualiza la clásica de Coverdale con información de los archivos militares italianos. En polémica con la historiografía revisionista italiana, el danés sostiene que la política exterior de Mussolini en los años treinta era agresiva e imperialista, y que al intervenir en España el Duce buscaba hacerse con un satélite con salida al Atlántico. Pero aunque su proyecto consistiera en «fascistizar» la España franquista —al igual que Stalin pretendía *sovietizar* la republicana—, sus posibilidades de influir en ella fueron limitadas, especialmente a partir de la derrota de sus «voluntarios» en Guadalajara. En todo caso, Heiberg se preocupa más de la actitud del gobierno fascista ante el conflicto que de la influencia que tuvo en él la intervención italiana. Algo que puede aplicarse también a la versión revisada del clásico de Ángel Viñas *La Alemania nazi y el 18 de julio*, aparecida en 2001: como su obra anterior, ésta se concentra en las relaciones hispano-alemanas entre 1921 y 1936 y en los motivos de Hitler para intervenir. En conjunto, la intervención de Italia y Alemania en la guerra interesa menos a los historiadores actuales que la de la Unión Soviética: el mismo Viñas prepara un trabajo sobre el tema para el otoño de 2006⁶.

⁶ Agradezco esta información al profesor Viñas. En este epígrafe es obligado citar también el reciente estudio de Mario Ojeda sobre la ayuda de México a la República, que, según muestra este autor, fue mucho más importante de lo que se creía hasta ahora.

La República en guerra

Sobre la evolución política del campo republicano se han publicado en los últimos años dos trabajos importantes, además de biografías competentes de figuras clave como Juan Negrín, Francisco Largo Caballero y Federica Montseny. La mencionada obra de Helen Graham es sin duda la mejor síntesis que se ha escrito sobre el tema, aunque sus explicaciones no sean tan brillantes como su relato de los hechos. El principal mérito del libro radica quizá en la atención que presta a las concepciones de la política de las distintas fuerzas: el declive de los socialistas y los republicanos de izquierda a partir del 18 de julio puede explicarse por su enfoque estatista del cambio social, que les hizo perder atractivo popular frente a los comunistas. El resto de los grupos políticos están más descuidados, quizá porque Graham no ha consultado los archivos de la CNT-FAI. Quien sí lo ha hecho es el francés François Godicheau, cuya *opera prima* es otra de las novedades destacables del periodo. Godicheau cuenta la experiencia de los revolucionarios de la zona republicana analizando la intensa represión emprendida por los gobiernos catalán y central contra los militantes de base de la CNT y el POUM a raíz de los hechos de mayo de 1937. La República, señala, resolvió el problema del orden público —endémico en España desde finales del siglo anterior— incorporando al movimiento obrero a un «Estado de nuevo tipo»: tras el 18 de julio, la CNT se integró progresivamente en el «orden republicano», y acabó colaborando en la represión de sus propios militantes.

Tanto Graham como Godicheau consideran que la evolución del campo republicano desde el 18 de julio estuvo determinada ante todo por la guerra: el desgaste de la democracia y los excesos de la represión, señalan, fueron consecuencia de las derrotas más que de la influencia estalinista. En este sentido, ambos se encuadran en la tendencia de la historiografía reciente a juzgar con benevolencia la política de Negrín, tanto en el ámbito interno como en el exterior. Graham, vieja simpatizante del médico socialista, vuelve a defender su proyecto de «reconstrucción del Estado liberal»: en esta tarea fue Negrín quien utilizó al PCE, señala, no al revés. La lógica de su política de resistencia también le parece «impecable»: no había alternativa, porque Franco sólo aceptaría negociar bajo presión. Ricardo Miralles suscribe ambas tesis en su biografía del personaje, basada en

archivos diplomáticos —los papeles de Negrín siguen sin poder consultarse— y centrada en su actuación durante la guerra. Tanto la colaboración con los comunistas y con la URSS como la resistencia a ultranza, sostiene, suscitaban un amplio consenso en las filas republicanas antes de convertirse en ejes de la gestión de Negrín. Pocos autores actuales, en definitiva, siguen viendo al socialista como un instrumento de Moscú, responsable de un alargamiento de la guerra que resultó catastrófico para la República. La tendencia va en la dirección contraria: considerar a Negrín como el personaje que mejor encarnó los valores de la República, como ha hecho Moradiellos en su ensayo *1936*. La biografía que prepara este autor es una de las novedades que aportará el cincuentenario de la muerte del estadista en 1956.

