

¿Qué es la historia cultural?

PETER BURKE

64.09
59w.3
C6

PAIDÓS ORÍGENES

Últimos títulos publicados:

13. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, I*
14. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, II*
15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, III*
16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
17. S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*
18. J. Freely, *En el serrallo*
19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*
22. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura*
23. W. Treadgold, *Breve historia de Bizancio*
24. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
25. E. Bresciani, *A orillas del Nilo*
26. G. Chaliand y J.-P. Rageau, *Atlas de los imperios*
27. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*
28. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*
29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*
30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*
31. I. Meru, *Historia de la intolerancia en Europa*
32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*
33. G. Leick, *Mesopotamia*
34. J. Sellier, *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*
35. D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*
36. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I*
37. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, II*
38. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, III*
39. J. M. Bloom y Sh. S. Blair, *Islam*
40. J. Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*
41. J. Brotton, *El bazar del Renacimiento*
42. J. Le Goff, *En busca de la Edad Media*
43. Th. Dutour, *La ciudad medieval*
44. D. Buisseret, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800*
45. F. Seibt, *La fundación de Europa*
46. M. Restall, *Los siete mitos de la conquista española*
47. P. Grimal, *Historia de Roma*
48. J. Sellier, *Atlas de los pueblos de África*
49. J. Le Goff y N. Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*
50. A. Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*
51. R. Mankiewicz, *Historia de las matemáticas*
52. P. Lévêque, *El mundo belenístico*
53. P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?*

306.01
B 959w.E
2006
c.1

FC - Beaj
Beaj - C6E

PETER BURKE

¿QUÉ ES LA
HISTORIA CULTURAL?

485856



PAIDÓS

Barcelona
Buenos Aires
México

BIBLIOTECA SAN JOAQUIN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
PONTIFICIA U.C. DE CHILE

Título original: *What is Cultural History?*
Originalmente publicado en inglés, en 2004, por Polity Press Ltd., Cambridge, RU
Esta edición ha sido publicada con permiso de Polity Press Ltd.

Traducción de Pablo Hermida Lazcano

Cubierta de Joan Batallé

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2004 Peter Burke
© 2006 de la traducción, Pablo Hermida Lazcano
© 2006 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1840-8
Depósito legal: B. 41.519/2005

Impreso en Gráficas 92, S.A.
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Agradecimientos	11
Introducción	13
1. LA GRAN TRADICIÓN	19
La historia cultural clásica	20
<i>Retratos de una época</i>	20
<i>De la sociología a la historia del arte</i>	23
<i>La gran diáspora</i>	27
Cultura y sociedad	29
El descubrimiento del pueblo	32
2. PROBLEMAS DE LA HISTORIA CULTURAL	35
De vuelta a los clásicos	35
Debates marxistas	38
<i>Problemas de la historia marxista</i>	39
Las paradojas de la tradición	41
Cuestionando la cultura popular	42
¿Qué es la cultura?	44
3. EL MOMENTO DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA	47
La expansión de la cultura	47
<i>Explicaciones culturales</i>	49
El momento de la antropología histórica	51

Bajo el microscopio	62
Poscolonialismo y feminismo	65
4. ¿UN NUEVO PARADIGMA?	69
Cuatro teóricos	71
<i>Las voces de Mijail Bajtin</i>	72
<i>La civilización de Norbert Elias</i>	73
<i>El régimen de Michel Foucault</i>	74
<i>Los usos de Pierre Bourdieu</i>	76
Prácticas	78
<i>La historia de la lectura</i>	81
Representaciones	83
<i>Orientalismo en la música</i>	86
<i>La historia de la memoria</i>	87
Cultura material	89
La historia del cuerpo	92
<i>¿Revolución en la historia cultural?</i>	95
5. DE LA REPRESENTACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN	97
El nacimiento del constructivismo	98
<i>Reutilizando a Michel de Certeau</i>	99
<i>La recepción de la literatura y del arte</i>	101
<i>La invención de la invención</i>	102
Nuevas construcciones	103
<i>La construcción de la clase y el género</i>	104
<i>La construcción de comunidades</i>	106
<i>La construcción de la monarquía</i>	109
<i>La construcción de identidades individuales</i>	112
Actuaciones y ocasiones	114
<i>La escenificación de la historia cultural</i>	115
<i>La aparición del ocasionalismo</i>	120
Deconstrucción	121
6. ¿MÁS ALLÁ DEL GIRO CULTURAL?	125
El retorno de Burckhardt	126
Política, violencia y emociones	128
<i>La historia cultural de la política</i>	128
<i>La historia cultural de la violencia</i>	131
<i>La historia cultural de las emociones</i>	134

<i>La historia cultural de la percepción</i>	136
La venganza de la historia social	139
Fronteras y encuentros	143
<i>La interpretación de los encuentros culturales</i>	146
La narración en la historia cultural	149
Conclusión	153
Selección de publicaciones: lista cronológica	155
Para seguir leyendo	159
Índice analítico y de nombres	163

Agradecimientos

Llevo tantos años dando clases y conferencias sobre historia cultural que es difícil recordar quién hizo aquel útil comentario o esa provocativa pregunta, pero lo que sé es que he aprendido mucho de la conversación y de los escritos de varios de los historiadores discutidos en este libro, incluidos Keith Thomas, de Oxford, Daniel Roche, Roger Chartier y Denis Crouzet, de París, Natalie Davis y Robert Darnton, de Princeton, e historiadores holandeses entre los que figuran Anton Blok, Jan Bremmer, Rudolf Dekker, Florike Egmond y Herman Roodenburg. Sobre la historia de la memoria he aprendido escuchando a Aleida y Jan Assmann y a Jay Winter. Las discusiones con Patrick Chabal mientras escribía su libro sobre el análisis cultural de la política, *Culture Troubles*, me ayudaron a definir mis ideas, amén de informarme sobre una disciplina cercana. También aproveché los comentarios de lectores anónimos sobre la propuesta original, así como sobre la penúltima versión del libro.

Estoy especialmente en deuda con mi esposa, otra historiadora cultural, María Lúcia Pallares-Burke. La conocí cuando me invitó a impartir una conferencia en la Universidad de São Paulo sobre «la llamada nueva historia». Hemos discutido en muchas ocasiones sobre historia cultural, sobre todo durante la edición de su libro de entrevistas *As muitas faces da história: nove entrevistas*.^{*} Ella también leyó el manuscrito de este libro y, como de costumbre, hizo algunas sugerencias indispensables para mejorarlo. Este libro es para ella.

^{*} Trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005. (N. del t.)

Introducción

La historia cultural, antaño una Cenicienta entre las disciplinas, olvidada por sus hermanas de más éxito, se redescubrió en la década de 1970, como sugiere la lista cronológica de publicaciones incluida al final de este libro. Desde entonces goza de un renacimiento, al menos en el mundo académico; la historia ofrecida en televisión, por lo menos en Gran Bretaña, sigue siendo predominantemente militar, política y, en menor medida, social. Para alguien como yo, que lleva unos cuarenta años cultivando la disciplina, este resurgimiento del interés resulta sumamente gratificante, si bien precisa todavía una explicación.

El propósito de este libro es precisamente explicar no sólo el redescubrimiento de la historia cultural, sino también qué es o, o mejor dicho, qué hacen los historiadores culturales, prestando atención a las variantes, los debates y los conflictos, pero también a las preocupaciones y las tradiciones compartidas. Al hacerlo, tratará de conjugar dos enfoques opuestos pero complementarios: un enfoque interno preocupado por la resolución de problemas sucesivos en el seno de la disciplina y un enfoque externo que relaciona lo que hacen los historiadores con la época en la que viven.

El enfoque interno trata el actual resurgimiento de la historia cultural como una reacción contra enfoques previos del pasado que omitían algo a la par escurridizo e importante. Conforme a esta visión desde dentro, el historiador cultural accede a partes del pasado inaccesibles para otros historiadores. El énfasis en las «culturas» como totalidades ofrece

un remedio para la actual fragmentación de la disciplina en especialistas en la historia de la población, la diplomacia, las mujeres, las ideas, los negocios, la guerra, etc.

El enfoque externo o visión desde fuera también tiene algo que ofrecer. En primer lugar, conecta el nacimiento de la historia cultural con un «giro cultural» más amplio en ciencia política, geografía, economía, psicología, antropología y «estudios culturales». Se ha obrado un cambio en estas disciplinas, al menos entre una minoría de estudiosos, desde la asunción de una racionalidad inmutable (por ejemplo la teoría de la elección racional de los votantes o los consumidores) hacia un creciente interés en los valores profesados por grupos particulares en lugares particulares y en períodos particulares.

Un signo de los tiempos es la conversión del politólogo estadounidense Samuel P. Huntington a la idea de que, en el mundo actual, las distinciones culturales son más importantes que las políticas o las económicas, por lo que, desde el final de la Guerra Fría, lo que vemos no es tanto un conflicto internacional de intereses cuanto un «choque de civilizaciones». Otro indicador del clima intelectual es el éxito internacional de los estudios culturales. En Rusia, en la década de 1990 por ejemplo, la *Kul'turologija*, como allí se denomina, llegó a ser una disciplina obligatoria de la educación superior, consagrada en particular a la identidad rusa e impartida con frecuencia por ex profesores de marxismo-leninismo que han abandonado una interpretación económica de la historia en favor de una interpretación cultural.¹

Este giro cultural forma parte en sí mismo de la historia cultural de la última generación. Fuera del ámbito académico, se halla vinculado a un cambio de percepción formulado en expresiones cada vez más corrientes como «cultura de la pobreza», «cultura del miedo», «cultura de las pistolas», «cultura de los adolescentes» o «cultura empresarial» (véase la pág. 48), así como en las llamadas «guerras culturales» en Estados Unidos y en el debate sobre «multiculturalismo» en muchos países. Hoy mucha gente habla de «cultura» en situaciones cotidianas en las que hace veinte o treinta años habría hablado de «sociedad».

Como sugiere la popularidad de expresiones como éstas, resulta cada vez más difícil decir lo que no se considera «cultura». El estudio de

1. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, 1996 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997); Jutta Scherrer, «Kul'turologija», *Budapest Review of Books*, vol. 12, nº 1-2, 2003, págs. 6-11.

la historia no es una excepción a esta tendencia general. ¿Qué es la historia cultural? La pregunta la formuló públicamente hace más de un siglo, en 1897, Karl Lamprecht, un innovador historiador alemán algo inconformista. Por suerte o por desgracia, aguarda aún una respuesta definitiva. Recientemente se han ofrecido a los lectores historias culturales de la longevidad, del pene, del alambre de púas y de la masturbación. Cierzo es que se han expandido las fronteras del tema, pero cada vez cuesta más determinar con precisión lo que abarcan.

Una solución al problema de definir la historia cultural podría pasar por desplazar la atención de los objetos a los métodos de estudio. Sin embargo, lo que aquí encontramos vuelve a ser variedad y controversia. Ciertos historiadores culturales trabajan intuitivamente, como confesaba hacer Jacob Burckhardt. Unos cuantos intentan emplear métodos cuantitativos. Algunos describen su trabajo como una búsqueda de significados, otros se centran en las prácticas y las representaciones. Unos conciben su objetivo como esencialmente descriptivo, otros creen que la historia cultural, como la historia política, puede y debería presentarse como un relato.

El común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación. Conscientes o inconscientes, los símbolos se pueden encontrar por doquier, desde el arte hasta la vida cotidiana, pero una aproximación al pasado en términos del simbolismo no es sino una aproximación entre otras. Una historia cultural de los pantalones, por ejemplo, diferiría de una historia económica del mismo asunto, al igual que una historia cultural del Parlamento diferiría de una historia política de la misma institución.

En esta situación de confusión (según aquellos que la desaprueban) o de diálogo (para quienes la encuentran fascinante), el itinerario más sabio bien puede pasar por adaptar el epigrama de Jean-Paul Sartre sobre la humanidad y declarar que, aunque la historia cultural carece de esencia, posee una historia propia. Las actividades de leer y escribir sobre el pasado son tan hijas de su tiempo como cualquier otra actividad. Por eso este libro comentará de vez en cuando la historia cultural de la historia cultural, tratándola como un ejemplo de tradición cultural en perpetua transformación, constantemente adaptada a las nuevas circunstancias.

Para ser un poco más precisos, la labor de los historiadores culturales individuales ha de insertarse en una de las varias tradiciones culturales diferentes, generalmente definidas atendiendo a criterios nacionales.

La importancia de la tradición alemana, desde finales del siglo XVIII en adelante, quedará patente en las páginas que siguen, aunque la relativa ausencia de contribuciones alemanas relevantes a este tipo de historia en los últimos cincuenta años supone un problema que deberá abordar en el futuro algún historiador cultural. La tradición holandesa puede verse como un vástago de la alemana, pero un retoño que no ha dejado de florecer. En el mundo de habla inglesa se constata un contraste significativo entre la tradición norteamericana interesada en la historia cultural y la tradición inglesa que se resiste a ella. De modo análogo, durante numerosos años los antropólogos británicos se describían a sí mismos como «sociales», mientras que sus colegas estadounidenses se definían como «culturales». En el caso de la historia cultural, son ante todo los norteamericanos (especialmente los descendientes de inmigrantes de habla alemana, de Peter Gay a Carl Schorske) los que han proseguido o adoptado la tradición alemana, transformándola al hacerlo. Entre el interés estadounidense por la cultura y la tradición de inmigración existe un estrecho vínculo. Si tal es el caso, la historia cultural en Gran Bretaña debería tener un gran porvenir.

La tradición francesa se distingue, entre otras cosas, por evitar el término «cultura» (al menos hasta fechas bastante recientes) y por centrarse, en cambio, en las nociones de *civilisation*, *mentalités collectives* e *imaginaire social*. Los historiadores asociados a la revista *Annales* han hecho una serie de contribuciones significativas en este campo a lo largo de tres o cuatro generaciones; en la historia de las mentalidades, sensibilidades o «representaciones colectivas» en la época de Marc Bloch y Lucien Febvre; en la historia de la cultura material (*civilisation matérielle*) en la época de Fernand Braudel; y de nuevo en la historia de las mentalidades y de la imaginación social en la época de Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Alain Corbin. La creatividad sostenida de una escuela de historiadores por espacio de tres o cuatro generaciones es tan notable que requiere una explicación histórica. Por sí resulta de alguna utilidad, mi sugerencia al respecto es que los líderes fueron lo bastante carismáticos como para atraer a discípulos talentosos, pero también lo bastante abiertos como para permitirles evolucionar a su manera. Esta singular tradición se asociaba con lo que cabría denominar «resistencia» al estilo alemán de historia cultural, si bien el entusiasmo de Febvre hacia Johan Huizinga es digno de mención. Esta resistencia parece venirse abajo en un momento en que la tradición historiográfica francesa deviene menos singular.

Como en la historia de la cultura en general, en las páginas siguientes veremos que los movimientos o las tendencias concluyen con frecuencia de forma abrupta, no porque hayan agotado su potencial, sino porque se ven sustituidos por sus competidores. Estos competidores, a los que podríamos llamar «hijos», acostumbran a exagerar la diferencia entre su propio enfoque y el de sus padres y madres, dejando a la siguiente generación la tarea de constatar que sus abuelos intelectuales eran, después de todo, capaces de concebir ciertas ideas relevantes.

Como historiador cultural que ha cultivado durante años varios de los diferentes enfoques examinados en las siguientes páginas, desde la historia social de la cultura alta y popular o la antropología histórica hasta la historia de la actuación o escenificación, me gustaría decir con Edith Piaf que *je ne regrette rien* y que veo que todos estos enfoques siguen generando ideas.

Los siguientes capítulos abordarán en orden cronológico algunos de los principales modos en que solía escribirse, se escribe hoy y se escribirá, puede escribirse o debería escribirse en el futuro la historia cultural. Al analizar ejemplos concretos he intentado, hasta donde alcanza mi conocimiento parcial de un campo fragmentado, hallar alguna suerte de equilibrio entre diferentes periodos históricos, diferentes partes del mundo y las producciones de diferentes departamentos académicos, incluidos departamentos de arte, arquitectura, geografía, literatura, música y ciencia, así como de «historia» a secas.

El precio de esta decisión ha sido tener que omitir una buena dosis de trabajo apasionante en el ámbito de la modernidad, realizado en buena medida por mis amigos y colegas. Permítaseme, por tanto, precisar en este punto que lo que sigue es un examen de tendencias ilustradas mediante ejemplos, y no un intento de enumerar o analizar todas las mejores obras realizadas en la última generación.

En el índice analítico y de nombres se encontrará información sobre las personas y los tecnicismos mencionados en el texto.

Capítulo 1

La gran tradición

La historia cultural no es un nuevo descubrimiento ni una invención. Ya se cultivaba en Alemania con ese nombre (*Kulturgeschichte*) hace más de doscientos años. Antes de esa época, existían historias independientes de la filosofía, la pintura, la literatura, la química, el lenguaje, etc. De la década de 1780 en adelante, encontramos historias de la cultura humana o de la cultura de regiones o naciones particulares.¹

En el siglo XIX, el término *culture* o *Kultur* se empleaba cada vez con más frecuencia en Gran Bretaña y en Alemania (los franceses preferían hablar de *civilisation*). Así, el poeta Matthew Arnold publicó su *Culture and Anarchy* en 1869 y el antropólogo Edward Tylor su *Primitive Culture** en 1871, mientras que en Alemania, en la década de 1870, se libró una encarnizada disputa entre la Iglesia y el Estado que se dio en llamar «lucha por la cultura» (*Kulturkampf*) o, como decimos hoy en día, «guerras culturales».²

1. Peter Burke, «Reflections on the Origins of Cultural History», 1991; reimpr. en *Varieties of Cultural History*, Cambridge, 1997 (trad. cast.: *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000); Don Kelley, «The Old Cultural History», *History and the Human Sciences*, págs. 101-126.

* Trad. cast.: *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977. (N. del t.)

2. La versión clásica de la parte inglesa de la historia sigue siendo Raymond Williams, *Culture and Society*, 1958. Sobre la *Kulturkampf* (término acuñado por Rudolf Virchow, un estudiante precoz de antropología), véase Christopher Clark y Wolfram Kaiser (comps.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, 2003.

En un breve capítulo como éste sólo tiene cabida un bosquejo de la historia de la historia cultural, cogiendo algunos de los hilos principales y mostrando cómo se entretrejieron. La historia puede dividirse en cuatro fases: la fase «clásica», la fase de la «historia social del arte» que comenzó en la década de 1930, el descubrimiento de la historia de la cultura popular en la década de 1960 y la «nueva historia cultural» que se examinará en capítulos posteriores. No obstante, conviene tener presente que las divisiones entre estas fases no resultaban tan claras por entonces como se recuerdan a toro pasado, y en los lugares apropiados se señalarán varias semejanzas o continuidades entre viejos y nuevos estilos de historia cultural.