La bibliografía reciente sobre la República en guerra ha planteado otro debate interesante, esta vez en el ámbito de la historia social. Con *A ras de suelo*, el norteamericano Michael Seidman ha cuestionado algunos supuestos básicos de esta disciplina: frente a la historia social tradicional, centrada en el estudio de colectivos sociales o políticos como la clase o el género, él reivindica el estudio de los «individuos desconocidos, anónimos y no militantes» que, sostiene, formaban la mayoría de la población incluso en los heroicos años treinta. Con diversas fuentes relativas a la vida en la zona republicana, muestra cómo las tendencias egoístas —la resistencia al alistamiento, el absentismo laboral, la ocultación de bienes y alimentos— predominaron allí sobre la militancia y el compromiso en todas las fases de la guerra, aunque aumentaron a medida que lo hacían la desmoralización en el Ejército y la escasez en la retaguardia. El egoísmo fue, a su juicio, un factor importante en la derrota republicana: parte del fracaso de la República se debió a que ésta, a diferencia del Estado franquista, fue incapaz de satisfacer las necesidades básicas de sus tropas. El trabajo de Seidman abre, por tanto, un campo de investigación hasta ahora ignorado, aunque sus premisas teóricas hayan suscitado críticas. Godicheau, por ejemplo, señala que su concepción «utilitarista» del individuo obvia el masivo compromiso popular que hubo en Cataluña al principio de la guerra. Hay ahí un principio de polémica que convendría explorar.

Historias de la represión (franquista)

En comparación con la relativa a la República, la historia política del bando *nacional* durante la guerra ha avanzado poco en los últimos años, pese a la gran cantidad de obras sobre Franco y el franquismo que se han publicado en torno al 30 aniversario de la muerte del dictador en 1975⁷. En general, las reediciones han predominado sobre las investigaciones nuevas, y la atención de los historiadores se ha concentrado en las etapas media y final del régimen más que en sus orígenes. Una notable excepción a esta regla es el excelente estudio del inglés Sebastian Balfour sobre la mentalidad de la «casta africanista militarista» encabezada por Franco y Mola, que ha suscitado un gran interés por la relación entre la experiencia colonial española y el comportamiento de los mandos sublevados durante la Guerra Civil⁸. Pero la obra más importante que ha aparecido sobre la configuración inicial del Estado franquista es quizá una recopilación de documentos: los del archivo del cardenal Gomá, editados periódicamente por José Andrés-Gallego y Antón M.^a Pazos desde 2001. La correspondencia que el arzobispo de Toledo sostuvo durante la guerra ha sido ya estudiada en parte, pero su divulgación completa permite redescubrir la enorme influencia que tuvo en la zona *nacional*, y no sólo en el terreno eclesiástico.

Lo que sigue creciendo de manera exponencial es la bibliografía sobre la represión franquista durante la guerra y la posguerra, que desde los años noventa es uno de los temas estrella en la investigación sobre el conflicto. Abundan en ella las historias locales y regionales, aunque por falta de espacio me centraré en los trabajos de ámbito nacional. Entre ellos destacan dos obras colectivas publicadas en la estela de *Víctimas de la Guerra Civil* (1999), una monografía coordinada por Santos Juliá que se ha convertido en punto de referencia para los especialistas. La primera está dirigida por un colaborador de aquel libro, Julián Casanova, y se ocupa de la represión franquista desde una perspectiva abiertamente condenatoria. El capítulo sobre

⁷ La única síntesis publicada durante el período ha sido la de ORELLA, J. L.: *La formación del Estado nacional durante la guerra civil española*, Madrid, Actas, 2001, procatólica y poco novedosa.

⁸ Su influencia es visible en NERÍN, G.: *La guerra que vino de África*, Barcelona, Crítica, 2005, que no aporta nada sustancialmente nuevo.

la guerra, escrito por Francisco Espinosa, es especialmente representativo del tono militante que caracteriza a buena parte de la historiografía reciente: su autor, destacado partidario de la «recuperación de la memoria histórica», reinterpreta la represión franquista como un «genocidio» o un «exterminio sistemático», dos conceptos de dudosa aplicación al caso que nos ocupa⁹. Pero los abusos verbales de Espinosa no invalidan su trabajo, como demuestra una monografía posterior en la que desarrolla su investigación sobre la actividad represiva de la columna *Madrid* en Badajoz durante los primeros meses de la rebelión. Gracias a la documentación de los registros de defunciones de la provincia, el autor consigue calcular el número de víctimas que se cobró allí la represión hasta 1945 y arrojar luz sobre las estrategias propagandísticas de los *nacionales*, que no dudaron en atribuir sus propios crímenes al adversario. La falta de relatos oficiales, sin embargo, le impide esclarecer la famosa matanza del 14 de agosto de 1936.

La segunda de las obras citadas, resultado de un congreso internacional sobre las cárceles y los campos de concentración franquistas celebrado en 2002, es más ecuánime y contiene varios trabajos notables. El libro, editado por Carme Molinero, Margarida Sala y Jaume Sobrequés, pretende demostrar cómo se han renovado los estudios sobre la violencia política franquista gracias a la explotación de nuevas fuentes, y en buena medida lo logra. Contiene, en primer lugar, un adelanto de la reciente monografía de Javier Rodrigo sobre los campos franquistas, que, según este historiador, albergaron a unos 367.000 prisioneros hasta marzo de 1939. Su finalidad, señala Rodrigo, era a la vez destructiva y constructiva, pues pretendían a la vez doblegar a los disidentes potenciales y reeducarlos. La segunda parte de la obra, dedicada al «universo penitenciario» franquista, presenta varios trabajos merecedores de atención. Ángela Cenaarro estudia el proyecto desde dentro y concluye, como Rodrigo, que estaba destinado a la regeneración del preso, pero que en este sentido fracasó totalmente, quedando reducido al «ejercicio de un poder arbitrario y despótico». En un delante de su reciente monografía sobre el tema, Santiago Vega describe la durísima vida cotidiana de los presos en Segovia, demostrando que el principal problema del sistema peniten-

⁹ Cfr. el comentario de RODRIGO, J.: «1936: guerra de exterminio, genocidio, exclusión», *Historia y Política*, 10 (2003/2), pp. 248-258.

ciario franquista fue su incapacidad para gestionar la avalancha de detenidos que se produjo a raíz del 18 de julio. El libro concluye con dos artículos interesantes sobre aspectos metodológicos. En el primero, Carles Feixa y Carme Agustí hacen un buen análisis literario de los testimonios de los presos, advirtiendo de los riesgos de que los historiadores se dejen llevar por la actual «pasión autobiográfica». Manuel Rísques, por su parte, describe los principales archivos con información sobre el tema y propone la exploración de nuevas fuentes, como los archivos de organizaciones antifranquistas, los informes de organismos internacionales y la documentación de las órdenes religiosas.