LA HISTORIA CULTURAL CLÁSICA

Retratos de una época

El período que va desde 1800 aproximadamente hasta 1950 fue la época de lo que cabría denominar historia cultural «clásica». Tomando prestada la expresión acuñada por el crítico inglés F. R. Leavis para describir la novela, podríamos hablar de una «gran tradición». Esta tradición incluía clásicos tales como *Kultur der Renaissance in Italien*, del historiador suizo Jacob Burckhardt, publicado por vez primera en 1860,^{*} y *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919),^{**} del historiador holandés Johan Huizinga, dos libros que sigue mereciendo la pena leer. Implícita en ambas obras se halla la idea del historiador que pinta el «retrato de una época», por citar el subtítulo de un tercer clásico, *Victorian England*, de G. M. Young (1936).

Este período también podría denominarse período «clásico», por ser la época en la cual los historiadores culturales se centraban en la historia de los clásicos, un «canon» de obras maestras de arte, literatura, filosofía, ciencia, etc. Tanto Burckhardt como Huizinga eran artistas aficionados además de amantes del arte, e iniciaron sus célebres libros con el fin de comprender ciertas obras ubicándolas en su contexto histórico, las pinturas de los hermanos Van Eyck en el caso de Huizinga y las de Rafael en el de Burckhardt.³

^{*} Trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tres Cantos, Akal, 2004. (N. del t.)

^{**} Trad. cast.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1996. (N. del t.)

3. Francis Haskell, *History and its Images*, New Haven, 1993, págs. 335-346 y 482-494 (trad. cast.: *La historia y sus imágenes: el arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza, 1994).

La diferencia entre estos estudiosos y los especialistas en historia del arte o de la literatura estribaba en que los historiadores culturales se ocupaban en particular de las conexiones entre las diferentes artes. Analizaban dichas conexiones atendiendo a la relación de estas diferentes artes con lo que, siguiendo a Hegel y a otros filósofos, solía llamarse el «espíritu de la época» o *Zeitgeist*.

De ahí que ciertos historiadores alemanes describieran por aquel entonces su propia labor como *Geistesgeschichte*, término traducido con frecuencia como «historia del espíritu» o «historia de la mente», pero que también se puede verter como «historia de la cultura». Sus cultivadores «leían» cuadros o poemas específicos como evidencia de la cultura y el período en el que se creaban. Al proceder de este modo, ampliaban la noción de hermenéutica, el arte de la interpretación. El término «hermenéutica» se refería originalmente a la interpretación de textos, especialmente de la Biblia, pero se expandió en el siglo XIX para incluir la interpretación de objetos y acciones.

Sin duda no es casual que los historiadores culturales más destacados del período, Jacob Burckhardt y Johan Huizinga, pese a ser académicos profesionales, escribieran principalmente sus libros para el gran público. Tampoco es casual que la historia cultural se desarrollara en el mundo de habla alemana antes de la unificación de Alemania, cuando la nación era una comunidad cultural más que política, ni que la historia cultural y política llegasen a concebirse como alternativas o incluso como opuestas. En Prusia, sin embargo, la historia política era dominante. Los discípulos de Leopold von Ranke tachaban la historia cultural de marginal o de asunto de aficionados, por no basarse en documentos oficiales de los archivos ni contribuir a la tarea de construcción del Estado.⁴

En su producción académica, Burckhardt abarcaba un amplio espectro, desde la Grecia antigua, pasando por los primeros siglos del cristianismo y el Renacimiento italiano, hasta el mundo del pintor flamenco Pedro Pablo Rubens. Hizo relativamente poco hincapié en la historia de los acontecimientos, prefiriendo evocar una cultura pasada y resaltar lo que llamaba sus elementos «recurrentes, constantes y típicos». Procedía intuitivamente, empapándose del arte y la literatura del período que estaba estudiando y estableciendo generalizaciones que ilustraba con ejemplos, anécdotas y citas, evocadas con su vívida prosa.

4. Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, Chicago, 2000, págs. 226 y 254.

Por ejemplo, en su más célebre obra Burckhardt describía lo que denominaba el individualismo, la competitividad, la autoconciencia y la modernidad en el arte, la literatura, la filosofía e incluso en la política de la Italia renacentista. En su libro póstumo *Cultural History of Greece*,⁴ Burckhardt retomó este tema, advirtiendo el lugar de la competición (*agon*) en la vida griega antigua, en la guerra, la política y la música, así como en las carreras de carros o en los Juegos Olímpicos. Allí donde el libro anterior había resaltado el desarrollo del individuo, este último subrayaba la tensión entre lo que el autor llama «individualismo impenitente» y la pasión por la fama por un lado y, por el otro, la exigencia de subordinación del individuo a su ciudad.

Huizinga también cubría un amplio espectro, desde la India antigua hasta Occidente y desde la Francia del siglo XII hasta la cultura holandesa del siglo XVII y los Estados Unidos de su tiempo. Era a la par un crítico de la interpretación que Burckhardt hacía del Renacimiento (que, a su juicio, lo distinguía demasiado drásticamente de la Edad Media) y un seguidor de su método. En un ensayo aparecido en 1915, Huizinga examinaba diversos ideales de vida, visiones de la edad dorada, como el culto a la caballería o el ideal clásico que atraía con tanta fuerza a las élites europeas entre el Renacimiento y la Revolución francesa.

En otro ensayo, publicado en 1929, Huizinga declaraba que el principal objetivo del historiador cultural consiste en retratar patrones de cultura, es decir, describir los pensamientos y los sentimientos característicos de una época y sus expresiones o encarnaciones en obras literarias y artísticas. El historiador, sugería, descubre estos patrones culturales estudiando «temas», «símbolos», «sentimientos» y «formas». Las formas o reglas culturales fueron importantes para Huizinga tanto en su vida como en su obra, y en lo que llamaba «la ausencia de un sentido de la forma» encontraba un obstáculo para su disfrute de la literatura estadounidense.⁵

El otoño de la Edad Media, de Huizinga, pone en práctica las recomendaciones que el propio autor hiciera en sus ensayos programáticos. Se ocupa de los ideales de vida como la caballería. Trata temas como el sentimiento de decadencia, el lugar del simbolismo en el arte y el pensamiento tardomedievales, y sentimientos tales como el miedo a la

⁴ Trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974. (N. del t.)

⁵ Johan Huizinga, «The Task of Cultural History», en *Men and Ideas*, Nueva York, 1952, págs. 77-96 y 17-76; *America*, Nueva York, 1972, pág. 192 (escrito en 1918).

muerte. El libro otorga un puesto central a las formas o patrones de conducta. Según él, «la mente apasionada y violenta de la época» precisaba un armazón de formalidad. Al igual que la piedad, el amor y la guerra se ritualizaron, se estetizaron y se sometieron a reglas. En este período, «cada evento y cada acción se plasmaban aún en formas expresivas y solemnes que los elevaban a la dignidad de un ritual».

Cabría afirmar que la aproximación de Huizinga a la historia cultural era esencialmente morfológica. Se ocupaba del estilo de toda una cultura así como del estilo de cuadros y poemas individuales.

Este programa de historia cultural no era tan abstracto como puede sonar cuando se resume de forma concisa. «¿Qué clase de idea podemos formarnos de una época —escribió en cierta ocasión Huizinga—, si no vemos gente en ella? Si sólo podemos ofrecer descripciones generales, nos limitamos a crear un desierto y a llamarlo historia.» De hecho, su *Edad Media* está plagada de individuos, del poeta picaresco François Villon al místico Heinrich Suso, del popular predicador Olivier Maillard al cronista cortesano Georges Chastellain. La prosa es sensual, atenta a sonidos como campanas y tambores así como a imágenes visuales. El libro es una joya literaria en un estilo *fin de siècle* amén de un clásico histórico.

De la sociología a la historia del arte

Algunas de las grandes contribuciones a la historia cultural de este período, especialmente en Alemania, fueron obra de estudiosos que trabajaban al margen de los departamentos de historia. El sociólogo Max Weber publicó una célebre obra, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904),⁶ que analizaba las raíces culturales de lo que denominaba «el sistema económico prevalente en Europa occidental y en Estados Unidos». El ensayo de Weber bien podría haberse titulado con igual acierto «El capitalismo y la cultura del protestantismo» o «El protestantismo y la cultura del capitalismo».

La idea del ensayo consistía esencialmente en ofrecer una explicación cultural del cambio económico, destacando el papel del espíritu o sistema de valores protestante, especialmente la idea de una «vocación»,

⁶ Trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004. (N. del t.)

en la acumulación de capital y el desarrollo del comercio y la industria a gran escala. En otro estudio, Weber argüía que el espíritu del confucianismo, al igual que el del catolicismo, resultaba hostil al capitalismo (le habría sorprendido asistir al desarrollo de las economías de los «tigres asiáticos»).

En la generación siguiente, otro sociólogo alemán, Norbert Elias, discípulo de Weber en ciertos aspectos, llevó a cabo un estudio, *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939),* que es en esencia una historia cultural. Se inspiró también en *Das Unbehagen in der Kultur* (1930),** de Freud, que aducía que la cultura requiere sacrificios del individuo en las esferas del sexo y la agresividad.

Basándose en la investigación de Huizinga sobre «la mente apasionada y violenta de la época», Elias se centró en la historia de los modales en la mesa con el fin de mostrar el desarrollo gradual del autocontrol o el control de las emociones en las cortes de Europa occidental, conectando lo que llamaba «presiones sociales en favor del autocontrol» entre los siglos XV y XVI con la centralización gubernamental y la doma o domesticación de la nobleza guerrera.

Elias decía escribir sobre la «civilización» más que sobre la cultura, sobre «la superficie de la existencia humana» más que sobre sus profundidades, sobre la historia del tenedor y del pañuelo más que sobre la del espíritu humano. No obstante, hizo una contribución de primer orden al estudio de lo que bien podría describirse hoy en día como «la cultura del autocontrol».

Una de las figuras más originales y, a la postre, más influyentes en la historia cultural de estilo alemán no siguió carrera académica alguna. Aby Warburg contaba con una fortuna personal: era el hijo de un banquero que renunció a su herencia en favor de un hermano menor a cambio de una cantidad lo bastante grande como para comprarse todos los libros que necesitase, y acabó por necesitar muchos, pues sus vastos intereses incluían la filosofía, la psicología y la antropología, así como la historia cultural de Occidente desde la Grecia antigua hasta el siglo XVII. Su gran meta era contribuir a una «ciencia de la cultura» (*Kulturwissenschaft*) general, evitando lo que llamaba «vigilancia fronteriza» en los límites entre disciplinas académicas.

* Trad. cast.: *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988. (N. del t.)

** Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1998. (N. del t.)

Warburg era un gran admirador de Burckhardt y de sus «infalibles generalizaciones intuitivas», pero su propia obra era más rica y fragmentaria. Convencido de que «Dios está en los detalles», prefería escribir ensayos sobre aspectos particulares de la Italia del Renacimiento a lo que llamaba «el gran objetivo de una síntesis de la historia cultural».⁶ Warburg se ocupó en especial de la tradición clásica y sus transformaciones a largo plazo. Al estudiar esta tradición, se centró en los esquemas o fórmulas culturales o perceptivas, por ejemplo en los gestos que expresan emociones particulares, o en el modo en que los poetas y los pintores representan el viento en el cabello de una niña.

La idea del esquema se ha revelado enormemente estimulante, entre otros para los historiadores culturales. Ciertos psicólogos han sostenido que resulta imposible percibir o recordar algo sin esquemas. Algunos filósofos comparten esta tesis. Karl Popper aducía que era imposible observar correctamente la naturaleza sin disponer de una hipótesis que ha de ser comprobada, un principio de selección que permitiría al observador percibir un patrón en lugar de una mera confusión. De modo análogo, Hans-Georg Gadamer sostenía que la interpretación de textos dependía de lo que denominaba *Vorurteil*, esto es, un «prejuicio».

Los estudiosos de la literatura se han movido en una dirección similar. En su *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948),* libro dedicado a la memoria de Warburg, Ernst-Robert Curtius demostró la perdurable relevancia de los *topoi* o lugares comunes retóricos, tales como el paisaje idílico, el mundo al revés o la metáfora del «libro de la naturaleza». El estudio de William Tindall sobre John Bunyan (comentado en el capítulo 5, pág. 113) es otro ejemplo de un estudio de textos centrado en los esquemas.

No obstante, es sin duda en la obra de Ernst Gombrich donde la idea del esquema cultural alcanza su apogeo. Gombrich, autor de la biografía intelectual de Warburg, se inspiró también en la psicología experimental y en la filosofía de Popper. En su *Kunst und Illusion* (1960),** el tema central de Gombrich era la relación entre lo que denomina alternativamente «verdad y estereotipo», «fórmula y experiencia» o

6. Los ensayos de Aby Warburg se han traducido por fin al inglés con el título *Renewal of Pagan Antiquity*, Los Angeles, 1999.

* Trad. cast.: *Literatura europea y Edad Media latina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999. (N. del t.)

** Trad. cast.: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Debate, 1998. (N. del t.)

«esquema y corrección». Así, describía el desarrollo del naturalismo en el arte griego antiguo como «la acumulación gradual de correcciones debidas a la observación de la realidad».

Las innovaciones culturales son, con frecuencia, obra de pequeños grupos más que de individuos. La importancia de Aby Warburg no reside únicamente en sus ensayos, por brillantes que éstos sean, sino también en su puesto central entre un grupo de eruditos que solían reunirse en su biblioteca de Hamburgo, el núcleo de lo que sería el Instituto Warburg. Entre estos eruditos, hermanados por su interés en la historia de los símbolos así como en la tradición clásica, figuraban el filósofo Ernst Cassirer, autor de *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929),* y los historiadores del arte Fritz Saxl, Edgar Wind y Erwin Panofsky.

Panofsky, por ejemplo, escribió un ensayo clásico sobre la interpretación de las imágenes, una hermenéutica visual que distinguía entre la «iconografía» (interpretación del tema de una *Última cena*, por ejemplo) y una «iconología» más general, que descubre la cosmovisión de una cultura o de un grupo social «condensada en una obra».7 Otro célebre ejemplo del enfoque iconológico, de un período posterior de la producción de Panofsky, es su provocativa conferencia «Gothic Architecture and Scholasticism» (1951).** Esta conferencia resulta ejemplar por centrarse de forma explícita y autoconsciente en las posibles conexiones entre diferentes ámbitos culturales.

Panofsky partía de la observación de que la arquitectura gótica y la filosofía escolástica asociada con Tomás de Aquino surgieron al mismo tiempo, en los siglos XII y XIII, y en el mismo lugar, en París o alrededores. Ambos movimientos se desarrollaron en paralelo. Sin embargo, el objetivo de la conferencia no se reducía a trazar un paralelismo entre arquitectura y filosofía. Panofsky defendía asimismo la existencia de una conexión entre ambos movimientos.

No analizó esta conexión en los términos del «espíritu de la época», sino, más exactamente, como la propagación desde la filosofía hasta la

* Trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1971. (N. del t.)

7. Originalmente publicado en alemán en 1932 y en versión revisada en inglés en 1939, este ensayo resulta más accesible en Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Nueva York, 1957, págs. 26-54 (trad. cast.: *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1998).

** Trad. cast.: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1986. (N. del t.)

arquitectura de lo que designa como un «hábito mental», un repertorio de asunciones acerca de la necesidad de organización transparente y la reconciliación de las contradicciones. Consciente de que podría ser criticado por sus especulaciones, como de hecho lo fue, Panofsky se aferró a un «ápice de evidencia», un apunte en un álbum de bocetos sobre dos arquitectos enzarzados en una «disputa», que mostrarían así «que al menos algunos de los arquitectos franceses del siglo XIII sí que pensaban y obraban en términos estrictamente escolásticos».

La gran diáspora

Por la época en que pronunciaba su conferencia sobre arquitectura gótica y escolástica, Panofsky llevaba varios años viviendo en Estados Unidos. Cuando Hitler llegó al poder en 1933, Aby Warburg ya había muerto, pero los demás eruditos asociados a su instituto se refugiaron en el extranjero. El propio instituto, bajo amenaza porque su fundador era judío, se trasladó a Londres junto con Saxl y Wind, mientras que Cassirer, Panofsky y Ernst Kantorowicz (otro estudioso dedicado a la historia de los símbolos) acabaron en Estados Unidos. Enormes han sido las consecuencias de este desplazamiento para los dos países anfitriones, para la historia cultural en general y para la historia del arte en particular. El episodio constituye una parte significativa de la historia de la gran diáspora de centroeuropeos, en su mayor parte judíos, en la década de 1930, incluidos científicos, escritores y músicos además de intelectuales.8 Ello ilustra asimismo un tema predilecto de Warburg: el de la transmisión y transformación de las tradiciones culturales.

En los Estados Unidos de comienzos del siglo XX, la palabra clave era «civilización» más que «cultura», como en *The Rise of American Civilization* de Charles y Mary Beard (1927).* Los cursos sobre «civilización» estaban empezando por aquel entonces, gracias al movimiento conocido como «la Nueva Historia», en el que estaban involucrados los Beard y otros historiadores radicales. En el Columbia College, por ejemplo, había una asignatura obligatoria para estudiantes de primer curso

8. Daniel Snowman, *The Hitler Emigrés: The Cultural Impact on Britain of Refugees from Nazism*, 2002.

* Trad. cast.: *Historia de la civilización de los Estados Unidos de Norte América*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1946. (N. del t.)

sobre la civilización contemporánea en la década de 1920. Hacia mediados de siglo, muchas universidades estadounidenses requerían cursos de «civilización occidental», algo así como una breve historia del mundo occidental desde los antiguos griegos hasta el presente, «desde Platón hasta la OTAN».^{9,9}

En el ámbito de la investigación, por otra parte, una tradición estadounidense más fuerte o, en cualquier caso, más visible que la de la historia cultural, fue la «historia de las ideas», ejemplificada por *The New England Mind*, de Perry Miller (1939), y por el círculo de Arthur Lovejoy en la Universidad Johns Hopkins, en torno al *Journal of the History of Ideas*, fundado en 1940 como un proyecto interdisciplinar que vinculaba la filosofía con la literatura y con la historia.

En la década de 1930 se escribía historia intelectual y cultural en Gran Bretaña, generalmente al margen de los departamentos de historia. Entre las contribuciones más importantes a esta tradición figuran *The Seventeenth-Century Background*, de Basil Willey (1934), «estudios sobre el pensamiento de la época» escritos por un profesor de inglés y presentados como «trasfondo» de la literatura; *The Elizabethan World Picture*, de E. M. W. Tillyard (1943),** otra contribución desde la Facultad de Inglés de Cambridge; y *Victorian England*, de G. M. Young (1936), obra de un talentoso aficionado.

Las principales excepciones al énfasis en las ideas fueron *The Making of Europe*, de Christopher Dawson (1932),*** escrito en una época en la que el autor era «profesor de Historia de la Cultura» en la Universidad de Exeter; el *Study of History* en varios volúmenes de Arnold Toynbee (1934-1961),**** centrado en veintiuna «civilizaciones» diferentes y escrito por el director del Real Instituto de Asuntos Internacionales; y el monumental estudio *Science and Civilization in China* del bioquímico Joseph Needham, proyectado en la década de 1930, aunque

* Repárese en la marcada rima en el epígrafe original inglés: «from Plato to NATO» (N. del t.)