Este apretado resumen de dos publicaciones recientes sobre la represión franquista muestra cómo el actual auge del género está contribuyendo a aclarar los orígenes del régimen. Dicho esto, la fiebre investigadora de los últimos años plantea al menos dos problemas a los historiadores de la guerra. En primer lugar, el registro exhaustivo de los crímenes del bando *nacional* puede distorsionar nuestra imagen del franquismo, cuyo éxito político no se debió tan sólo a su capacidad para reprimir al adversario —aunque sea en el terreno de la violencia económica, social o simbólica, también explorado por los historiadores actuales—. Como señalan Francisco Cobo Romero y Teresa M.^a Ortega López en una obra reciente, una de las claves de su longevidad fue el amplio respaldo social con que contó en sus inicios, un fenómeno inseparable de la represión física y económica que se produjo en la retaguardia republicana. Analizando los cargos municipales del régimen en Andalucía, los autores muestran que la oligarquía nacida a partir del 18 de julio estaba formada por una coalición de patronos, pequeños y medianos labradores y clases medias, en su mayoría sin experiencia política: esto refleja, a su juicio, la «heterogeneidad de los apoyos sociales» con que contó el régimen en sus inicios. Entre los factores que facilitaron la consolidación de la dictadura estuvo también su política social, relativamente olvidada hasta fechas recientes: la reciente monografía de Ángela Cenarro sobre el Auxilio Social refleja su ambición. El organismo, creado en octubre de 1936 por los falangistas vallisoletanos Mercedes Sanz Bachiller y Javier Martínez de Bedoya, no se limitó a encarnar «la vieja fórmula de la beneficencia», sino que tuvo un papel importante como instrumento de proselitismo y de control social.

El segundo problema que plantea la actual obsesión por la represión franquista es la escasa atención que está recibiendo la republica-

na: en este ámbito se ha avanzado poco desde *Víctimas de la Guerra Civil*, y el mercado está copado por obras divulgativas de ínfima calidad y tono beligerante¹⁰. Esto a pesar de que queda mucho trabajo por hacer, como ha demostrado un periodista reciclado en historiador militar, Jorge Martínez Reverte, al resolver el viejo problema de las responsabilidades por las *sacas* de noviembre-diciembre de 1936. Su *best-seller La batalla de Madrid*, una crónica al más puro estilo Beevor, reproduce el acta de la reunión secreta que se celebró el 7 de noviembre de aquel año entre representantes de las Juventudes Socialistas Unificadas, responsables del orden público en la capital, y los de la Federación Local de la CNT, que controlaban los accesos a la misma. En ella se decidió la «ejecución inmediata» de los presos «fascistas» —entre los que figuraba el dramaturgo Pedro Muñoz Seca— para evitar que fueran liberados por el enemigo, que se encontraba entonces a las puertas de la ciudad. En buena lógica, un hallazgo como éste debería reanimar el interés por el análisis comparado de ambas represiones, que la mayor intensidad y duración de la franquista ha contribuido a debilitar. Se trata de un tema demasiado importante como para dejárselo a los revisionistas.

La cultura y la memoria de la guerra: dos áreas en plena expansión

El impacto de la guerra en la cultura española, tanto a corto como a largo plazo, no ha suscitado aún tantas investigaciones como el resto de los temas tratados, pero es una de las áreas más dinámicas de la historiografía actual. El «giro cultural» de la historia social promovido en España por Manuel Pérez Ledesma y Rafael Cruz¹¹ ha llegado a la historiografía de la guerra con una obra colectiva editada por dos discípulos de Paul Preston, los británicos Chris Ealham y Michael Richards. Su hipótesis de partida, ambiciosa y original, es que un enfoque cultural —en sentido amplio— permite reinterpretar el con-

¹⁰ Como los de VIDAL, C.: *Checas de Madrid: las cárceles republicanas al descubierto*, Barcelona, Belacqva, 2003, y *Paracuellos-Katyn: un ensayo sobre el genocidio de la izquierda*, Madrid, Libroslibres, 2005.

¹¹ Véanse la presentación de Pérez Ledesma y el primer artículo de Cruz en CRUZ, P., y PÉREZ LEDESMA, M. (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997.

flicto como el resultado de las múltiples tensiones existentes en la sociedad española de los años treinta, y alejarse así de las viejas visiones bipolares. Esta promesa se realiza plenamente en los capítulos más logrados del libro, los escritos por Xosé-Manoel Núñez Seixas y Pamela Radcliffe. El primero aborda la importancia de la retórica nacionalista en el discurso bélico de los beligerantes, su coincidencia en presentar la guerra como una lucha de «los españoles» contra un «invasor» extranjero. El autor sostiene que ambos bandos bebían de una tradición cultural común, el nacionalismo español decimonónico, pero que la propaganda patriótica de los *nacionales* fue más pura y por tanto más eficaz, aunque faltan estudios empíricos que permitan determinar su impacto real sobre la población¹². El texto de Radcliffe, parte de una monografía recién publicada en castellano, analiza la cultura republicana a través de los discursos y proyectos culturales del Ayuntamiento de Gijón entre el 18 de julio y la entrada de las tropas franquistas en Asturias. Como otros trabajos del mismo tipo, éste detecta una gran heterogeneidad simbólica en los cambios en el paisaje urbano, las ceremonias públicas y los discursos municipales; pero, en lugar de presentarla como una consecuencia del conflicto entre liberales y revolucionarios, la interpreta como un reflejo de la tradición cultural «híbrida» que mantuvo unidos a los integrantes de una coalición tan amplia como la que gobernó Gijón.

El libro de Ealham y Richards incluye también un notable trabajo de Rafael Cruz sobre la retórica y la simbología que acompañaron al Alzamiento, uno de los temas más cultivados por la historiografía reciente. Las aportaciones más interesantes sobre la historia cultural de la guerra de los últimos años se han centrado en el bando *nacional*. La italiana Giuliana di Febo, que fue pionera de este enfoque con su estudio sobre el culto a Santa Teresa durante la dictadura, ha publicado en 2002 una obra general sobre «las ceremonias, cultos y modelos de santidad» en la España franquista, que parte de la base de que «la politización de la religión y de los aparatos sacrales constituye uno de los principales instrumentos de legitimación del *Nuevo Estado*». En la primera parte, dedicada a la Guerra Civil, analiza una serie de cultos populares que fueron recuperados en respuesta a la persecución religiosa del verano de 1936, como la Virgen del Pilar, Santiago y

¹² Curiosamente, el análisis que sobre el tema ha realizado José Álvarez Junco para el volumen citado de la *Historia Menéndez Pidal* llega a unas conclusiones idénticas.

el Sagrado Corazón. El libro es competente e informativo, aunque se echa de menos un análisis del culto a la política que se produjo también durante la fase falangista del régimen. La influencia de la Falange en la simbología franquista es precisamente el tema central del reciente estudio de los hermanos Mónica y Pablo Carbajosa sobre el grupo de escritores que rodearon a José Antonio Primo de Rivera desde la fundación del partido en 1933 hasta el 18 de julio, en el que figuraban Rafael Sánchez Mazas, Ernesto Giménez Caballero, Agustín de Foxá y Dionisio Ridruejo. Los autores los presentan como la «generación cultural» más brillante de la historia de la derecha española que, pese a no conseguir mucho poder real en la España de Franco, contribuyó a crear «la retórica, simbología y ritual del primer franquismo». El libro, excelentemente escrito, analiza a la vez la biografía literaria y política de los componentes del grupo y la retórica y simbología de la Falange.

La influencia de la Guerra Civil en la cultura y la política españolas desde la Transición a la democracia es otro de los temas que más preocupan a los historiadores actuales del conflicto, no sólo por la novedad que supone el estudio de la «memoria histórica» en nuestro país, sino también por sus repercusiones directas en la política actual. Ambos factores han contribuido a que, desde la aparición del libro pionero de Paloma Aguilar (1996), se hayan multiplicado los trabajos sobre la memoria de la guerra y, en particular, sobre la existencia de un «pacto de silencio» en torno a los crímenes de la dictadura durante la Transición. Los partidarios de la «recuperación de la memoria histórica» en el ámbito historiográfico, entre los que destacan Alberto Reig y el citado Francisco Espinosa, han defendido que dicho pacto se produjo, generando una «amnesia» en torno a los crímenes de la dictadura que pervive en la actualidad, cuando ya no resulta necesaria para el mantenimiento de la democracia. Santos Juliá ha replicado que la Transición se limitó a promulgar una amnistía para los crímenes ocurridos desde julio de 1936 y a excluirllos del debate político, como reclamaba la mayoría de las fuerzas parlamentarias. Según este autor, la supuesta «amnesia» es un mito: desde 1975, tanto la guerra como el franquismo han estado siempre muy presentes en la vida política y cultural española. En apoyo de esta tesis, Aguilar ha argumentado que la ruptura del «pacto de no instrumentalización política» del pasado franquista en los últimos años se ha debido más a una

decisión estratégica de las fuerzas de oposición al gobierno del Partido Popular que a una necesidad social.