9. Gilbert Allardyce, «The Rise and Fall of the Western Civilization Course», *American Historical Review*, n.º 87, 1982, págs. 695-725; Daniel A. Segal, «“Western Civ” and the Staging of History in American Higher Education», *American Historical Review*, n.º 105, 2000, págs. 770-805.

** Trad. cast.: *La cosmovisión isabelina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. (N. del t.)

*** Trad. cast.: *Los orígenes de Europa*, Madrid, Rialp, 1991. (N. del t.)

**** Trad. cast.: *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, 1970. (N. del t.)

el primer volumen no aparecería hasta 1954.* Merece la pena reparar en el hecho de que una de las raras contribuciones explícitas a la historia cultural publicada en Gran Bretaña a mediados del siglo XX fuera obra de un científico.

Al igual que en Estados Unidos, la gran diáspora fue importante para el desarrollo de la historia cultural en Gran Bretaña, así como para la historia del arte, la sociología y ciertas corrientes filosóficas. Como ejemplo de los efectos del encuentro cabría citar a Frances Yates, esa erudita tan inglesa, originalmente una especialista en Shakespeare. A raíz de una cena a finales de la década de 1930 ingresó en el círculo de Warburg, en una época en la que, como diría más tarde, «acababan de llegar de Alemania estimulantes estudiosos y una estimulante biblioteca». Yates fue «iniciada en la técnica warburgiana de utilizar la evidencia visual como evidencia histórica». Otro de los resultados de aquel encuentro sería su interés por las ciencias ocultas (neoplatonismo, magia, cábala).¹⁰

La diáspora afectó también a un grupo de marxistas preocupados por la relación entre cultura y sociedad.

CULTURA Y SOCIEDAD

En Estados Unidos, como en Gran Bretaña, ya antes de la llegada de la gran diáspora se constataba un cierto interés por la relación entre cultura y sociedad. Un ejemplo temprano de historia social de la cultura es el de los Beard, una pareja que ocupa un puesto destacado en la historia del radicalismo estadounidense. Siendo estudiante en Oxford, Charles Beard contribuyó a fundar el Ruskin Hall para propiciar el acceso de la clase trabajadora a la educación superior (esta institución, conocida por aquel entonces como Ruskin College, sería a la sazón la cuna del movimiento del Seminario de Historia [History Workshop]). De vuelta a Estados Unidos, Beard se granjeó una gran celebridad con su controvertido estudio *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913).

* Trad. cast.: *Grandeza y miseria de la tradición científica china*, Barcelona, Anagrama, 1977. (N. del t.)

10. Entre los libros más importantes de Yates figuran *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 1964 (trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983) y *Astraea: the Imperial Theme in the Sixteenth Century*, 1975.

Junto con su esposa Mary Ritter Beard, una líder sufragista y defensora de los estudios de la mujer, Charles Beard escribió *Historia de la civilización de los Estados Unidos de Norte América* (1927), una investigación que ofrecía una interpretación económica y social del cambio cultural. El capítulo final sobre «la era de la máquina», por ejemplo, analizaba el papel del automóvil en la propagación de los valores urbanos y las «emociones mentales estereotipadas», el mecenazgo de las artes por los millonarios, el cariz práctico y popular de la ciencia estadounidense y el nacimiento del jazz. Sea como fuere, la llegada de un grupo de intelectuales emigrados de Centroeuropa intensificaría la conciencia de la relación entre cultura y sociedad tanto entre los intelectuales británicos como entre los norteamericanos. En el caso británico, fue crucial el papel desempeñado por tres húngaros, el sociólogo Karl Mannheim, su amigo Arnold Hauser y el historiador del arte Frederick Antal.¹¹ Los tres habían sido miembros de un grupo de discusión o «círculo dominical» en torno al crítico Georg Lukács que se reunía durante la Primera Guerra Mundial. Los tres emigraron a Inglaterra en la década de 1930. Mannheim dejó una cátedra en Francfort para convertirse en profesor de la Escuela de Economía de Londres y Antal abandonó su cátedra centroeuropea para hacerse con una plaza de profesor en el Instituto Courtauld, mientras Hauser se convertía en escritor por cuenta propia.

Mannheim, admirador de Marx más que marxista en sentido estricto, se mostraba particularmente interesado en la sociología del conocimiento, que abordó de un modo histórico, estudiando por ejemplo la mentalidad de los conservadores alemanes. Durante su estancia en Alemania ejerció una cierta influencia intelectual en dos figuras ya mencionadas en este capítulo, Norbert Eliás y Erwin Panofsky, si bien este último abandonaría el enfoque social.

En sus libros y ensayos Antal abordaba la cultura como una expresión o incluso un «reflejo» de la sociedad. Concebía el arte de la Florencia renacentista como el reflejo de la cosmovisión burguesa y encontraba interesante a William Hogarth porque «su arte revela [...] las ideas y los gustos de una representativa muestra de la sociedad».¹² Entre los

11. Peter Burke, «The Central European Moment in British Cultural Studies», en Herbert Grabes (comp.), *Literary History/Cultural History: Force-Fields and Tensions*, Tubinga, 2001, págs. 279-288.

12. Frederick Antal, *Florentine Painting and its Social Background*, 1947 (trad. cast.: *El mundo florentino y su ambiente social*, Madrid, Alianza, 1989); *Hogarth and his Place in European Art*, 1962.

discípulos británicos de Antal figuran Francis Klingender, autor de *Art and the Industrial Revolution* (1947),* Anthony Blunt, famoso como historiador del arte mucho antes de alcanzar la celebridad como espía, y John Berger, quien también aborda el arte desde una perspectiva social.

En cuanto a Arnold Hauser, un marxista más ortodoxo, fue sumamente relevante en la difusión del enfoque del grupo al escribir una *Social History of Art* (1951),** que ligaba estrechamente la cultura a la economía y al conflicto y al cambio sociales, analizando, por ejemplo, «las luchas de clases en Italia a finales de la Edad Media», «el Romanticismo como movimiento de la clase media» y la relación entre «la era de las películas» y «la crisis del capitalismo».

Klingender, Blunt y Berger no deberían verse como simples casos de influencia húngara, sino más bien de «recepción» o de encuentros culturales. Por una parte estaba el problema de la resistencia cultural, que llevaba a Mannheim a quejarse de la dificultad de trasplantar o «trasladar» la sociología a Gran Bretaña. Por otra parte, ciertos círculos intelectuales estaban ya preparados para la recepción de las ideas de Mannheim. Un pequeño grupo de intelectuales marxistas británicos se hallaban activos en las décadas de 1930 y 1940 tanto dentro como fuera de la academia. Roy Pascal, catedrático de alemán en Birmingham de 1939 a 1969, escribió sobre la historia social de la literatura. El famoso estudio del drama y la sociedad *Aeschylus and Athens* (1941), del clasicista George Thomson, estaba claramente inspirado en Marx. Joseph Needham empleó un esquema marxista en su *Grandeza y miseria de la tradición científica china*.

F. R. Leavis, autor de *The Great Tradition* (1948), estaba también sumamente interesado en la relación entre la cultura y su entorno. Su énfasis en la dependencia de la literatura con respecto a «una cultura social y un arte de vivir» le debía menos a Marx que a la nostalgia por la «comunidad orgánica» tradicional. No obstante, no resultaba difícil combinar un enfoque «leavisista» con uno marxista, como hizo Raymond Williams en *The Long Revolution* (1961), un libro que analizaba la historia social del drama, amén de acuñar la célebre frase «estructuras de sentimientos».

* Trad. cast.: *Arte y revolución industrial*, Madrid, Cátedra, 1983. (N. del t.)

** Trad. cast.: *Historia social de la literatura y el arte*, 2 vols., Madrid, Debate, 1998. (N. del t.)

EL DESCUBRIMIENTO DEL PUEBLO

La idea de la «cultura popular» o *Volkskultur* surgió en el mismo tiempo y lugar que la «historia cultural»: en la Alemania de finales del siglo XVIII. Los intelectuales de clase media de esa época descubrieron las canciones y los cuentos populares, los bailes, los rituales, las artes y los oficios.¹³ Sin embargo, la historia de esta cultura popular se dejó en manos de anticuarios, folcloristas y antropólogos. Sólo en la década de 1960 acometería el estudio de la cultura popular un grupo de historiadores académicos.

Un ejemplo temprano, publicado en 1959, fue *The Jazz Scene*, escrito por «Francis Newton», uno de los pseudónimos de Eric Hobsbawm. Como cabría haber esperado de un eminente historiador económico y social, el autor no sólo estudiaba la música, sino también al público que la escuchaba, por no mencionar el jazz como negocio y como forma de protesta social y política. Concluía que el jazz ejemplificaba la situación «en la que una música popular no se viene abajo, sino que se mantiene en el entorno de la civilización urbana e industrial moderna». Repleto de perspicaces observaciones sobre la historia de la cultura popular, este libro jamás causó el impacto que merecía en el mundo académico.

El más influyente de los estudios realizados en la década de 1960 fue *Making of the English Working Class* de Edward Thompson (1963).^{*} En este libro, Thompson no se limitaba a analizar el papel desempeñado por los cambios económicos y políticos en la formación de clases, sino que examinaba el lugar de la cultura popular en este proceso. Su libro incluía vívidas descripciones de los ritos de iniciación de los artesanos, el lugar de las ferias en «la vida cultural de los pobres», el simbolismo de la comida y la iconografía de los disturbios, desde las banderas o los panes clavados en palos hasta las efigies de personajes odiados colgadas en las calles. Se analizaba la poesía dialectal con el fin de acceder a lo que Thompson, usando la expresión de Raymond Williams, describía como «una estructura de sentimientos de la clase obrera». El metodismo conquistaba la máxima atención, desde el estilo de la predicación seglar hasta

13. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978), edición revisada Aldershot, 1993, cap. 1 (trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 2001).

^{*} Trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols., Barcelona, Crítica, 1989. (N. del t.)

la imaginería de los himnos, con especial énfasis en el desplazamiento de las «energías emocionales y espirituales» que resultaban «confiscadas al servicio de la Iglesia».

La influencia de Thompson en los historiadores más jóvenes ha sido enorme. Resulta evidente en el movimiento del Seminario de Historia, fundado en la década de 1960 bajo la dirección de Raphael Samuel. Samuel, que daba clases en el Ruskin College de Oxford, un centro para estudiantes adultos de clase obrera, organizó muchos congresos, que prefería llamar «seminarios». Fundó una revista, *History Workshop*, y, a través de sus innumerables artículos y comunicaciones de seminario, sirvió a muchos de inspiración para escribir la historia (incluida la historia cultural) «desde abajo». El carismático Thompson ha inspirado asimismo a historiadores de la cultura popular de Alemania a la India (véanse las págs. 129-130).

¿Por qué surgió en su momento la preocupación por la historia de la cultura popular? Conviven, como de costumbre, dos explicaciones principales, la «interna» y la «externa». Los que están dentro se ven a sí mismos como respuesta a las deficiencias de los enfoques anteriores, sobre todo de la historia cultural que excluía a la gente corriente y de la historia política y económica que excluía a la cultura. También tienden a verse a sí mismos y a los suyos como los únicos innovadores, y rara vez advierten tendencias paralelas en otras partes de la disciplina, y menos aún en otras disciplinas y en el mundo ajeno a la academia.

Los que se sitúan fuera tienden a ver un cuadro más amplio, advirtiendo que en Gran Bretaña, por ejemplo, el surgimiento de la historia de la cultura popular en la década de 1960 coincidió con el nacimiento de los «estudios culturales», siguiendo el modelo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham dirigido por Stuart Hall. El éxito internacional del movimiento en favor de los estudios culturales sugiere que respondía a una demanda, a una crítica del énfasis en una alta cultura tradicional en las escuelas y universidades, así como a la necesidad de comprender el cambiante mundo de las mercancías, la publicidad y la televisión.

Al igual que la gran tradición y el enfoque marxista, la historia de la cultura popular suscitaba problemas que se tornarían cada vez más evidentes con el paso de los años. Estos problemas se analizarán en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

Problemas de la historia cultural

Como acontece con tantas actividades humanas, cualquier solución al problema de escribir la historia cultural acaba por generar sus propios problemas más pronto o más tarde. Si dejáramos de leer a Burckhardt, seríamos nosotros quienes saldríamos perdiendo. Al mismo tiempo, sería imprudente por nuestra parte imitar su obra muy de cerca, no sólo porque sus composiciones son de difícil ejecución y exigen un grado de sensibilidad de la que la mayoría de nosotros carecemos. Contemplados con más de un siglo de distancia, ciertos puntos débiles de sus libros se han tornado evidentes, como sucede con Huizinga y con otros clásicos. Las fuentes, los métodos y los presupuestos de estos estudios precisan ser cuestionados en su integridad.

DE VUELTA A LOS CLÁSICOS

Tomemos, por ejemplo, el modo de manejar las evidencias en los clásicos de la historia cultural. En particular *El otoño de la Edad Media* de Huizinga empleaba una y otra vez unas cuantas fuentes literarias. El recurso a otros escritores podría haber creado un retrato bastante diferente de la época. La tentación a la que no debe sucumbir el historiador cultural es la de tratar los textos y las imágenes de un período determinado como espejos, como reflejos no problemáticos de su tiempo.

En su libro sobre Grecia, Burckhardt defendía la relativa fiabilidad de las conclusiones sacadas por los historiadores culturales. La historia política de la antigua Grecia, sugería, está plagada de incertidumbres porque los griegos exageraban o incluso mentían. «En cambio, la historia cultural posee un grado primario de certeza, pues consta en su mayor parte de material transmitido de modo no intencionado, desinteresado o incluso involuntario por las fuentes y los monumentos.»¹

En lo que atañe a la relativa fiabilidad, Burckhardt tenía sin duda su parte de razón. Su argumentación acerca del testimonio «involuntario» resulta asimismo convincente: los testigos del pasado pueden decirnos cosas que ellos no sabían que sabían. Con todo, sería imprudente asumir que las novelas o los cuadros son siempre desinteresados, que están libres de pasión o de propaganda. Al igual que sus colegas de la historia política o económica, los historiadores culturales necesitan practicar la crítica de las fuentes, preguntándose por qué llegó a existir un determinado texto o imagen; si tenía como propósito, por ejemplo, persuadir a los espectadores o a los lectores para que emprendiesen un determinado curso de acción.

En cuanto al método, se ha tachado a menudo a Burckhardt y Huizinga de impresionistas e incluso de anecdóticos. Es bien sabido que lo que advertimos o recordamos es aquello que nos interesa personalmente o que encaja con lo que ya creemos, pero los historiadores no siempre han reflexionado sobre la moraleja de esta observación. «Hace treinta años —confesó en cierta ocasión el historiador económico John Clapham—, leí y subrayé *Travels in France*, de Arthur Young, e impartí clases a partir de los pasajes subrayados. Hace cinco años volví sobre este libro para descubrir que cada vez que Young hablaba de un francés miserable yo lo había subrayado, mientras muchas de sus referencias a franceses felices o prósperos permanecían sin subrayar.» Cabe sospechar que Huizinga procedió de manera semejante cuando estaba ilustrando su tesis de que «ninguna otra época puso tanto énfasis en el pensamiento de la muerte como la agonizante Edad Media».

¿Está condenada a ser impresionista la historia cultural? Si no es así, ¿cuál es la alternativa? Una posibilidad es lo que los franceses denominan «historia serial», es decir, el análisis de una serie cronológica de documentos. En el decenio de 1960, algunos historiadores franceses ya

1. Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, Oswyn Murray (comp.) 1998, pág. 5 (trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974).

trabajaban de esta guisa sobre la propagación de la alfabetización y la «historia del libro». Por ejemplo, comparaban el número de libros publicados sobre diferentes temas en distintas décadas en la Francia del siglo XVIII.² La aproximación serial a los textos resulta adecuada en muchos ámbitos de la historia cultural y, de hecho, se ha empleado para analizar testamentos, estatutos, panfletos políticos, etc. También se han analizado de esta manera imágenes, por ejemplo imágenes votivas de una región concreta, como Provenza, que revelan cambios de actitudes religiosas o sociales a lo largo de los siglos.³

El problema suscitado por Clapham en torno a las lecturas subjetivas de los textos es bastante más difícil de resolver. No obstante, existe una posible alternativa a este tipo de lectura. La alternativa solía conocerse como «análisis de contenido», un método utilizado en las escuelas de periodismo de Estados Unidos a principios del siglo XX, antes de su adopción durante la Segunda Guerra Mundial como un medio para la obtención de información fidedigna de los boletines informativos alemanes por parte de los aliados. El procedimiento consiste en elegir un texto o corpus de textos, calcular la frecuencia de referencias a un determinado tema o temas y analizar la «covarianza», esto es, la asociación de unos temas con otros.

Por ejemplo, cabría analizar de esta manera los escritos históricos de Tácito, advirtiendo la extraordinaria frecuencia de términos que expresan «miedo» (*metus, pavor*) y tratándolos como indicios de la inseguridad consciente o inconsciente del autor.⁴ En la década de 1970, un grupo que se autodenominaba «Laboratorio de Lexicometría», ubicado en Saint-Cloud y que investigaba la Revolución francesa, enumeró los temas más comunes en los textos de Rousseau, Robespierre y otros, advirtiendo, por ejemplo, que el nombre más común en *El contrato social* de Rousseau era *loi* («ley»), mientras que en los textos de Robespierre era *peuple* («pueblo»), y que Robespierre tendía a asociar el término *peuple* con *droits* («derechos») y *souveraineté* («soberanía»).⁵

El análisis de contenido de ese tenor ha de responder ciertas preguntas delicadas. La labor del grupo de Saint-Cloud era puramente des-

2. François Furet (comp.), *Libre et société dans la France du 18^e siècle*, Paris-La Haya, 1965.

3. Bernard Cousin, *Le miracle et le quotidien: les ex-voto provençaux images d'une société*, Aix, 1983.

4. Véase «Metus» y «Pavors», en Arnold Gerber y Adolf Graef, *Lexikon Taciteum*, Leipzig, 1903.

5. Régine Robin, *Histoire et linguistique*, Paris, 1973, págs. 139-158.

criptiva y cabe alegar que no merece la pena invertir semejante esfuerzo a falta de una hipótesis que comprobar. En cualquier caso, el tránsito de las palabras a los temas es complejo. Una misma palabra posee significados diferentes en distintos contextos y los temas pueden modificarse en función de las respectivas asociaciones. El enfoque cuantitativo es demasiado mecánico, demasiado insensible a las variaciones como para resultar por sí mismo esclarecedor.

No obstante, utilizado en combinación con los métodos literarios tradicionales de lectura minuciosa, el análisis de contenido corrige al menos el tipo de sesgo descrito por Clapham. Algo semejante podría aducirse acerca del «análisis del discurso», el análisis lingüístico de textos que exceden una sola oración, un enfoque que guarda no pocas semejanzas con el análisis del contenido al que ha sustituido, aunque presta más atención al habla cotidiana, a los esquemas verbales, a los géneros literarios y a las formas narrativas.⁶

Otro tipo de problema, el de las presuposiciones, se destaca en la conferencia de Ernst Gombrich «In Search of Cultural History», que constituye una crítica a Burckhardt, a Huizinga y también a los marxistas, sobre todo a Hauser, por edificar su historia cultural sobre «cimientos hegelianos», esto es, sobre la idea del *Zeitgeist*, tan popular en el mundo de habla alemana en la transición del siglo XVIII al XIX.⁷ En lo que sigue, sin embargo, confrontaré los enfoques burckhardtiano y marxista de la cultura, revisando primero la crítica marxista de los clásicos y luego los problemas suscitados por una historia marxista de la cultura.

DEBATES MARXISTAS

La principal crítica marxista del enfoque clásico de la cultura estriba en que éste se halla «en el aire», carente de contacto con cualquier base económica o social. Burckhardt tenía poco que decir, como más tarde reconocería, sobre los fundamentos económicos del Renacimiento italiano, mientras que Huizinga ignoró prácticamente la peste negra en su descripción del sentimiento de mortalidad en la baja Edad Media.

6. Alexandra Georgakopoulou y Dionysis Goutsos, *Discourse Analysis: An Introduction*, Edinburgo, 1997.

7. Ernst Gombrich, «In Search of Cultural History», 1969; reimpr. en *Ideals and Idols*, 1979, págs. 25-59 (trad. cast.: *Ideales e ídolos: ensayos*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).

Asimismo, el ensayo de Panofsky tenía poco que decir sobre los contactos entre los dos grupos sociales responsables de los logros de la arquitectura gótica y de la escolástica, los maestros en albañilería y los maestros en artes.

Una segunda crítica marxista a los historiadores culturales clásicos pasa por acusarles de sobrestimar la homogeneidad cultural y de ignorar los conflictos culturales. Una expresión memorablemente mordaz de esta crítica la encontramos en un ensayo de Edward Thompson en el que califica la cultura de «término aglutinador», que amontona cosas, oculta distinciones y tiende a «empujarnos hacia nociones excesivamente consensuales y holísticas». Es preciso trazar distinciones entre las culturas de las clases sociales, las culturas de hombres y mujeres, y las culturas de diferentes generaciones que viven en la misma sociedad.

Otra útil distinción es la que se establece entre lo que cabría denominar «zonas temporales». Como sugería en la década de 1930 el marxista alemán Ernst Bloch, «no todas las personas existen en el mismo Ahora. Sólo lo hacen externamente, por el hecho de que se las puede ver hoy». Lo cierto es que «llevan consigo un elemento previo, que produce interferencias». Bloch estaba pensando en los campesinos alemanes de la década de 1930, o en la empobrecida clase media de su tiempo, que vivían anclados en el pasado. Sin embargo, la «contemporaneidad de lo no contemporáneo», por citar su expresión, es un fenómeno histórico hartamente más general que socava la vieja asunción de la unidad cultural de una época.

Esta tesis podría ilustrarse desde la historia de la propia historia cultural, toda vez que el enfoque clásico, la historia social de la cultura y la historia de la cultura popular han coexistido durante mucho tiempo.

Problemas de la historia marxista

El propio enfoque marxista suscita arduos problemas. Ser un historiador marxista de la cultura supone vivir una paradoja cuando no una contradicción. ¿Por qué habrían de ocuparse los marxistas de aquello que Marx desestimó como mera «superestructura»?

8. Edward Thompson, «Custom and Culture», 1978; reimpr. en *Customs in Common*, 1993 (trad. cast.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995).

9. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, 1935 (trad. ingl. Cambridge, 1991).

Retrospectivamente, el célebre estudio de Edward Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963) aparece como un hito en la historia de la historia cultural británica. Por otra parte, cuando se publicó el libro de Thompson, algunos correligionarios marxistas lo criticaron por lo que llamaban su «culturalismo», es decir, por poner el acento en la experiencia y en las ideas más que en las realidades sociales y políticas decididamente económicas. La respuesta del autor consistió en criticar a sus críticos por su «economicismo».

Esta tensión entre culturalismo y economicismo se reveló creativa, al menos en ocasiones. Alentó una crítica desde dentro de los conceptos marxistas centrales de un fundamento o «base» económica y social y una «superestructura» cultural. Raymond Williams, por ejemplo, tildaba de «rígida» la fórmula de base y superestructura, prefiriendo estudiar lo que denominaba «relaciones entre elementos en la totalidad de un modo de vida». Williams se sentía atraído por la idea de la «hegemonía cultural», esto es, la sugerencia (hecha, entre otros, por el marxista italiano Antonio Gramsci) de que las clases dominantes no sólo dominan directamente, mediante la fuerza y la amenaza de la fuerza, sino porque sus ideas han llegado a ser aceptadas por las «clases subordinadas» (*classi subalterne*).¹⁰

También para Thompson la idea de la hegemonía cultural ofrecía una mejor formulación de la relación entre cultura y sociedad que la noción de «superestructura». Como lo describía en *Whigs and Hunters* (1975) con su retórica característica:

La hegemonía de la alta burguesía y la aristocracia del siglo XVIII no se expresaba ni en la fuerza militar, ni en las mistificaciones del clero y de la prensa, ni siquiera en la coerción económica, sino sobre todo en los rituales del examen de los jueces de paz, en las audiencias trimestrales, en la pompa de las sesiones judiciales y en el teatro de Tyburn.

Persisten los problemas. Para empezar, un marxismo que prescinde de las nociones complementarias de base y superestructura corre el peligro de perder sus cualidades distintivas. Por otra parte, la crítica a la que Thompson somete las «nociones holísticas» parece volver imposible la historia cultural o, en cualquier caso, reducirla a fragmentos. Pese a las diferencias entre ambos autores, Thompson parece apuntar en la

10. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977 (trad. cast.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1998).

misma dirección que Gombrich cuando éste rechazaba los «cimientos hegelianos» de las síntesis de Burckhardt y Huizinga. Estas críticas suscitan un interrogante fundamental: ¿es posible estudiar las culturas como totalidades sin hacer falsas asunciones sobre la homogeneidad cultural?

Se han propuesto dos respuestas principales a esta pregunta. Una consiste en estudiar las tradiciones culturales y la otra en tratar las culturas erudita y popular como «subculturas», parcial aunque no totalmente separadas o autónomas.

LAS PARADOJAS DE LA TRADICIÓN

La idea de cultura implica la idea de tradición, de ciertas clases de conocimientos y destrezas transmitidos de una generación a la siguiente. Dado que en la misma sociedad pueden coexistir fácilmente múltiples tradiciones (seglar y clerical, masculina y femenina, la de la pluma y la de la espada, etc.), el hecho de trabajar con la idea de tradición libera a los historiadores culturales de la asunción de la unidad u homogeneidad de una «época o edad»: la Edad Media, la época de la Ilustración o la que fuere. Entre los historiadores mencionados en el capítulo precedente, Aby Warburg y Ernst-Robert Curtius se ocuparon especialmente de la tradición, en sus casos del destino de la tradición clásica en el mundo posclásico.

La idea de tradición parece casi evidente, si bien precisamos ver como problemática lo que podríamos llamar concepción tradicional de la tradición. Los dos problemas fundamentales podrían describirse como las paradojas indesligables de la tradición.

En primer lugar, la aparente innovación puede enmascarar la persistencia de la tradición. La persistencia de las actitudes religiosas en una versión secularizada se ha constatado en muchas culturas: católicas, protestantes, judías, hindúes y musulmanas. La pervivencia actual de ciertas actitudes y valores puritanos en Estados Unidos es un ejemplo evidente: por ejemplo el sentimiento de la importancia del individuo, o la necesidad de éxito, o la preocupación por el examen de conciencia. Los historiadores de las misiones solían centrarse en la «conversión» de individuos, grupos y pueblos de una religión a otra. Actualmente, conscientes de la persistencia de la tradición, hacen más hincapié en la mezcla o síntesis consciente o inconsciente de las creencias y los valores de las dos religiones implicadas.

Inversamente, los signos externos de la tradición pueden enmascarar la innovación. Célebre es la advertencia de Marx de que él no era un marxista. Parece aludir a un problema recurrente que cabe describir como el problema de los fundadores y los seguidores. El mensaje de un exitoso fundador de un movimiento, filosofía o religión rara vez es sencillo. Atrae a mucha gente porque engloba muchos aspectos. Unos seguidores acentúan un aspecto y otros destacan otro, en función de sus propios intereses o de la situación en la que se encuentran. Más fundamental es todavía el problema del «conflicto interno de tradiciones», el inevitable conflicto entre las reglas universales y las situaciones concretas y siempre cambiantes.¹¹

En otras palabras, lo transmitido cambia —de hecho, tiene que cambiar— en el curso de la transmisión a una nueva generación. La gran debilidad del estudio sobre la literatura europea realizado por Curtius es la resistencia del autor a reconocer este hecho y a tratar como constantes los tópicos que estudiaba. Por el contrario, Warburg era plenamente consciente de las modificaciones operadas en la tradición clásica a lo largo de los siglos. Hoy en día, los historiadores culturales están todavía más interesados en la cuestión de la «recepción», como veremos en el capítulo 5.

QUESTIONANDO LA CULTURA POPULAR

Distinguir entre cultura erudita y cultura popular dentro de una sociedad determinada es otra alternativa evidente a la asunción de la homogeneidad cultural. Sin embargo, al igual que el concepto de *Zeitgeist* y la idea de superestructura, la propia noción de «cultura popular» se ha convertido en un tema de debate, un debate que ha contado con valiosas contribuciones por parte de teóricos como Michel de Certeau y Stuart Hall, así como de historiadores tales como Roger Chartier y Jacques Revel.¹²

11. Ejemplos de China en Benjamin Schwartz, «Some Polarities in Confucian Thought», en David S. Nivison y Arthur F. Wright (comps.), *Confucianism in Action*, Stanford, 1959, págs. 50-62; de la India en J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Traditions*, Chicago, 1983, págs. 10-25.

12. Michel de Certeau, Jacques Revel y Dominique Julia, «La beauté du mort», 1970; reimpr. en Certeau, *La culture au pluriel* (edición revisada, París, 1993), págs. 45-72 (trad. cast.: *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999); Stuart Hall, «Notes on

Para comenzar, nos enfrentamos a la dificultad de definir el tema. ¿Quiénes forman «el pueblo»? ¿Todo el mundo o sólo los que no son la élite? En este último caso, estaríamos empleando una categoría residual y, como suele suceder con las categorías residuales, correríamos el peligro de asumir la homogeneidad de lo excluido. Podría ser preferible seguir el ejemplo de varios historiadores y teóricos recientes y pensar en las culturas populares en plural, urbanas y rurales, masculinas y femeninas, viejas y jóvenes, etc.

No obstante, esta solución ocasiona un nuevo problema. ¿Existe, por ejemplo, una cultura femenina autónoma, distinta de la de los hombres, en una misma sociedad? Aunque decir que no supone negar diferencias palpables, decir que sí bien puede exagerar dichas diferencias. Podría resultar más iluminador pensar en términos de culturas o «subculturas» femeninas más o menos autónomas o dependientes, tanto más autónomas cuanto más drásticamente segregadas de los hombres estén las mujeres; por ejemplo en los conventos de monjas, en el mundo mediterráneo tradicional o en la cultura islámica.

En el caso de la antigua Grecia, un clasicista inspirado por la antropología cultural, John Winkler, ha mostrado que, aunque las fuentes conservadas son casi totalmente obra de los hombres, cabe leerlas a contrapelo para revelar visiones típicamente femeninas del sexo y de otros asuntos. Trata los poemas líricos de Safo y el festival femenino de Adonia como indicios particularmente valiosos de «una conciencia por parte de las mujeres griegas, en lo que atañe a los significados del sexo y el género, diferente de los enunciados por sus maridos y padres».¹³

Otro problema para los historiadores de la cultura popular es si deberían incluir o excluir las élites, al menos en ciertos períodos. Lo que torna problemática la exclusión es el hecho de que las personas de alto estatus, gran riqueza o altas cotas de poder no difieren necesariamente de la gente corriente en cuanto a su cultura. En la Francia del siglo XVII, por ejemplo, entre los lectores de libros de coplas (folletos baratos tra-

Deconstructing the "Popular", en Raphael Samuel (comp.), *People's History and Socialist Theory*, 1981, págs. 227-240 (trad. cast.: *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984); Roger Chartier, *Cultural History* Cambridge, 1988, págs. 37-40 (trad. cast.: *El mundo como representación: Historia cultural. Entre la práctica y la representación*, Barcelona, Gedisa, 1992).

13. John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, 1990, especialmente págs. 162-209.

dicionalmente descritos como ejemplos de cultura popular) figuraban mujeres de la nobleza e incluso una duquesa. Esto apenas sorprende, habida cuenta de que las oportunidades educativas para las mujeres eran sumamente limitadas en aquella época.

Por ello, Roger Chartier ha argüido que resulta prácticamente imposible etiquetar como «populares» los objetos o las prácticas culturales. Centrándose en los grupos sociales más que en los objetos o en las prácticas, cabe alegar que las élites de Europa occidental en los albores de la modernidad eran «biculturales», participando de lo que los historiadores denominan «cultura popular» así como de una cultura erudita de la que quedaba excluida la gente ordinaria. Sólo a partir de mediados del siglo XVII abandonarían las élites, en términos generales, la participación en la cultura popular.¹⁴

Los estudiosos han señalado a menudo las múltiples interacciones entre cultura erudita y cultura popular como una razón para renunciar a ambos adjetivos a la vez. El problema estriba en que, a falta de dichos adjetivos, se vuelve imposible describir las interacciones entre lo erudito y lo popular. Acaso la mejor estrategia consista en emplear ambos términos sin hacer demasiado rígida la oposición binaria y en inscribir tanto lo erudito como lo popular en un marco más amplio. Tal fue la táctica seguida, por ejemplo, por el historiador francés Georges Duby, en un artículo pionero sobre la difusión de modelos culturales en la sociedad feudal, donde examinaba el movimiento ascendente y descendente de objetos y prácticas sin dividir la cultura en dos.¹⁵

¿QUÉ ES LA CULTURA?

El término «cultura» es todavía más problemático que el término «popular». Como observaba Burckhardt en 1882, historia cultural es un «concepto vago». Solía referirse a la «alta» cultura. Se extendió «hacia abajo», por continuar con la metáfora, para incluir la cultura «baja» o popular. En fechas más recientes se ha expandido también hacia los la-

14. Chartier, *Cultural History* (trad. cast.: *El mundo como representación: Historia cultural. Entre la práctica y la representación*, Barcelona, Gedisa, 1992); Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 1987 (edición revisada, Aldershot, 1993) (trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 2001).

15. Georges Duby, «The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society», *Past and Present*, n.º 39, 1968, págs. 1-10.

dos. El término «cultura» solía referirse a las artes y las ciencias. Luego se usó para describir los equivalentes populares de las artes y las ciencias: música popular, medicina popular, etc. En la última generación, la palabra ha pasado a referirse a un vasto repertorio de objetos (imágenes, herramientas, casas, etc.) y prácticas (conversación, lectura, juego).

Este nuevo uso no es para nada novedoso en sentido estricto. En 1948, en sus *Notes Towards the Definition of Culture*,* T. S. Eliot, un estadounidense que observaba Inglaterra con ojos de antropólogo, había incluido en la definición de su cultura, entre otros elementos, «el día del Derby [...] el juego de dardos [...] la col cocida y troceada, la remolacha en vinagre, las iglesias góticas del siglo XIX y la música de Elgar». El antropólogo Bronisław Malinowski, en el artículo sobre el tema con el que contribuyó a la *Encyclopaedia of the Social Sciences* en 1931, ya definía la cultura de un modo dilatado, incluyendo «objetos heredados, bienes materiales, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores».

De hecho, en 1871, en su *Cultura primitiva*, otro antropólogo, Edward Tylor, había ofrecido una definición similar de la cultura «tomada en su sentido etnográfico amplio» como «esa compleja totalidad que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». La preocupación antropológica por la vida cotidiana y por las sociedades en las que había relativamente poca división del trabajo alentó el empleo del término «cultura» en sentido amplio.

Esta noción antropológica es la que han hecho suya los historiadores culturales (y otros miembros de su cultura) en la última generación, la época de la «antropología histórica» y de «la nueva historia cultural». Estos movimientos indesligables constituyen el tema de los siguientes capítulos.

* Trad. cast.: *Notas para la definición de una cultura*, Barcelona, Bruguera, 1983. (N. del t.)

Capítulo 3

El momento de la antropología histórica

Uno de los rasgos más distintivos del cultivo de la historia cultural, entre las décadas de 1960 y 1970, ha sido el giro antropológico. Dicho giro no quedó confinado a la historia cultural: algunos historiadores económicos, por ejemplo, estudiaron la antropología económica. Pero, incluso en este caso, la principal lección que aprendieron fue de índole cultural, acerca de la relevancia de los valores a la hora de explicar la producción, la acumulación y el consumo de riqueza.

Muchos historiadores aprendieron a emplear el término «cultura» en el dilatado sentido analizado al final del capítulo anterior. Unos cuantos de ellos, especialmente en Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña, frecuentaban seminarios de antropología, adoptaron conceptos y desarrollaron un enfoque que se llamó «antropología histórica», si bien «historia antropológica» podría haber resultado más apropiado. Uno de los cambios más significativos que sucedieron a este largo período de encuentro entre la historia y la antropología (un encuentro que aún no ha concluido, aunque hoy sea menos cercano de lo que solía) fue el uso del término «cultura» en plural y en un sentido cada vez más lato.

LA EXPANSIÓN DE LA CULTURA

En las décadas de 1980 y 1990 se hizo cada vez más patente el interés por la cultura, la historia cultural y los «estudios culturales». No obs-

tante, este giro cultural ha tenido diferentes efectos, y puede que incluso diferentes significados, en las distintas disciplinas.

En el caso de la psicología cultural, por ejemplo, significa un alejamiento de la idea de que los seres humanos poseen impulsos idénticos y un acercamiento a la sociología y la antropología. En geografía cultural, el reto estriba en evitar el retorno a la idea tradicional de «áreas culturales» que pasa por alto las diferencias y los conflictos sociales dentro de una región determinada. En el caso de la economía, el interés en la cultura se asocia al interés creciente en el consumo y a la conciencia de que las tendencias no se pueden explicar satisfactoriamente en función de un simple modelo del consumidor racional. En ciencia política, pese al constante dominio del modelo del votante racional, se constata una tendencia creciente a concebir la política como acción simbólica y a estudiar la comunicación política en diferentes medios. Incluso crudos analistas de la política internacional como Samuel P. Huntington hablan hoy del «choque de culturas» (véase la pág. 14).¹

En el caso de la historia, ciertos estudiosos que se han labrado su reputación escribiendo sobre historia política, como John Elliott en su *Revolt of the Catalans* (1963),* obraron un giro cultural, en el caso de Elliott colaborando con un historiador del arte, Jonathan Brown, en *A Palace for a King* (1980),** un estudio sobre la construcción y decoración del Palacio del Buen Retiro cerca de Madrid como un lugar para la exhibición del poder de los Augsburgo españoles. Los historiadores son hoy más proclives que en décadas anteriores a utilizar expresiones como «cultura impresa», «cultura cortesana» o «la cultura del absolutismo». Los siguientes ejemplos, tomados de los títulos de libros publicados en la década de 1990, pueden bastar para revelar la tendencia: «la cultura del mérito», «la cultura de la empresa», «la cultura del juego», «la cultura de los seguros de vida», «la cultura del amor», «la cultura del puritanismo», «la cultura del absolutismo», «la cultura de la protesta», «la cultura del secreto» y «la cultura de la cortesía». Hasta la «cultura de las armas» ha encontrado su historiador.² Estamos en la senda hacia la

1. Para la situación en ciencia política, véase el libro de próxima aparición de Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz, *Culture Troubles: Comparative Politics and the Interpretation of Meaning*.