Al hilo de esta polémica, se están empezando a investigar aspectos concretos de la «memoria» de la guerra y el franquismo, como se refleja en una monografía recién publicada y otra de próxima aparición. La primera, coordinada por Julio Aróstegui y François Godicheau, contiene un artículo de Aguilar en el que se reformula la tesis recién mencionada, aunque por lo demás no aporta gran cosa al debate sobre el «pacto de silencio». Los capítulos más destacables son quizá los citados de Blanco y Sánchez León —el primero por su utilidad y el segundo por su espíritu crítico— y los dedicados a la memoria del régimen de Vichy en Francia, que deberían servir de acicate para futuros estudios comparados. La segunda de las obras citadas, fruto de un seminario realizado en la Fundación Pablo Iglesias en noviembre-diciembre de 2004, presenta un panorama más completo de las distintas dimensiones del problema. Aparte de las colaboraciones de Juliá (coordinador de la obra) y Aguilar, que desarrollan sus mencionadas tesis sobre el «pacto de silencio», contiene estudios sobre la memoria de la guerra y el franquismo en la literatura (Josefina Aldecoa y Anna Caballé), la historiografía (Manuel Pérez Ledesma), el cine (Vicente Sánchez-Biosca y Román Gubern), los manuales escolares (Carolyn Boyd) y el exilio (Alicia Alted), además de otros dedicados a la memoria de la represión (Carme Molinero) y a la relación entre memoria y cultura democrática (Jordi Gracia). A juzgar por los textos que he podido consultar (Juliá, Pérez Ledesma y Boyd), ésta será la obra que marque las pautas de la futura investigación de la memoria en España.

Asignaturas pendientes

En resumen, la historiografía reciente sobre la Guerra Civil se caracteriza por la pervivencia de viejos problemas (los orígenes del conflicto, la influencia de la intervención extranjera, la evolución política de ambos bandos, la represión) y su reinterpretación parcial gracias a nuevas fuentes (los archivos soviéticos) o herramientas teóricas más sofisticadas (como el recurso a la antropología, a la sociología y a la comparación). Tras la emergencia de una historiografía de la memoria, es difícil que surjan problemas realmente nuevos, porque la

investigación sobre la guerra ha cerrado el círculo: como corresponde a nuestra época posmoderna, está empezando a estudiarse a sí misma. Esto es sin duda normal y saludable, pero convendría concluir recordando que nuestros conocimientos sobre el conflicto siguen presentando lagunas, como trataré de mostrar con dos ejemplos. Se han publicado monografías sobre la repercusión de la guerra en Irlanda y hasta en Chile, pero seguimos careciendo de una síntesis actual sobre su impacto en Francia y la decisiva participación de este país en el conflicto. También nos falta una buena historia económica del período 1936-1939, como señala Pablo Martín Aceña en el volumen citado de la *Historia de España Menéndez Pidal*, aunque se preparan dos obras colectivas que sin duda paliarán esta laguna¹³. Por no hablar de temas más flagrantes, como el citado desequilibrio entre la bibliografía sobre la represión franquista y la relativa a la republicana. En definitiva, queda trabajo por hacer, y cabe esperar que entre la avalancha de reediciones y banalidades que nos espera en este enésimo aniversario se cuelen investigaciones tan novedosas como las que se han examinado aquí. Este tipo de libros desmiente por sí solo las denuncias de los revisionistas contra la «ortodoxia» dominante.