* Trad. cast.: *La rebelión de los catalanes: un estudio sobre la decadencia de España (1598-1640)*, Madrid, Siglo XXI, 1999. (N. del t.)

** Trad. cast.: *Un palacio para el rey*, Madrid, Taurus, 2003. (N. del t.)

2. Michael Bellesiles, *Arming America: The Origins of a Natural Gun Culture*, Nueva York, 2000.

historia cultural de todo: los sueños, la comida, las emociones, el viaje, la memoria, los gestos, el humor, los exámenes, etc.

El eslogan «Nueva Historia Cultural» (NHC) ha tenido mucho éxito en Estados Unidos, aglutinando a los historiadores de la literatura asociados al «nuevo historicismo» (véase la pág. 60), a los historiadores del arte y los historiadores de la ciencia, así como a los que podríamos denominar historiadores «a secas» u «ordinarios». No obstante, se trata de un movimiento internacional. En Francia, la frase *bistoire culturelle* ha tardado en incorporarse al idioma, debido a rivales tales como *l'histoire des mentalités* y *l'histoire de l'imaginaire social* (véanse las págs. 83-84), pero Roger Chartier y otros se definen hoy como historiadores culturales. *Les origines culturelles de la Révolution Française* (1990),* de Chartier, se escribió en respuesta al estudio clásico de Daniel Mornet *La pensée française au XVIII^e siècle* (1933),** contraponiendo así una historia cultural más amplia a una historia intelectual más estrecha.

En Alemania y en Holanda, la NHC se ha insertado en la tradición de Burckhardt y Huizinga, acentuando más la llamada «historia de la vida cotidiana». En Gran Bretaña, por otra parte, pese a la presencia del Instituto Warburg en Londres desde 1930, la historia cultural supone en realidad un nuevo desarrollo. Como observara en 1989 Keith Thomas: «En el Reino Unido no existe semejante disciplina. Apenas hay cátedráticos ni profesores de historia cultural, ni departamentos de historia cultural, ni revistas de historia cultural, ni congresos sobre el tema».³ Aunque esta situación está cambiando paulatinamente, son los «estudios culturales» más que la historia cultural los que han cobrado prominencia en Gran Bretaña en la última generación.

Explicaciones culturales

La expansión del imperio de la cultura incluye una creciente propensión a ofrecer explicaciones culturales para los fenómenos económicos, como el declive económico de Gran Bretaña o la riqueza y la po-

* Trad. cast.: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003. (N. del t.)

** Trad. cast.: *El pensamiento francés en el siglo XVIII: el trasfondo intelectual de la Revolución Francesa*, Madrid, Encuentro, 1988. (N. del t.)

3. Keith Thomas, «Ways of Doing Cultural History» en Rik Sanders y otros (comps.), *Balans and Perspectief van de nederlandse cultuurgeschiedenis*, Amsterdam, 1991, pág. 65.

breza de las naciones en general. En 1961, John Elliott publicaba un artículo titulado «The Decline of Spain»; diecisiete años después publicaba otro artículo en la misma revista, *Past and Present*, esta vez bajo el título «Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain». El tránsito de un interés en las dimensiones objetivas del declive a una preocupación mayor por el sentimiento de decadencia es característico de una generación de historiadores. Análogamente, se ofrecen cada vez con más frecuencia explicaciones culturales para transformaciones en el mundo político tales como las revoluciones, la formación de Estados o incluso la intervención sueca en la Guerra de los Treinta Años.⁴

Un ejemplo llamativo de explicación cultural para acontecimientos políticos lo encontramos en la obra de F. S. L. Lyons, un converso de la historia política a la historia cultural. En su último libro, *Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1939* (1979), Lyons describía el país como dividido en cuatro culturas, la de los ingleses, la de los irlandeses, la de los angloirlandeses y la de los protestantes del Ulster, cuatro comunidades «incapaces de vivir juntas o de vivir separadas». Aducía que los problemas políticos eran las manifestaciones relativamente superficiales de los conflictos o «colisiones» culturales subyacentes, y reclamaba que se prestase más atención a la historia cultural, que en Irlanda, escribía, «está todavía en pañales».

Resulta revelador el contraste entre el uso que hacen del término «cultura» Lyons y Matthew Arnold, cuyo título adaptó aquél. Se ha obrado una transformación gradual en el uso del término «cultura» por parte de los historiadores en los últimos treinta años aproximadamente. Empleado antaño para referirse a la alta cultura, ahora el término incluye asimismo la cultura de la vida cotidiana, es decir, las costumbres, los valores y los modos de vida. En otras palabras, los historiadores se han arrimado a la concepción de la cultura mantenida por los antropólogos (véanse las págs. 44-45).

4. Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Cambridge, 1981; David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, 1998 (trad. cast.: *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Barcelona, Crítica, 2003); Eric Van Young, «The New Cultural History Comes to Old Mexico», *Hispanic American Historical Review*, n.º 79, 1999, págs. 211-248, en pág. 238; Erik Ringmar, *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*, Cambridge, 1996.

EL MOMENTO DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Entre los antropólogos más minuciosamente estudiados por los historiadores figuran Marcel Mauss con sus investigaciones sobre el regalo, Edward Evans-Pritchard sobre la brujería, Mary Douglas sobre la pureza y Clifford Geertz sobre Bali. Cuando Claude Lévi-Strauss estaba en pleno apogeo, en las décadas de 1960 y 1970, varios historiadores se sintieron atraídos por su enfoque estructuralista, a menudo para descubrir que se resistía a la apropiación.

Un ejemplo temprano del giro antropológico proviene de la antigua URSS. El medievalista ruso Aaron Gurevich es un especialista en Escandinavia. Formado como historiador agrario, se interesó en las concepciones de la propiedad en la Noruega y la Islandia medievales. Para comprender un sistema basado en el constante traspaso de bienes muebles, recurrió a la antropología.⁵

Gurevich comparó los banquetes de los escandinavos con las descripciones del «potlatch» entre los kwakiutl, un pueblo indio de Columbia-Británica (el potlatch era un evento social en el que un jefe invitaba a sus iguales y rivales a presenciar la destrucción de bienes valiosos). Se inspiró en el análisis que hiciera Mauss de las reglas de la entrega de regalos en las sociedades tradicionales, sobre todo la obligación de recibir y la obligación de devolver, ya fuese en forma de otro regalo (mediando un discreto intervalo), ya en lealtad y servicios al donante. De este modo explicaba las múltiples referencias a la ofrenda de regalos en las sagas islandesas, concluyendo que, en la Escandinavia medieval, la generosidad no sólo constituía un deber moral para la gente importante y una condición de su estatus, sino que era también una cualidad con propiedades mágicas, que granjeaba paz y buenas cosechas.

Estas conclusiones pueden hacerse extensivas, sin duda, a otras partes de Europa. En el caso de la Inglaterra anglosajona, los propósitos políticos de los banquetes y los regalos de anillos y de armas tan vívidamente descritos en el poema épico *Beowulf* se tornan más evidentes a la luz de la teoría antropológica. En términos más generales, el ejemplo de los antropólogos ha alentado a los historiadores a ver con mejores ojos a los godos, los vándalos, los hunos y otros invasores del Imperio Roma-

5. Aaron Gurevich, «Wealth and Gift-Bestowal among the ancient Scandinavians», 1968; reimpr. en su *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Cambridge, 1992, págs. 177-189. Véase Natalie Z. Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford, 2000.

no y a tratar de reconstruir lo que cabría denominar «la civilización de los bárbaros».

La inspiración de Evans-Pritchard resulta evidente en la obra de uno de los pioneros de la antropología histórica en Gran Bretaña, Keith Thomas. Por ejemplo, los capítulos sobre astrología y brujería en la obra de Thomas *Religion and the Decline of Magic* (1971), un estudio de la Inglaterra moderna, son pródigos en referencias a África, como la comparación del «taimado pueblo» inglés en tiempos de los Tudor y los Estuardo con los adivinadores africanos del siglo XX. El análisis de Thomas de la función social de la creencia en la brujería como refuerzo de «normas morales aceptadas» desarrolla una sugerencia formulada por primera vez por Evans-Pritchard, en el sentido de que la creencia en la brujería entre los azande (un pueblo de África central) «ejerce de valioso correctivo para los impulsos poco caritativos, pues cualquier muestra de mal humor, mezquindad u hostilidad puede acarrear serias consecuencias».⁶

Mary Douglas, que fue discípula de Evans-Pritchard, hizo también trabajo de campo en África, aunque lo que atrajo a los historiadores fue su estudio general *Purity and Danger* (1966),* sobre todo las llamativas tesis de que la suciedad «reside en los ojos del observador» y de que es una forma de trastorno. Gracias a este libro, la larga historia de la preocupación occidental por la pureza se ha tornado mucho más visible en ámbitos tan diferentes como el lenguaje y las llamadas «profesiones de mala reputación», confinadas a los márgenes de las ciudades medievales y que englobaban desde las profesiones físicamente sucias (teñir telas o curtir cuero) hasta las profesiones moralmente impuras (prostitutas y verdugos).⁷

Pureza y peligro fue un punto de referencia central en un célebre artículo de la historiadora estadounidense Natalie Davis sobre los disturbios franceses durante las Guerras de Religión a finales del siglo XVI. Davis veía las guerras «desde abajo» y observaba la violencia comunal de

6. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1971, especialmente págs. 216-217, 339, 463n, 566, 645; véase María Lúcia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005).

* Trad. cast.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2000. (N. del t.)

7. Anton Blok, «Infamous Occupations», en *Honour and Violence*, Cambridge, 2001, págs. 44-68.

aquella época, el linchamiento de católicos por los protestantes y de protestantes por los católicos, con ojos antropológicos, interpretando los disturbios como una suerte de ritual, «ritos de violencia», y como un intento de purificar la comunidad local de la lacra de herejía o superstición.⁸

Mientras unos cuantos historiadores anglófonos leían a Evans-Pritchard y a Douglas, algunos de sus colegas franceses descubrían la obra de Claude Lévi-Strauss. Lo que atraía su interés no era su trabajo más empírico sobre los indios de Brasil, como los bororo y los nambikwara, sino su teoría general de la cultura, lo que se dio en llamar su «estructuralismo». Lévi-Strauss había aprendido de los lingüistas a estudiar las relaciones entre los elementos de un sistema cultural o social, centrándose en particular en las oposiciones binarias: alto y bajo, luz y oscuridad, crudo y cocido, etc.

El estudio en cuatro volúmenes de la mitología amerindia llevado a cabo por Lévi-Strauss apareció entre 1964 y 1971 e inspiró a ciertos historiadores, entre los que destacan Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie, llevándoles a analizar los mitos europeos de una manera similar. Por su parte, *Man and the Natural World*, de Keith Thomas (1983), seguiría a Lévi-Strauss sugiriendo que la clasificación de los animales en la Inglaterra moderna era una proyección de la estructura social sobre la naturaleza.

Un buen ejemplo de una investigación histórica que hace uso de las ideas del estructuralismo o de la semiótica, al estilo ruso más que al francés, es el ensayo de Juri Lotman sobre lo que él designa como la «poética de la conducta cotidiana» en la Rusia del siglo XVIII. Aunque no cita a ningún antropólogo, el ensayo de Lotman plantea la tesis antropológica de que, cuanto más distante de nosotros se halla una cultura, más fácilmente podemos tratar su vida cotidiana como un objeto de estudio. La ventaja de elegir la Rusia del siglo XVIII como objeto de estudio radica en que la occidentalización cultural promovida por Pedro el Grande y sus sucesores tornó problemático lo cotidiano para los nobles rusos, quienes precisaban manuales de conducta, como el *True Mirror of Youth* (1767), que les dijese cómo comportarse a la manera occidental. «Durante y después del período de Pedro I, el aristócrata ruso era como un

8. Natalie Z. Davis, «The Rites of Violence», 1973; reimpr. en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, págs. 152-188 (trad. cast.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Critica, 1993).

extranjero en su propio país», toda vez que la gente corriente asistía a su mascarada.⁹

Lotman trata el concepto de una «poética» de la vida cotidiana como algo excepcional, limitado a un cierto período de la historia rusa, pero este enfoque puede emplearse y ha sido empleado con mayor generalidad. Ya en 1860, Jacob Burckhardt había abogado por un enfoque estético de la política y la sociedad del Renacimiento, por concebir el Estado y la sociedad como «obras de arte», en tanto que Stephen Greenblatt (véase la pág. 60) ofrece una «poética de la cultura» más general.

El antropólogo que ha inspirado a la mayoría de los historiadores culturales de la última generación, especialmente en Estados Unidos, es Clifford Geertz, cuya «teoría interpretativa de la cultura», como él la llama, se halla en las antípodas de la teoría de Lévi-Strauss. Criticando la definición de la cultura de Edward Tylor como «los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres» (véase la pág. 53) porque «oscurece bastante más de lo que ilumina», Geertz hace hincapié en el significado y en lo que denomina, en un famoso ensayo homónimo, «descripción densa». Su propia definición de la cultura la describe como «un patrón históricamente transmitido de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ella».¹⁰

Lo que ello significa en la práctica se aclara si observamos las propias etnografías de Geertz, en especial su profusamente citada interpretación de la pelea de gallos en Bali, en la cual trata el deporte como un «drama filosófico», una clave para la comprensión de la cultura balinesa. La forma que tiene Geertz de relacionar la pelea de gallos con «el más vasto mundo de la cultura balinesa» no pasa por verla como un «reflejo» de dicha cultura. Antes bien, lo que hace es tratar la pelea como un texto, «una lectura balinesa de la experiencia de los balineses, una historia que éstos se cuentan sobre sí mismos», comparándola con *El rey Lear* o *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski en nuestra propia

9. Juri M. Lotman, «The Poetics of Everyday Behaviour in Russian Eighteenth-Century Cultures», en Lotman y Boris A. Uspenski, *The Semiotics of Russian Culture*, Ann Arbor, 1984, págs. 231-256; véase también *Russlands Adel: Eine Kulturgeschichte von Peter I. Bis Nikolaus I.* 1994 (trad. al., Colonia, 1997).

10. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, págs. 3-30; la definición aparece en la pág. 89 (trad. cast.: *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988).

cultura. Describe la práctica común de apostar fuerte por la victoria de un gallo como «una dramatización de las preocupaciones por el estatus». Esto es lo que hace «profundo» el juego.¹¹

No es difícil apreciar la deuda de Geertz con el teórico literario Kenneth Burke, quien ya andaba exponiendo lo que denominaba «enfoque dramaturgico» de la cultura allá por la década de 1940. Otro antropólogo que pensaba por derroteros similares a los de Geertz era Victor Turner, cuya idea de un «drama social», empleada a menudo por los nuevos historiadores culturales, se forjó a partir de su trabajo de campo en África, donde se percató de que los disturbios en la vida social seguían con frecuencia una «secuencia más o menos regular» que se podría dividir en cuatro fases: la ruptura de las relaciones sociales ordinarias, la crisis, la tentativa de acción reparadora y finalmente la «reintegración» o, alternativamente, el reconocimiento del «cisma».¹²

Prosiguiendo con este enfoque dramático o dramaturgico, Geertz escribió un libro sobre lo que denomina el «Estado-teatro» del Bali decimonónico. Se trataba de un Estado en el que, según el autor, es un error asumir, como hacen muchos politólogos occidentales, que el ritual es un medio al servicio del poder. Para los balineses, tal como los presentaba Geertz, sucedía lo contrario: «El poder estaba al servicio de la pompa y no a la inversa». El Estado balinés puede que fuera débil pero era espectacular. Su propia *raison d'être* era el espectáculo.¹³

El impacto de la obra de Geertz en los historiadores culturales puede ilustrarse con el libro de Robert Darnton *The Great Cat Massacre* (1984).^{*} Se trata de una colección de ensayos redactados a partir de un seminario sobre historia y antropología en Princeton, en el que colaboraron Darnton y Geertz. Siguiendo a los antropólogos, Darnton definió la tarea del historiador cultural como «la captura de la alteridad» y, siguiendo en particular a Geertz, sugirió que «uno puede leer un ritual o una ciudad lo mismo que puede leer un cuento popular o un texto filosófico». *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* es una serie de lecturas de este tenor.

11. *Ibid.*, págs. 412-453.

12. Victor Turner, *Schism and Continuity in African Society*, Manchester, 1957, págs. 91-93, 230-232.

13. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, 1980 (trad. cast.: *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 1999).

* Trad. cast.: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. (N. del e.)

El ensayo que da título al libro se ocupa de un incidente aparentemente trivial que tuvo lugar en una imprenta parisina en la década de 1730. Molestos por los maullidos de los gatos del lugar, que les despertaban por la noche, los aprendices que trabajaban en la tienda organizaron una cacería, seguida de un simulacro de juicio a los gatos y de su «ejecución» colgándolos, para el delirante regocijo de los organizadores. Al menos así es como recordaría más tarde el incidente uno de los aprendices al escribir sus memorias.

Darnton comienza su análisis con las risas de los aprendices, sugiriendo que «nuestra incapacidad de verle la gracia es una indicación de la distancia que nos separa de los trabajadores de la Europa preindustrializada». Para salvar esta distancia, ubica el incidente en una serie de contextos, desde las relaciones laborales hasta los rituales populares y desde las actitudes hacia los gatos hasta las visiones de la violencia. De esta guisa, no sólo ayuda al lector a comprender por qué obraron así los aprendices, sino que convierte asimismo el incidente en una puerta de acceso a un mundo perdido. Cabría decir que analiza el evento como un «drama social», por más que no siga la secuencia de Turner.

Esta interpretación de la «masacre de los gatos» ha sido puesta en tela de juicio sobre todo por Roger Chartier, quien rechaza en concreto la concepción que tiene Darnton de «lo francés», advirtiendo la paradoja de subrayar la distancia cultural entre los siglos XVIII y XX y resaltar la continuidad de un estilo cultural francés. No obstante, Chartier cita al propio Geertz con aprobación.¹⁴

¿Por qué ha causado tanto impacto la obra de Geertz y en concreto el ensayo sobre la pelea de gallos? Tanto su cultura humanística como su elegante prosa y su defensa de la interpretación de los significados (en contraposición al análisis de las funciones sociales de las costumbres, cultivado por tantos de sus colegas antropólogos en las décadas de 1960 y 1970) han contribuido a esta cálida recepción. Su interés por la hermenéutica le alinea con la tradición de la historia cultural alemana. En cualquier caso, la «analogía dramática», como la llama Geertz, resulta extremadamente poderosa, conectando la vieja preocupación por la «alta» cultura con el nuevo interés en lo cotidiano. El potencial de esta analogía contribuye a explicar el entusiasmo generado no sólo

14. Roger Chartier, «Texts, Symbols and Frenchness: Historical Uses of Symbolic Anthropology», 1985; reimpr. en *Cultural History*, págs. 95-111 (trad. cast.: *El mundo como representación: Historia cultural. Entre la práctica y la representación*, Barcelona, Gedisa, 1992).

por la obra de Geertz y de Turner, sino también por el libro de Erving Goffman *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959).^{*} Por ejemplo, Goffman describe a un camarero que actúa de un modo determinado ante los clientes en la «región anterior» del restaurante y de una forma muy diferente ante sus colegas, en la cocina, una zona que cabría describir como «trasfondo escénico o entre bastidores».

El potencial de la analogía dramática contribuye asimismo a explicar el creciente interés histórico por los rituales. La tradición del estudio de los rituales oficiales tales como las coronaciones se remonta a la década de 1920, si no antes, aunque en las de 1960 y 1970, historiadores como Edward Thompson y Natalie Davis descubrirían ritos populares como la encerrada, antes de pasar a describir y analizar «prácticas» y «actuaciones» todavía más informales (véase la pág. 78), mientras el estudioso alemán Richard van Dülmen analizaba las ejecuciones modernas en su *Theater des Schreckens* (1985).

En *The Transformation of Virginia*, de Rhys Isaac (1982), nos encontramos con un empleo inusualmente prolongado de la analogía dramática, que exhibe con singular claridad su valor para los historiadores culturales. Presentando su libro como un ejemplo de «historia etnográfica», discutiendo su método en un largo capítulo final y tomando como principales puntos de referencia la obra de Goffman y de Geertz, Isaac sugería que cada cultura dispone de un repertorio o «equipo dramático» característico.

En el caso de Virginia, la idea de la vida social como una «serie de actuaciones» se ilustra subrayando el «carácter ceremonial» de las comidas en la Casa Grande, la hora del té, la hospitalidad, los procedimientos judiciales, las elecciones, la formación de la milicia local, la adopción y la firma de resoluciones. El «modelo teatral» se emplea incluso para interpretar microeventos cotidianos tales como el encuentro entre un hombre blanco y un esclavo, en el que este último daría «exageradas muestras de sumisión».

Sin embargo, el interés por la antropología por parte de los historiadores, sobre todo en Europa occidental y en Estados Unidos entre las décadas de 1960 y 1990, rebasó con creces el interés por Geertz o por los dramas sociales. ¿Cuál fue la razón de la creciente demanda de antropología en aquella época?

* Trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994. (N. del t.)

Los encuentros entre disciplinas, como los encuentros entre culturas, se rigen con frecuencia por los principios de congruencia y convergencia. Lo que atrae a la gente de una cultura hacia otra es a menudo una idea o una práctica análoga a la suya propia y, por ende, familiar y extraña a la par. Siguiendo esta atracción, las ideas o las prácticas de ambas culturas llegan a acentuar su parecido mutuo. En el caso que estamos analizando, cabe afirmar que la teoría y la práctica de la descripción densa ayudó a un grupo de historiadores a avanzar en una dirección en la que ya estaban viajando. Tal como lo expresara en cierta ocasión el historiador de la literatura Stephen Greenblatt, el encuentro con la obra de Geertz «dotó de sentido a algo que yo ya estaba haciendo, permitiéndome interpretar mis propias facultades profesionales como más importantes, más vitales e iluminadoras de lo que yo había acertado a comprender».¹⁵

Varios de los historiadores culturales más prominentes de finales del siglo XX (como por ejemplo Emmanuel Le Roy Ladurie y Daniel Roche en Francia, Natalie Davis y Lynn Hunt en Estados Unidos, Carlo Ginzburg en Italia o Hans Medick en Alemania) originalmente se definían a sí mismos como historiadores sociales y admiradores de Marx, cuando no marxistas. Desde finales de la década de 1960 en adelante, se volvieron hacia la antropología en busca de un modo alternativo de vincular cultura y sociedad, sin reducir aquélla a un mero reflejo de la sociedad o a una superestructura, la guinda del pastel.¹⁶

El despertar del interés por la cultura popular volvió aún más relevante la antropología para los historiadores. Los antropólogos ya habían rechazado la condescendiente asunción de que los pueblos a los que estudiaban no comprendían sus propias culturas, y apreciaban el conocimiento local u oficioso de sus informantes.

El dilatado concepto de cultura de los antropólogos era y sigue siendo otro atractivo, que conecta el estudio de los símbolos (que los historiadores a secas dejaron antaño en manos de los especialistas en arte y literatura) con la vida cotidiana que estaban explorando los historiadores sociales. Parte del potencial de la analogía dramaturgica dimana de su contribución al establecimiento de dicha conexión. También atrajo a

15. Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, Oxford, 1988.

16. Véase Natalie Davis en Maria Lúcia Pallares-Burke (comp.), *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002, págs. 50-79 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005).

los historiadores culturales la idea antropológica de las «reglas» o los «protocolos» culturales; la idea de que, al igual que los niños, tienen que aprender cómo se hacen las cosas: cómo pedir un refresco, cómo entrar en una casa, cómo ser un rey medieval o un santo de la Contrarreforma.

No deberíamos olvidar que unos cuantos historiadores de las generaciones precedentes ya habían estudiado el simbolismo de la vida cotidiana. El más célebre de ellos es sin duda Johan Huizinga, quien, como hemos visto, se inspiró en la antropología de su tiempo para escribir su obra maestra sobre la baja Edad Media. En un ensayo autobiográfico, Huizinga escribió que una lectura temprana del libro de Taylor *Cultura primitiva* «me abrió perspectivas que, en cierto sentido, me han venido inspirando desde entonces».¹⁷ *El otoño de la Edad Media* de Huizinga describía a un hombre religioso que solía cortar sus manzanas en tres trozos en honor de la Trinidad, y sugería que una comida en la corte de Carlos el Temerario «se asemejaba a la representación de una obra grandiosa y solemne».

Antes de Huizinga, un erudito danés, Troels Frederik Troels-Lund, inspirado en la obra de los folcloristas escandinavos y de los historiadores culturales alemanes, había analizado el simbolismo de la vida cotidiana en una serie de catorce volúmenes sobre *Daily Life in the North* (1879-1901), con apartados dedicados a la ropa, la comida y las fiestas.¹⁸

Fue en 1953 cuando L. P. Hartley comenzó su novela *The Go-Between** con el epígrafe «El pasado es un país extranjero. Allí hacen las cosas de otro modo». No obstante, sólo en el decenio de 1970 empezaría un grupo de historiadores a citar a Hartley y a afirmar que «la historia cultural logra su máximo grado de coherencia y alcanza su máximo sentido cuando se concibe como una suerte de etnografía retrospectiva».¹⁹

Hay algo de paradójico en el hecho de que los historiadores occidentales hayan tenido que descubrir el simbolismo cotidiano a la vuelta de la esquina a través de los estudios de pueblos remotos tales como los azande o los balineses. Ahora bien, como han observado G. K. Chesterton y otros, a veces necesitamos viajar con el fin de ver con más claridad

17. Johan Huizinga, «My Path to History», en Pieter Geyl y F. W. N. Hugenholtz (comps.), *Dutch Civilisation in the 17th Century and Other Essays*, 1968.

18. Lamentablemente, la obra de Troels-Lund es inaccesible en inglés, pero aparece discutida en Bjarne Stoklund, *Folklife Research between History and Anthropology*, Cardiff, 1983.

* Trad. cast.: *El mensajero*, Valencia, Pre-Textos, 2004. (N. del t.)

19. Thomas, «Cultural History», n.º 74.

dad lo que tenemos en casa. Hace cien años, algunos japoneses llegaron a valorar más su propio patrimonio cultural cuando fueron conscientes del entusiasmo occidental por los grabados en bloques de madera, el teatro Noh y la música de guitarra japonesa.

El giro antropológico se constata asimismo en la historia de la literatura, del arte y de la ciencia. Stephen Greenblatt, por ejemplo, ha pasado de la historia de la literatura a lo que denomina «la poética de la cultura». Al igual que otros historiadores de la literatura del grupo asociado al «nuevo historicismo», un movimiento encaminado a reubicar la literatura en su contexto histórico o cultural, la obra de Greenblatt se ha fraguado a partir de la tradición marxista de «literatura y sociedad», para luego volverse contra ella. En sus *Shakespearean Negotiations* (1988), rechazaba la tradicional concepción marxiana del arte como reflejo de la sociedad. En su lugar, se centraba en lo que llamaba «intercambios» o «negociaciones» entre ambas esferas.

En un ensayo de dicha obra titulado «Shakespeare and the Exorcists», Greenblatt examinaba la relación entre dos clases muy diferentes de texto, *El rey Lear* y la *Declaration of Egregious Popish Impostures*. La *Declaration* constituía un ataque a la práctica del exorcismo y la había publicado poco tiempo antes de la obra de Shakespeare el pastor protestante Samuel Harsnett. El principal argumento de Harsnett contra los exorcistas era que en realidad éstos estaban representando obras, pero ocultando este hecho al público. El tema central del ensayo es lo que Greenblatt designa como «la transferencia de la posesión y el exorcismo de la representación sagrada a la profana». Maneja la «analogía dramaturgica», pero también hace una contribución a su historia.

Ciertos estudiosos que solían definirse a sí mismos como historiadores del arte afirman hoy que se ocupan de la «cultura visual». Dos llamativos ejemplos tempranos de este giro hacia la cultura visual nos los brindan las obras de Bernard Smith y Michael Baxandall.

En *European Vision and the South Pacific* (1959), Smith argüía que, cuando los europeos (incluidos los artistas que acompañaban las expediciones de los descubridores) penetraban en esa región por primera vez, tenían una percepción «culturalmente condicionada» de los pueblos del Pacífico, a través de las lentes de la tradición clásica o de estereotipos tales como el buen salvaje. Así, por ejemplo, veían a los tahitianos como un pueblo que vivía en la Edad de Oro y a los aborígenes australianos como espartanos o escitas. Las Antípodas se percibían como una inversión de Europa, una especie de mundo al revés.

Por su parte, en *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (1972)* Baxandall examinaba lo que denominaba «visión de época», esto es, la relación entre la percepción de los cuadros y las experiencias cotidianas, que abarcan desde el baile hasta la medición del contenido de los barriles. El interés de Baxandall por «un acervo de modelos» hace pensar en Aby Warburg (véase la pág. 24), pero su enfoque culturalmente relativista recuerda asimismo la antropología, concretamente la antropología interpretativa de Geertz, quien, por su parte, comentaría el libro de Baxandall en uno de sus ensayos.

Los historiadores de la ciencia vienen avanzando en una dirección similar, redefiniéndose como historiadores culturales, como hacen Nicholas Jardine y sus colegas en un volumen titulado *Cultures of Natural History* (1996). Un reciente estudio de la trayectoria de Galileo Galilei en la corte florentina de los Medici, *Galileo Courtier*, de Mario Biagioli (1993), podría describirse como un ejemplo de antropología histórica.

Biagioli se inspira en Mauss y en Malinowski con el fin de analizar las relaciones entre Galileo y su mecenas, y en Geertz y Goffman para explicar las presiones que llevan al científico a presentarse a sí mismo y sus descubrimientos de forma teatral. Por ejemplo, Galileo tenía que responder las preguntas que le formulaban «de manera ingeniosa, ateniéndose a los códigos de la cultura cortesana». Le exigían que participase en disputas, a veces en la mesa después de cenar, como una forma de entretenimiento erudito para su mecenas el Gran Duque. En el ambiente cortesano de principios del siglo XVII, «lo que importaba era el espectáculo más que el producto final».

Debería quedar claro que algo de los clásicos antropológicos se ha revelado sumamente provechoso como herramienta mental para los historiadores y que ha brindado soluciones a algunos de sus problemas. En cualquier caso, la explicación del despertar del interés por la antropología puramente en términos de la historia interna de la escritura histórica delataría una considerable cortedad de miras. Consciente o inconscientemente, los historiadores estaban reaccionando a los cambios en el más ancho mundo, incluidos la pérdida de la fe en el progreso y el surgimiento del anticolonialismo y del feminismo.

* Trad. cast.: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Barcelona, Gustavo Gili, 2000. (N. del t.)

La década de 1970 fue testigo del nacimiento, o al menos del bautismo, de un nuevo género histórico, la «microhistoria», asociada a un pequeño grupo de historiadores italianos, entre los que figuraban Carlo Ginzburg, Giovanni Levi y Edoardo Grendi. Este acontecimiento podría interpretarse al menos de tres maneras.

En primer lugar, la microhistoria suponía una reacción contra un determinado estilo de historia social que seguía el patrón de la historia económica, empleando métodos cuantitativos y describiendo tendencias generales, sin transmitir demasiado sentido de la variedad o la especificidad de las culturas locales. En segundo lugar, la microhistoria significaba una respuesta al encuentro con la antropología. Los antropólogos ofrecían un modelo alternativo, el del estudio en profundidad de un caso concreto en el que había lugar para la cultura, para la libertad con respecto al determinismo económico o social y para los individuos, rostros en la multitud. El microscopio ofrecía una atractiva alternativa al telescopio, permitiendo el reingreso en la historia de personas concretas o de experiencias locales.²⁰

En tercer lugar, la microhistoria era una respuesta a una creciente desilusión con respecto a lo que se dio en llamar el «gran relato» del progreso, el desarrollo de la moderna civilización occidental a través de las antiguas Grecia y Roma, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma, la revolución científica, la Ilustración y las revoluciones francesa e industrial. Este relato triunfalista pasaba por alto los logros y contribuciones de muchas otras culturas, por no mencionar los grupos sociales de Occidente que no participaron en los movimientos antes enumerados. Existe un paralelismo evidente entre la crítica de este gran relato en historia y la crítica del denominado «canon» de los grandes escritores en la literatura inglesa o de los grandes pintores en la historia del arte occidental. Tras estas críticas se asoma una reacción contra la globalización, que acentúa el valor de las culturas regionales y los saberes locales.

Dos libros publicados a mediados de la década de 1970 sitúan en primer plano la microhistoria: *Montaillou* (1975),* de Emmanuel Le Roy

20. Entre los estudios más perspicaces figuran los de Giovanni Levi, «Micro-history» en Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1991 (2ª ed. Cambridge, 2001), págs. 97-119 (trad. cast.: *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003) y Jacques Revel (comp.), *Jeux d'échelle*, Paris, 1996.

* Trad. cast.: *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988. (N. del t.)

Ladurie, y *Il formaggio e I vermi* (1976),* de Carlo Ginzburg. Ambos conjugaban el éxito académico con el atractivo para el gran público.

Montaillou pintaba un retrato histórico de una pequeña aldea francesa de los Pirineos y de sus doscientos y pico habitantes a comienzos del siglo XIV, un retrato que fue posible gracias a la supervivencia de los registros de la Inquisición, incluidos los interrogatorios de veinticinco aldeanos sospechosos de herejía. El libro adoptaba la forma general de un estudio comunitario del tipo de los que solían realizar los sociólogos, pero los distintos capítulos suscitaban cuestiones que estaban siendo debatidas por los historiadores franceses del momento, por ejemplo cuestiones relativas a la infancia, a la sexualidad, a la percepción local del tiempo y del espacio, o a la vivienda campesina como representación de los valores familiares. *Montaillou* supuso una contribución a la historia cultural, en un sentido amplio, que incluía la cultura material y las mentalidades.

El queso y los gusanos también se basaba en los archivos de la Inquisición, en esta ocasión de la Friuli del siglo XVI, en el nordeste de Italia, y se centraba en la personalidad de un individuo interrogado bajo sospecha de herejía, el molinero Domenico Scandella, alias «Menocchio». Para sorpresa de los inquisidores, Menocchio respondía sus preguntas con todo lujo de detalles, exponiendo su visión del cosmos. El título del libro se debe a la creencia de Menocchio de que al comienzo todo era caos, formando los elementos una masa «al igual que el queso en la leche, y en dicha masa aparecieron unos gusanos, que serían los ángeles». En el transcurso de su interrogatorio, Menocchio hablaba también largo y tendido sobre los libros que había leído y sobre la interpretación que de ellos hacía. De este modo, el estudio de Ginzburg contribuiría a la nueva «historia de la lectura» (véase la pág. 81).

El queso y los gusanos puede describirse como una «historia desde abajo», ya que se centra en la cosmovisión de un miembro de lo que el marxista italiano Antonio Gramsci denominaba las «clases subalternas». El protagonista del libro, Menocchio, podría describirse como un «extraordinario hombre ordinario», y el autor explora sus ideas desde diferentes ángulos, tratándole a veces como a un excéntrico que desconcertaba a sus interrogadores porque no encajaba en el estereotipo del hereje, y en otras ocasiones como a un portavoz de la cultura campesina de tradición oral. Puede que el argumento no siempre resulte

* Trad. cast.: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Península, 2001. (N. del t.)

demasiado consistente, pero sirve en todo momento de acicate para el pensamiento.

Otros trabajos históricos, más inspirados en la geografía o en el folclore que en la antropología, han estudiado unidades locales más extensas, la región más que la aldea o la familia. Así, por ejemplo, Charles Phytian-Adams ha tratado de identificar lo que denomina las «provincias culturales» inglesas, catorce en total, mayores que los condados pero menores que las divisiones acostumbradas de Inglaterra en el Nordeste, la Región Central, el Sudoeste, etc. Por su parte, David Underdown se ha centrado en las variaciones de la cultura popular a principios de la modernidad, relacionando las formas culturales con la economía local e incluso con los modelos de asentamiento. Sugiere, por ejemplo, que el fútbol era especialmente popular en «las tierras bajas de Wiltshire y Dorset, con sus aldeas formando núcleos y sus economías de ovejas y cereales».²¹

Al otro lado del Atlántico, el tan comentado libro de David Fischer *Albion's Seed* (1989) distinguía siete regiones culturales en los Estados Unidos actuales y cuatro en la Norteamérica colonial, cada una de ellas configurada por la emigración de una región inglesa, de East Anglia a Massachusetts, del sur de Inglaterra a Virginia, de North Midlands a Delaware y finalmente, en el siglo XVIII, de North Britain a las remotas regiones al oeste de Pensilvania. Fischer aducía que lo que llamaba «usos populares» (rasgos culturales que abarcan desde el idioma hasta los tipos de viviendas) en cada una de las cuatro regiones venían configurados por las tradiciones regionales británicas. Así, por ejemplo, las casas de tablas de Nueva Inglaterra reproducían las casas de East Anglia, el acento y el vocabulario de los virginianos derivaba de los dialectos de Sussex y Wessex, etc.