Bibliografía

- AGUILAR FERNÁNDEZ, P.: *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 1996.
- «Presencia y ausencia de la guerra civil y del franquismo en la democracia española. Reflexiones en torno a la articulación y ruptura del pacto de silencio», en ARÓSTEGUI, J., y GODICHEAU, F. (eds.): *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons-Casa de Velázquez, 2006, pp. 245-293.
- ÁLVAREZ JUNCO, J.: «Mitos de la nación en guerra», en JULIÁ, S. (coord.): *República y Guerra Civil*, vol. XL de *Historia de España Menéndez Pidal*, dirigida por José María JOVER ZAMORA, Madrid, Espasa-Calpe, 2004, pp. 637-682.
- ANDRÉS-GALLEGO, J., y PAZOS, A. M. (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, 8 vols., Madrid, CSIC, 2001.
- ARÓSTEGUI, J., y GODICHEAU, F. (eds.): *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons-Casa de Velázquez, 2006.

¹³ La primera coordinada por el mismo Martín Aceña y Elena Martínez, y la segunda dirigida por Enrique Fuentes Quintana dentro de la serie *Economía y economistas españoles*.

- BALFOUR, S.: *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002.
- BEEVOR, A.: *La Guerra Civil española*, Barcelona, Crítica, 2005.
- BENNASSAR, B.: *El infierno fuimos nosotros. La Guerra Civil española (1936-1942...)*, Madrid, Taurus, 2005.
- BERDAH, J.-F.: *La democracia asesinada. La República española y las grandes potencias, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 2002.
- BLANCO RODRÍGUEZ, J. A.: «El registro historiográfico de la Guerra Civil, 1936-2004», en ARÓSTEGUI, J., y GODICHEAU, F. (eds.), *Op. cit.*, pp. 373-406.
- CENARRO, A.: «La institucionalización del universo penitenciario franquista», en MOLINERO, C., et al. (eds.): *Op. cit.*, pp. 133-153.
- *La sonrisa de Falange. Auxilio Social en la Guerra Civil y en la posguerra*, Barcelona, Crítica, 2005.
- COBO ROMERO, F., y ORTEGA LÓPEZ, T. M.: *Franquismo y posguerra en Andalucía Oriental. Represión, castigo a los vencidos y apoyos sociales al régimen franquista, 1936-1950*, Granada, Universidad de Granada, 2005.
- CRUZ, R.: *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- EALHAM, C., y RICHARDS, M. (eds.): *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ESPINOSA, F.: «Historia, memoria, olvido. La represión franquista», en VVAA: *Memoria y olvido sobre la Guerra Civil y la represión franquista*, Lucena, 2003.
- «Julio de 1936. Golpe militar y plan de exterminio», en CASANOVA, J. (coord.): *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 53-119.
- *La columna de la muerte. El avance del Ejército franquista de Sevilla a Badajoz*, Barcelona, Crítica, 2003.
- FEIXA, C., y AGUSTÍ, C.: «Los discursos autobiográficos de la prisión política», en MOLINERO, C., et al. (eds.): *Op. cit.*, pp. 199-229.
- FUENTES, J. F.: *Francisco Largo Caballero: el Lenin español*, Madrid, Síntesis, 2005.
- GODICHEAU, F.: *La guerre d'Espagne. République et révolution en Catalogne (1936-1939)*, París, Odile Jacob, 2004.
- GRAHAM, H.: *The Spanish Republic at War 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (de próxima publicación en castellano).
- HEIBERG, M.: *Emperadores del Mediterráneo. Franco, Mussolini y la guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 2003.
- HEIBERG, M., y PELT, M.: *Los negocios de la guerra. Armas nazis para la República española*, Barcelona, Crítica, 2005.
- HOWSON, G.: *Armas para España*, Barcelona, Península, 2000.