Desde la década de 1970 se han publicado cientos de trabajos microhistóricos, centrados en el estudio de aldeas e individuos, familias y conventos, disturbios, asesinatos y suicidios. Su variedad resulta impresionante, pero es probable que estos estudios estén sujetos al principio de la disminución de respuestas intelectuales a un enfoque determinado. El gran problema (afrontado directamente por Ginzburg, aunque no por todos sus imitadores) estriba en analizar la relación entre la comuni-

21. Charles Phytian-Adams, «An Agenda for English Local History», en *Societies, Cultures and Kinship*, Leicester, 1993, págs. 1-23; David Underdown, «Regional Cultures?», en Tim Harris (comp.), *Popular Culture in England c. 1500-1850*, 1995, págs. 28-47.

dad y el mundo exterior. En su investigación sobre el pueblo suabo de Laichingen, por ejemplo, el microhistoriador alemán Hans Medick ha hecho especial hincapié en la relación entre lo local y lo global.²²

POSCOLONIALISMO Y FEMINISMO

Como sugerimos en el apartado anterior, una razón esencial para la reacción contra del gran relato de la civilización occidental era la conciencia creciente de lo que éste dejó fuera o volvió invisible. La lucha por la independencia en el Tercer Mundo y el debate sobre su incesante explotación económica por parte de los países más ricos atrajo la atención sobre el poder de los prejuicios coloniales y sobre su persistencia en la época «poscolonial». Esto constituyó el contexto cultural para el surgimiento de una teoría del poscolonialismo o, para ser más exactos, teorías rivales que más tarde adoptarían el formato institucional de «estudios poscoloniales», una panoplia interdisciplinar de temas que incluyen algo de historia cultural.²³

Uno de los libros que más contribuyó a revelar el poder de los prejuicios occidentales fue *Orientalism* de Edward Said (1978).^{*} Este provocativo trabajo se percataba de la relevancia de la oposición binaria entre Oriente y Occidente en el pensamiento occidental, describiéndola en términos que sin duda deben algo a Lévi-Strauss, y alegaba que esta distinción entre «ellos» y «nosotros» la perpetuaban los especialistas académicos que deberían haberla socavado, los orientistas profesionales. Said sugería asimismo que, desde finales del siglo XVIII en adelante, el orientalismo, tanto manifiesto como latente, se alió con el colonialismo y se convirtió en «un estilo occidental de dominación, reestructuración y autoridad sobre Oriente».

Orientalismo analizaba los diversos esquemas mediante los cuales han percibido el Oriente Medio los viajeros, novelistas e intelectuales occidentales, estereotipos tales como «atraso», «degeneración», «despotismo», «fatalismo», «lujo», «pasividad» y «sensualidad». Se trataba de

22. Hans Medick, *Weben und Überleben in Laichingen, 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*, Göttingen, 1996.

23. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, 2001.

* Trad. cast.: *Orientalismo*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Libertarias-Prodhuji, 1990. (N. del r.)

un libro enojado, una apasionada súplica a los extranjeros para que viesen las culturas de Oriente Medio sin las anteojeras de la hostilidad o de la condescendencia. Ha inspirado muchos estudios similares, no sólo sobre Asia, África o las Américas, sino también sobre Europa. Las concepciones inglesas de Irlanda se han catalogado como «celtismo» mientras que, en un interesante contraataque, los estereotipos de «Occidente» se han tildado de «occidentalismo».²⁴

Otra lucha por la independencia, el feminismo, también ha tenido considerables implicaciones para la historia cultural, preocupada como ha estado por desenmascarar los prejuicios masculinos y por destacar la contribución femenina a la cultura, prácticamente invisible en el gran relato tradicional. Para un examen de lo que se ha llevado a cabo en este campo en rápida expansión, puede consultarse *Storia delle donne* (1990-1992),* editada en cinco volúmenes por los historiadores franceses Georges Duby y Michelle Perrot, que incluye numerosos ensayos sobre historia cultural: sobre la educación de las mujeres, sobre las visiones masculinas de las mujeres, la piedad femenina, mujeres escritoras, libros para mujeres, etc.

Para el estudio de casos particulares de los efectos de los intereses feministas en la práctica histórica, podemos consultar recientes historias del Renacimiento. Aunque las intelectuales llevaban mucho tiempo estudiando a mujeres destacadas del Renacimiento (el libro de Julia Cartwright sobre Isabella d'Este se publicó en 1903), el artículo-manifiesto de Joan Kelly titulado «Did Women have a Renaissance?» se convirtió en un hito en este campo al plantear el problema en términos generales.²⁵ Tras él ha aparecido una larga serie de trabajos sobre mujeres renacentistas. Un grupo de estas investigaciones se centra en mujeres artistas de la época y en los obstáculos con que se toparon en su trayectoria. Otro grupo de estudios se ocupa de mujeres humanistas desde una perspectiva similar, advirtiendo lo difícil que les resultaba que sus colegas varones las tomasen en serio, y hasta encontrar tiempo para el es-

24. Para una reacción crítica contra la tesis central de Said, véase John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, 1995. Véase W. J. McCormack, *Ascendancy and Tradition*, Oxford, 1985, págs. 219-238, en «Celticism», y James Carrier (comp.), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, 1995.

* Trad. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente*, 5 vols., Madrid, Taurus, 2000-2001. (N. del t.)

25. Véase Joan Kelly, *Women, History and Theory*, Chicago, 1984. El artículo se publicó por primera vez en 1977.

tudio, tanto si contraían matrimonio como si ingresaban en un convento.

Paso a paso, la incorporación de mujeres al campo de estudio que conocemos como el Renacimiento ha conducido a su transformación o, como dice Kelly, a su «redefinición».

Por ejemplo, estudios recientes hablan de «la escritura femenina» en el Renacimiento, más que de «literatura». La clave de la distinción estriba en la necesidad de mirar más allá de los géneros literarios convencionales, en los que las mujeres no se hallan bien representadas. El acento se pone ahora en lo que cabría denominar «formas informales» de escritura, como la correspondencia personal. Por otra parte, dado que las mujeres (por ejemplo Isabella d'Este) destacaron más como mecenas del arte renacentista que como artistas, el interés por la historia de las mujeres ha alentado el desplazamiento general del interés de la producción al consumo (véase la pág. 89).²⁶

Para el estudio de un caso concreto de la historia cultural de las mujeres al nuevo estilo, podemos remitirnos a *Holy Feast and Holy Fast* de Caroline Bynum (1987), un estudio del simbolismo de la comida en la baja Edad Media, especialmente de «su omnipresencia en el simbolismo religioso». La autora hace un uso considerable de la obra de antropólogos como Mary Douglas, Jack Goody y Victor Turner. Sostiene que la comida era un símbolo más importante para las mujeres que para los hombres, «una preocupación obsesiva y abrumadora en las vidas y escritos de las mujeres religiosas». Por ejemplo, las mujeres «concebían a Dios como alimento» y eran especialmente fieles a la Eucaristía. En esta investigación, que está inspirada en debates actuales sobre la anorexia, pero que evita escrupulosamente proyectar sobre el pasado actitudes contemporáneas, Bynum aduce que el ayuno femenino no era patológico, sino portador de significados. No era una mera forma de autocontrol, sino también «un modo de criticar y controlar a quienes ejercían la autoridad».

Puede resultar clarificador comparar y contrastar este libro con los capítulos sobre religión en la investigación de Huizinga sobre la baja

26. Como ejemplos de las tendencias antes comentadas cabe mencionar Patricia Labalme (comp.), *Beyond their Sex: Learned Women of the European Past*, Nueva York, 1980; Catherine King, *Renaissance Women Patrons*, Manchester, 1988; Lorna Hutson (comp.), *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford, 1999; Letitia Panizza y Sharon Wood (comps.), *A History of Women's Writing in Italy*, Cambridge, 2000.

Edad Media. Bynum hace más hincapié en la práctica y en las mujeres. Asimismo, manifiesta una actitud más positiva hacia la proliferación del simbolismo, que Huizinga considerara un signo de decadencia. En todas estas cuestiones su libro ofrece un buen ejemplo de lo que se ha dado en llamar «nueva historia cultural», tema del siguiente capítulo.

Capítulo 4

¿Un nuevo paradigma?

El capítulo anterior sugería que el encuentro entre historiadores y antropólogos inspiró algunas de las innovaciones más significativas en historia cultural en los decenios de 1970 y 1980. Las huellas dejadas en la historia cultural por la antropología en general y por Geertz en particular siguen siendo visibles, pero la que se ha dado en llamar «Nueva Historia Cultural» bebe de más de una fuente. Es más ecléctica tanto en el nivel colectivo como en el individual.

El nombre de «Nueva Historia Cultural» (en adelante NHC) se empezó a utilizar a finales de la década de 1980. En 1989, el historiador estadounidense Lynn Hunt publicó una célebre obra con ese título, pero los ensayos reunidos en ese volumen eran originalmente ponencias de un congreso sobre «Historia francesa: textos y cultura», celebrado en 1987 en la Universidad de California en Berkeley. La NHC es la forma dominante de historia cultural (algunos dirían incluso que la forma dominante de historia) practicada en la actualidad. Sigue un nuevo «paradigma» en el sentido que tiene este término en la obra de Thomas Kuhn sobre la estructura de las «revoluciones» científicas, esto es, un modelo para la práctica «normal» de la que dimana una tradición de investigación.¹

El adjetivo «nueva» sirve para distinguir la NHC (como la *nouvelle histoire* francesa de la década de 1970, con la cual tiene mucho en co-

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, pág. 10 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000).

mún) de las viejas formas ya examinadas. El adjetivo «cultural» la distingue de la historia intelectual, sugiriendo el acento en las mentalidades, las presuposiciones o los sentimientos más que en las ideas o los sistemas de pensamiento. La diferencia entre ambos enfoques podría concebirse en términos del famoso contraste entre «sentido y sensibilidad» establecido por Jane Austen. La hermana mayor, la historia intelectual, es más seria y precisa, mientras que la menor es más vaga pero también más imaginativa.

La palabra «cultural» sirve asimismo para distinguir la NHC de otra hermana, la historia social. Un ámbito en el que resulta particularmente apreciable el cambio de enfoque es el de la historia de las ciudades. La historia política de las ciudades, que podríamos designar como «historia municipal», se cultiva desde el siglo XVIII si no antes. La historia social y económica de las ciudades se remonta a las décadas de 1950 y 1960. La historia cultural de las ciudades es todavía más reciente, una tercera oleada que se tornó visible con el libro de Carl Schorske *Fin-de-siècle Vienna* (1979)* y con investigaciones posteriores. Schorske se centra en la alta cultura pero la ubica en un contexto urbano. Otros historiadores culturales se ocupan más de las subculturas urbanas, con la gran ciudad en particular como un escenario que ofrece muchas oportunidades para la presentación o incluso la reinención de la persona.²

El nuevo estilo de historia cultural debería verse como respuesta a los desafíos bosquejados anteriormente (véase el capítulo 3), a la expansión del ámbito de la «cultura» y al surgimiento de lo que se ha dado en llamar «teoría cultural». Por ejemplo, el libro de Caroline Bynum comentado al final del capítulo anterior está inspirado en la obra de teóricas feministas como Julia Kristeva y Luce Irigaray, quienes han analizado las diferencias entre el discurso masculino y el femenino. La teoría puede interpretarse como respuesta a problemas y como reconceptualización de problemas. Las teorías culturales particulares también han hecho conscientes a los historiadores de nuevos problemas (o de algunos que ignoraban tener), amén de crear ellas mismas otros nuevos.

El interés por la teoría es uno de los rasgos distintivos de la NHC. Por ejemplo, las ideas del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas

* Trad. cast.: *Fin de siglo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981. (N. del t.)

2. Thomas Bender y Carl E. Schorske (comps.), *Budapest and New York: Studies in Metropolitan Transformation*, Nueva York, 1994; Robert B. St. George (comp.), *Possible Pasts: Becoming Colonial in F...*

sobre el nacimiento de la «esfera pública» burguesa en la Francia y la Inglaterra del siglo XVIII han dado lugar a una serie de investigaciones que critican y matizan sus tesis y que las hacen extensivas asimismo a otros períodos, a otros países, a otros grupos sociales (como las mujeres) y a otros ámbitos de actividad tales como la pintura o la música. En concreto, la historia de los periódicos se ha desarrollado en respuesta a la tesis de Habermas.³

Por otra parte, los historiadores han empleado en diversos contextos la idea del «suplemento» de Jacques Derrida, del papel del margen en la configuración del centro. La autora estadounidense Joan Scott ha empleado el término para describir el nacimiento de la historia de las mujeres, en la cual «las mujeres se incorporan a la historia» al tiempo que «motivan su reescritura» (como en el caso de las mujeres renacentistas comentado en el capítulo 3). Análogamente, un estudio sobre la brujería europea arguye que, a principios de la modernidad, cuando mucha gente se sentía amenazada por las brujas, el sistema de creencias dependía precisamente del elemento que trataban de excluir.⁴

CUATRO TEÓRICOS

Esta sección se centra en cuatro teóricos cuya obra ha sido de especial relevancia para los cultivadores de la NHC: Mijail Bajtín, Norbert Elias, Michel Foucault y Pierre Bourdieu. Resumiré algunas de sus ideas fundamentales antes de considerar los usos que se han hecho de ellas. Bajtín fue un teórico del lenguaje y la literatura cuyas tesis son también relevantes para la cultura visual, mientras que los otros tres fueron teóricos sociales que trabajaron en una época en la que parecían diluirse los límites entre sociedad y cultura (véanse las págs. 44-45). La intención de pasar aquí revista a estos teóricos no estriba en persuadir a los lectores

3. Sobre el debate, véase Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA, 1992. Véase Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, 1988; Thomas F. Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, Princeton, 1985 (trad. cast.: *Pintura y sociedad en el París del siglo XVIII*, San Sebastián, Nerea, 1989); Brendan Dooley y Sabrina Baron (comps.), *The Politics of Information in Early Modern Europe*, 2001.

4. Joan Scott, «Women's History», en Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1991 (2ª ed., Cambridge, 2001), págs. 43-70, en págs. 50-51 (trad. cast.: *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003); Stuart Clark, *Thinking with Demons*, Oxford, 1997, pág. 143.

para que acepten sus ideas y se limiten a aplicarlas al pasado, sino en animarles a comprobar las teorías y, al hacerlo, a investigar nuevos temas históricos o a reconceptualizar los viejos.

Las voces de Mijail Bajtin

Mijail Bajtin, uno de los teóricos culturales más originales del siglo XX, fue descubierto por los historiadores, al menos de fuera de Rusia, a raíz de la traducción al francés y al inglés de su libro *Tvorčestvo François Rable* (1965).⁴ Dentro de Rusia fue uno de los inspiradores de la llamada «escuela Tartu» de semiótica, de la que formaba parte Juri Lotman (véanse las págs. 53-54). Los conceptos básicos empleados en el libro sobre Rabelais (como, por ejemplo, «carnavalización», «destronamiento», «lenguaje del mercado» y «realismo grotesco») se han utilizado con tanta frecuencia en la NHC que cuesta recordar cómo podíamos arreglárnoslas sin ellos.

Por ejemplo, en una novedosa e iluminadora aproximación a la historia de la Reforma alemana y su impacto en la cultura popular de su tiempo, Bob Scribner recurría al trabajo de Bajtin sobre el Carnaval y los rituales de desacralización, aduciendo, por ejemplo, que los reformistas utilizaban los simulacros de procesiones como una manera dramática de mostrar al vulgo la ineficacia de las imágenes y reliquias católicas.

Desde la Francia del siglo XVI, estas ideas emigraron a la Inglaterra del siglo XVIII, y de la historia de la literatura a la historia del arte (por ejemplo a estudios sobre Brueghel o sobre Goya). En cuanto a la visión de Bajtin de la importancia de la subversión y la penetración de la «alta» cultura por la «baja», sobre todo por la mofa popular, corre (o al menos corría) el peligro de convertirse en una nueva ortodoxia, acriticamente aceptada.⁵

En cambio, las ideas igualmente interesantes de Bajtin acerca de los géneros discursivos y acerca de las diferentes voces que pueden oírse en

⁴ Trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998. (N. del t.)

⁵ Mijail Bajtin, *Rabelais and his World*, 1965 (trad. ingl. Cambridge, MA, 1968) (trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998); Mijail Bajtin, *The Dialogic Imagination*, Manchester, 1981; Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, 1987, págs. 95-97; Peter Burke, «Bakhtin for Historians», *Social History*, n.º 13, 1988, págs. 85-90.

un único texto (lo que él denomina «polifonía», «poliglosía» o «heteroglosía») han suscitado una atención relativamente escasa fuera del mundo literario. Es una pena, pues resulta sin duda esclarecedor abordar, por ejemplo, el Carnaval como la expresión de diversas voces (lúdicas y agresivas, altas y bajas, masculinas y femeninas) en lugar de reducirlo a una simple expresión de subversión popular.

Por otro lado, en una época en la que se cuestiona la idea de un yo firme o unitario, la idea de la heteroglosía reviste una evidente relevancia para el estudio de lo que algunos historiadores denominan «documentos del yo», es decir, textos redactados en primera persona. Un diario que incluye extractos de periódicos o un diario de viaje que incorpora pasajes de guías constituyen ejemplos palmarios de la coexistencia de diferentes voces, si no del diálogo entre ellas.

La civilización de Norbert Elias

Norbert Elias fue un sociólogo siempre interesado en la historia y, asimismo, tanto en la «cultura» (literatura, música, filosofía, etc.) como en la «civilización» (el arte de la vida cotidiana). *El proceso de la civilización* (1939), comentado en el capítulo 1, supuso una contribución a la teoría social así como a la historia.

Entre los conceptos centrales de esa investigación figuraban «el umbral de vergüenza» (*Schamgrenze*) y «el umbral de repugnancia» (*Peinlichkeitschwelle*). A juicio de Elias, estos umbrales se elevaron progresivamente durante los siglos XVII y XVIII, excluyendo así de la gente educada cada vez más formas de comportamiento. Otro concepto básico es el de la «presión social orientada al autocontrol» (*Soziale Zwang nach Selbstzwang*). En un plano secundario figuran conceptos como «competencia», «habitus», un término que haría célebre más tarde Bourdieu (véanse las págs. 76-78), y «figuración», el modelo siempre cambiante de relaciones entre personas, que Elias compara con un baile.

Publicado primero en alemán en Suiza en 1939, *El proceso de la civilización* suscitó poco interés por aquel entonces, pero, desde la década de 1960, viene siendo cada vez más influyente en antropólogos históricos como Anton Blok, historiadores culturales como Roger Chartier e incluso historiadores del arte e historiadores de la ciencia. El empleo creciente del término *civility* («civilidad») en la obra de los historiadores de habla inglesa es un indicador de la creciente conciencia de la im-

portancia de Elias, incluso si el conocimiento de su obra se limita a sus estudios sobre la corte y sobre la mesa, omitiendo sus investigaciones sobre el deporte, sobre el tiempo o sobre el contraste entre los establecidos y los forasteros.

El proceso de la civilización ha sido también objeto de numerosas críticas, por ejemplo, por ignorar prácticamente la Edad Media, por no decir más sobre Italia o sobre el sexo y por sobrestimar la influencia de las cortes y subestimar la de las ciudades. Asimismo, se ha considerado sumamente extraña la aparente suposición por parte del autor de que la «civilización» era un fenómeno esencialmente occidental. Podríamos resumir la reacción de los historiadores culturales frente a las ideas de Elias diciendo que aquellos critican con frecuencia la interpretación que éste hace de la historia, si bien han llegado a reconocer en su teoría social y cultural una buena herramienta mental.