- JULIÁ, S.: «Echar al olvido. Memoria y amnistía en la Transición», *Claves de Razón Práctica*, 129 (enero-febrero de 2003), pp. 14-24.
- «¿Qué habría pasado si Indalecio Prieto hubiera aceptado la presidencia del gobierno en mayo de 1936?», en TOWNSON, N. (dir.): *Historia virtual de España (1870-2004)*, Madrid, Taurus, 2004.
- «El franquismo. Historia y memoria», *Claves de Razón Práctica*, 159 (enero de 2006).
- (ed.): *Víctimas de la Guerra Civil*, 2.^a ed., Madrid, Temas de Hoy, 2004.
- (coord.): *República y Guerra Civil*, tomo XL de *Historia de España Menéndez Pidal*, dirigida por José María JOVER ZAMORA, Madrid, Espasa-Calpe, 2004.
- (ed.): *Memoria de la guerra y el franquismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias (en prensa).
- KOWALSKY, D.: *La Unión Soviética y la guerra civil española. Una revisión crítica*, Barcelona, Crítica, 2003.
- LOZANO, I.: *Federica Montseny: una anarquista en el poder*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004.
- MARTÍN ACEÑA, P.: *El oro de Moscú y el oro de Berlín*, Madrid, Taurus, 2001.
- «La economía española en los años treinta», en JULIÁ, S. (coord.): *República y Guerra Civil*, *op. cit.*, pp. 348-444.
- MARTÍNEZ REVERTE, J.: *La batalla de Madrid*, Barcelona, Crítica, 2004.
- MIRALLES, R.: *Juan Negrín. La República en guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.
- MOLINERO, C.; SALA, M., y SOBREQUÉS, J. (eds.): *Una inmensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, Barcelona, Crítica, 2003.
- MORADIELLOS, E.: *El reñidero de Europa. Las dimensiones internacionales de la Guerra Civil española*, Barcelona, Península, 2001.
- 1936. *Los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 2004.
- (ed.): *La Guerra Civil, dossier en Ayer*, 50 (2003).
- NÚÑEZ SEIXAS, X.-M.: «Nations in Arms Against the Invader: on Nationalist Discourses During the Spanish Civil War», en EALHAM y RICHARDS (eds.): *Op. cit.*, pp. 45-67.
- OJEDA REVAH, M.: *México y la guerra civil española*, Madrid, Turner, 2005.
- PAYNE, S.: *Unión Soviética, comunismo y revolución en España (1931-1939)*, Barcelona, Plaza y Janés, 2003.
- *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.
- PÉREZ LEDESMA, M.: «La Guerra Civil y la historiografía: no fue posible el acuerdo», en JULIÁ (ed.): *Memoria de la guerra y el franquismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias (en prensa).
- RADOSH, R. R.; HABECK, M., y SEVASTIANOV, G. (eds.): *España traicionada. Stalin y la Guerra Civil*, Barcelona, Planeta, 2002.

- REIG TAPIA, A.: *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu*, Madrid, Alianza, 2000.
- RISQUES, M.: «Archivos y fuentes documentales del mundo concentracionario y penitenciario español», en MOLINERO, C., *et al.* (eds.): *Op. cit.*, pp. 251-265.
- RODRIGO, J.: «Campos en tiempos de guerra. Historia del mundo concentracionario franquista», en MOLINERO, C., *et al.* (eds.): *Op. cit.*, pp. 19-36.
- *Cautivos. Campos de concentración en la España franquista, 1936-1947*, Barcelona, Crítica, 2005.
- SÁNCHEZ LEÓN, P.: «La objetividad como ortodoxia. Los historiadores y el conocimiento de la Guerra Civil española», en ARÓSTEGUI y GODICHEAU (eds.): *Op. cit.*, pp. 95-135.
- SEIDMAN, M.: *A ras de suelo. Historia social de la República durante la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 2003.
- SKOUTELSKY, R.: *Novedad en el frente. Las Brigadas Internacionales en la Guerra Civil española*, Madrid, Temas de Hoy, 2006.
- TAVERA, S.: *Federica Montseny: la indomable (1905-1994)*, Madrid, Temas de Hoy, 2005.
- VEGA, S.: «La vida en las prisiones de Franco», en MOLINERO, C. (ed.), *et al.*: *Op. cit.*, pp. 177-198.
- *De la esperanza a la persecución. La represión franquista en la provincia de Segovia, 1936-1939*, Barcelona, Crítica, 2005.
- VIÑAS, A.: *Franco, Hitler y el estallido de la Guerra Civil. Antecedentes y consecuencias*, Madrid, Alianza, 2001.