El régimen de Michel Foucault

Allí donde Elias subrayaba el autocontrol, Foucault destacaba el control sobre la persona, especialmente el control que ejercen sobre los cuerpos las autoridades. Foucault, primero un filósofo convertido en historiador y luego un historiador de las ideas metido a historiador social, se granjeó su reputación con una serie de libros sobre la historia de la locura, la clínica, los sistemas intelectuales, la vigilancia y la sexualidad.⁶ En lo tocante a la NHC, tres de las ideas que propuso han resultado especialmente influyentes.

En primer lugar, Foucault fue un crítico perspicaz de las interpretaciones teleológicas de la historia en clave de progreso, de evolución o del surgimiento de la libertad y el individualismo propuestas por Hegel y otros filósofos decimonónicos, y a menudo presupuestas en la práctica cotidiana de los historiadores. Su enfoque en términos de «genealogía»,

6. Michel Foucault, *Madness and Civilization*, 1961 (trad. ingl. 1965) (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979); *The Order of Things*, 1966 (trad. ingl. 1970) (trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999); *Discipline and Punish*, 1975 (trad. ingl. 1979) (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000); *History of Sexuality*, 3 vols., 1976-1984 (trad. ingl. 1984-1988) (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 1980-1987). Para una evaluación, véase David C. Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, 1986.

una noción que tomó de Nietzsche, resaltaba los efectos de los «accidentes» más que rastrear la evolución de las ideas o los orígenes del sistema actual.

Foucault subrayaba asimismo las discontinuidades o «rupturas», por ejemplo el cambio en la relación entre las palabras y las cosas hacia mediados del siglo XVII, la «invención» de la locura en el siglo XVII y de la sexualidad en el XIX. En todos estos casos, lo que Kuhn llamaría un nuevo «paradigma» sustituía otro anterior con relativa rapidez. El énfasis en la construcción cultural en las recientes contribuciones a la NHC, que comentaremos más adelante, debe mucho a Foucault.

En segundo lugar, Foucault concebía los sistemas clasificatorios, «epistemes» o «regímenes de verdad», como él los llamaba, como expresiones de una determinada cultura y, al mismo tiempo, fuerzas que conforman dicha cultura. Se definía como un «arqueólogo», ya que creía que la obra de los historiadores era superficial y que era necesario excavar más hondo con el fin de acceder a las estructuras intelectuales o, como prefería denominarlas, «redes» (*réseaux*) y «rejillas» (*grilles*). Con el término «rejilla», como con el de «filtro» intelectual, pretendía sugerir que las estructuras admiten cierta información en tanto que excluyen el resto.

En la lección inaugural *L'ordre du discours* (1971),* al ocupar la cátedra de «historia de los sistemas de pensamiento» en el Collège de France, Foucault definió su objetivo como el estudio del control del pensamiento, incluyendo las formas de excluir de un sistema intelectual ciertas ideas o temas. Tres de sus cuatro investigaciones sustantivas fundamentales se ocupan de la exclusión de ciertos grupos (locos, criminales y pervertidos sexuales) de los órdenes intelectuales y sociales que se estimaba que amenazaban.

En cambio, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966)** trataba de las categorías y los principios que subyacen y organizan cualquier cosa que pueda pensarse, decirse o escribirse en un determinado período, en este caso los siglos XVII y XVIII, es decir, los «discursos» de la época. En esta obra, Foucault sugería que estos discursos colectivos, más que los escritores particulares, constituían el auténtico objeto de estudio, escandalizando así a algunos lectores pero inspi-

* Trad. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999. (N. del t.)

** Trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999. (N. del t.)

rando a otros. El concepto foucaultiano de discurso fue una de las principales fuentes de inspiración del *Orientalismo* de Said (véanse las págs. 65-66). El problema para los hipotéticos discípulos de Foucault es que esta noción central de discurso, como la noción kuhniiana de paradigma o la marxiana de clase, resulta ambigua. Por decirlo sin rodeos, ¿cuántos discursos existían en la Francia del siglo XVIII? ¿Tres, treinta o trescientos?

En tercer lugar, Foucault escribió una historia intelectual que incluía las prácticas al igual que las teorías y los cuerpos lo mismo que las mentes. Su concepción de las prácticas se halla ligada al énfasis en lo que denominaba la «microfísica» del poder, esto es, el nivel micro de la política. Las «prácticas discursivas», alegaba, construyen o constituyen los objetos referidos y, en última instancia, la cultura o la sociedad en su integridad, en tanto que «la mirada» (*le regard*) era una expresión de la moderna «sociedad disciplinaria».

En *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975),* el autor presentaba una serie de paralelismos entre las prisiones, las escuelas, las fábricas, los hospitales y los cuarteles como otras tantas instituciones al servicio de la producción de «cuerpos dóciles». La organización espacial de las aulas, por ejemplo, como la de las plazas de armas y los talleres, facilitaba el control mediante vigilancia. En un célebre pasaje describía el proyecto de prisión ideal del reformista decimonónico Jeremy Bentham, el «panóptico», diseñado de suerte que las autoridades fuesen capaces de verlo todo al tiempo que ellas mismas permanecían invisibles.

Los usos de Pierre Bourdieu

A diferencia de Elias y de Foucault, Bourdieu, un filósofo metido a antropólogo y a sociólogo, no escribió sobre historia, aunque fue un buen conocedor de la historia y realizó numerosas observaciones perspicaces sobre la Francia del siglo XIX. No obstante, los conceptos y las teorías que generó en el transcurso de sus investigaciones, primeramente de los bereberes y luego de los franceses, son sumamente relevantes para los historiadores culturales. Éstos incluyen el concepto de «campo», la

* Trad. cast.: *Vigilar y castigar. nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000. (N. del t.)

teoría de la práctica, la idea de la reproducción cultural y la noción de «distinción».⁷

El concepto de «campo» (*champ*) (literario, lingüístico, artístico, intelectual) de Bourdieu se refiere a un ámbito autónomo, que adquiere independencia en un momento concreto en una determinada cultura y genera sus propias convenciones culturales. La idea de un campo cultural no ha atraído hasta la fecha a demasiados historiadores, aunque el concepto en cuestión se les ha antojado iluminador a los estudiosos de la literatura francesa y del surgimiento de lo intelectual.

Más influyente ha sido la teoría de Bourdieu de lo que él denomina «reproducción cultural», el proceso mediante el cual un grupo como la burguesía francesa mantiene su posición en la sociedad a través de un sistema educativo que se presenta como autónomo e imparcial, mientras que de hecho selecciona para la educación superior a estudiantes con las cualidades inculcadas desde el nacimiento en dicho grupo social.

Otra importante contribución de Bourdieu es su «teoría de la práctica», en especial su concepto de «habitus». Reaccionando contra lo que consideraba la rigidez de la idea de las reglas culturales en la obra de estructuralistas tales como Lévi-Strauss, Bourdieu examinaba la práctica cotidiana como una improvisación prolongada dentro de un armazón de esquemas inculcados por la cultura lo mismo en la mente que en el cuerpo (entre los términos que empleaba figuraban *schéma corporel* y *schème de pensée*). Tomó prestado el término «habitus» del historiador del arte Erwin Panofsky (quien lo había heredado a su vez de los filósofos escolásticos) para aludir a esta capacidad de improvisación.⁸ En Francia, por ejemplo, según Bourdieu, el habitus burgués es congruente con las cualidades apreciadas y privilegiadas en el sistema de la educación superior. Por este motivo, los hijos de la burguesía aprueban los exámenes y parecen hacerlo con bastante «naturalidad».

Bourdieu hizo mucho uso de una metáfora originalmente procedente de la economía, que analizaba la cultura en términos de mercancías, producción, mercado, capital e inversión. Sus expresiones «capital cul-

7. Pierre Bourdieu, *Outlines of a Theory of Practice*, 1972 (trad. ingl. Cambridge, 1977); Pierre Bourdieu, *Distinction*, 1979 (trad. ingl. 1984) (trad. cast.: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1998); sobre él, David Swartz, *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, 1997.

8. Así lo explicaba el propio Bourdieu en una conversación que mantuve con él hacia 1982. Se ha señalado que el término «habitus» fue empleado también por Leibniz, cuya filosofía estudió Bourdieu en la École Normale.

tural» y «capital simbólico» se han incorporado al lenguaje cotidiano de los sociólogos, los antropólogos y al menos ciertos historiadores.

Bourdieu empleaba asimismo la metáfora militar de la «estrategia», no sólo en sus análisis de los matrimonios campesinos, sino también en sus investigaciones de la cultura. Cuando la burguesía no invierte del modo más ventajoso su capital cultural, emplea estrategias de distinción, recurriendo a la música de Bach o de Stravinsky, por ejemplo, como una manera de diferenciarse de los grupos que estima «inferiores». Como explica Bourdieu: «La identidad social yace en la diferencia, y la diferencia se afirma contra lo más próximo, que representa la mayor amenaza».

Como en el caso de Elias, lo que ha llamado la atención de los historiadores culturales no han sido tanto las teorías relativamente abstractas del campo o de la reproducción, cuanto las mordaces observaciones de Bourdieu sobre los estilos de vida burgueses, especialmente la búsqueda de «distinción» o la lucha por conseguirla. No obstante, la teoría general también tiene algo que ofrecer a los historiadores deseosos de analizar además de describir. La teoría se ha tildado de excesivamente determinista o reduccionista, pero nos obliga a reexaminar nuestras presuposiciones tanto sobre la tradición como sobre el cambio cultural.

Conjuntamente, los cuatro teóricos han alentado a los historiadores culturales a interesarse tanto por las representaciones como por las prácticas, los dos rasgos distintivos de la NHC en opinión de uno de sus líderes, Roger Chartier.

PRÁCTICAS

Las «prácticas» constituyen uno de los lemas de la NHC: la historia de la práctica religiosa en lugar de la teología, la historia del habla antes que la historia de la lingüística, la historia de la experimentación más que de la teoría científica. Gracias a este giro hacia las prácticas se ha profesionalizado la historia del deporte, antaño dejada en manos de aficionados, y es hoy un campo con sus propias revistas como el *International Journal for the History of Sport*.

Paradójicamente, la historia de las prácticas representa uno de los ámbitos del trabajo histórico reciente que se ha visto más afectado por la teoría social y cultural. Desde la perspectiva de las prácticas, Norbert Elias, cuya preocupación por la historia de los modales en la mesa se antojara excéntrica en su momento, se inscribe hoy decididamente en la

corriente dominante. El trabajo de Bourdieu sobre la distinción ha inspirado múltiples investigaciones sobre la historia del consumo, en tanto que la idea foucaultiana de una sociedad disciplinaria, en la que se adoptaban nuevas prácticas para garantizar la obediencia, se ha adaptado para estudiar otras partes del mundo.

A título de ejemplo, en *Colonising Egypt* (1988), Timothy Mitchell se inspira tanto en Foucault como en Derrida en su análisis de las consecuencias del colonialismo decimonónico. De Foucault, Mitchell ha aprendido a examinar la «mirada» europea y a buscar paralelismos entre desarrollos en ámbitos tan diferentes como el ejército y la educación, centrándose en ambos casos en la importancia de la disciplina. De Derrida proviene la idea del significado como «el juego de la diferencia», crucial en un capítulo sobre el impacto de la imprenta, introducida en torno a 1800, en la práctica de la escritura.

La historia del lenguaje, más en concreto la historia del habla, constituye otro de los campos que la historia cultural de las prácticas está comenzando a colonizar o, para ser más precisos, a compartir con los sociolingüistas que vienen sintiendo la necesidad de dotar de una dimensión histórica las investigaciones sobre el lenguaje. La cortesía es un ámbito discursivo que ha atraído a los historiadores culturales, aunque no tanto como el insulto.⁹

La práctica religiosa suscita desde hace tiempo el interés de los historiadores de la religión, pero el creciente volumen de trabajos sobre la meditación y la peregrinación (hindú, budista, cristiana o musulmana) sugiere un cambio de acento. Así, por ejemplo, Ruth Harris ha ubicado en su contexto político la peregrinación a Lourdes como un movimiento nacional de penitencia, que comenzó en la década de 1870 como respuesta a la derrota francesa en la guerra francoprusiana. Bajo el influjo de antropólogos como Victor Turner (véase la pág. 55), se han estudiado las peregrinaciones como ritos de iniciación y como fenómenos liminares. Se concibe a los participantes como suspendidos entre su mundo cotidiano y el mundo en el que desean ingresar, abandonando su estatus y sus papeles sociales ordinarios y fundiéndose con la comunidad de peregrinos.¹⁰

9. Peter Burke y Roy Porter (comps.), *The Social History of Language*, Cambridge, 1987.

10. Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in a Secular Age*, 1999; Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Western Culture*, Oxford, 1978.

La historia de los viajes constituye otro ejemplo de la historia de una práctica en plena expansión, marcada por la creación de revistas especializadas como el *Journal of Travel Research*, así como por la publicación de un número cada vez mayor de monografías y volúmenes colectivos. Algunos de estos trabajos se ocupan en especial del arte o método de viajar, las reglas del juego. Desde finales del siglo XVI se publicaron en Europa tratados sobre este asunto, que aconsejaban a sus lectores, por ejemplo, copiar los epitafios de iglesias y cementerios, o indagar sobre las formas de gobierno y los usos y costumbres de los lugares que visitaban.¹¹

La historia de las prácticas está causando impacto en campos relativamente tradicionales de la historia cultural tales como el estudio del Renacimiento. El humanismo, por ejemplo, solía definirse en términos de las ideas clave de los humanistas, como su creencia en la «dignidad humana». Hoy en día resulta más probable que se defina en función de un repertorio de actividades tales como copiar inscripciones, tratar de escribir y de hablar a la manera de Cicerón, depurar los textos clásicos de las corrupciones introducidas por las generaciones de copistas o coleccionar monedas clásicas.

El coleccionismo es una modalidad de la historia de las prácticas que atrae a los historiadores del arte, a los historiadores de la ciencia y al personal de las galerías y los museos. *The Journal of the History of Collections* se fundó en 1989 y en esa década aparecieron también diversas investigaciones importantes sobre «gabinetes de curiosidades», museos y galerías de arte. El principal foco de atención es lo que se ha definido como «la cultura del coleccionismo». Los investigadores han estudiado lo que se coleccionaba (monedas, conchas, etc.), la filosofía o psicología del coleccionismo, la organización de las colecciones, sus categorías básicas (la teoría que subyace a la práctica) y, por último, la accesibilidad de las colecciones que, por lo general, estaban en manos privadas antes de la Revolución francesa, pero han pasado cada vez más a manos públicas desde entonces.¹²

A título de ejemplo de investigación en este campo, puede resultar iluminador dejar Occidente para acudir a la China Ming, tal como la describe Craig Clunas en su libro *Superfluous Things* (1991). El título de

11. Ján Elsner y Joan-Pau Rubiés (comps.), *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*, 1999.

12. Ján Elsner y Roger Cardinal (comps.), *The Cultures of Collecting*, 1994.

esta investigación procede del *Treatise on Superfluous Things* escrito a comienzos del siglo XVII por el caballero erudito Wen Zhenheng. La idea central es que la preocupación por lo superfluo es un signo de que uno puede permitirse no preocuparse por lo necesario, en otras palabras, de que uno pertenece a una élite, a una «clase ociosa».

El tratado de Wen forma parte de una tradición china de libros sobre los entendidos en los que se examinan temas como la manera de distinguir las auténticas antigüedades de las falsas o de evitar la vulgaridad (que delatan, por ejemplo, las mesas decoradas con dragones de madera). Inspirándose en Bourdieu, Clunas aduce que «la constante afirmación de la diferencia entre las cosas en el *Tratado* no es ni más ni menos que una afirmación de la diferencia entre las personas en cuanto consumidoras de cosas», en particular la diferencia entre la pequeña aristocracia erudita y los nuevos ricos.

El giro hacia la historia de las prácticas cotidianas resulta todavía más patente en la historia de la ciencia, que solía concebirse como una forma de historia intelectual, pero hoy se interesa más por el significado de actividades tales como la experimentación. Se ha desplazado la atención desde los héroes individuales y sus grandes ideas hacia los cambiantes métodos de lo que Thomas Kuhn denominaba «ciencia normal», reservando un lugar en la historia para las contribuciones de los artesanos que fabricaban los instrumentos científicos y los auxiliares de laboratorio que llevaban a cabo realmente los experimentos.¹³

La historia de la lectura

Una de las versiones más populares de la historia de las prácticas es la historia de la lectura, definida por un lado por contraposición a la historia de la escritura y, por otro lado, por contraposición a una anterior «historia del libro» (la industria del libro, la censura, etc.). La teoría cultural de Michel de Certeau (comentada más adelante, págs. 99-101) sirve de base al nuevo foco de atención en el papel del lector, en los cambios en las prácticas lectoras y en los «usos culturales» del texto impreso. Los historiadores de la lectura como Roger Chartier procedían originalmente por derroteros paralelos a los de los críticos literarios preocupados por la «recepción» de las obras de la literatura, pero, des-

13. Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, 1985.

pués de unos años, ambos grupos han llegado a cobrar conciencia uno del otro.¹⁴

Las respuestas de los lectores individuales a los textos, estudiadas a través de sus notas marginales y subrayados o, en el caso del Menocchio de Ginzburg antes comentado (véanse las págs. 63-65), mediante los interrogatorios inquisitoriales, han devenido un tema popular de investigación. Por ejemplo, Robert Darnton ha estudiado las numerosas cartas escritas por los lectores a Jean-Jacques Rousseau tras la publicación de su novela *La Nouvelle Héloïse*. Este temprano ejemplo de cartas de admiradores está plagado de referencias a las lágrimas provocadas por la obra.

Existe también una serie de trabajos sobre las lectoras y sus gustos bibliográficos. John Brewer ha analizado el diario (en diecisiete volúmenes) de una inglesa del siglo XVIII, Anna Margaretta Larpent, advirtiendo «su predilección por las escritoras y por las obras con protagonistas femeninas». Se ha esgrimido que el surgimiento en el siglo XVIII de la historia de los usos y costumbres y de la «historia de la sociedad», incluida la historia de las mujeres, a expensas de la historia política y militar, supuso en parte una respuesta a la creciente feminización de los lectores.

En la actualidad, los temas de interés y debate en el seno de la historia de la lectura en Occidente incluyen tres evidentes transformaciones: de la lectura en voz alta a la lectura silenciosa; de la lectura en público a la lectura en privado; y de la lectura lenta o intensiva a la lectura rápida o «extensiva», lo que se ha dado en llamar «revolución de la lectura» del siglo XVIII.

Se argumenta que, dado que el creciente número de libros tornó imposible que alguien leyera algo más que una fracción del total, los lectores reaccionaron ideando nuevas tácticas tales como hojear, leer en diagonal o consultar los índices con el fin de extraer información de un libro sin leerlo de principio a fin. El énfasis en un cambio repentino resulta probablemente exagerado, y es más probable que los lectores

14. Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton, 1987 (trad. cast.: *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993); Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (comps.), *A History of Reading in the West*, 1995 (trad. ingl. Cambridge, 1999) (trad. cast.: *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1997); Hans Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception*, 1974 (trad. ingl. Minneapolis, 1982); Wolfgang Iser, *The Act of Reading*, 1976 (trad. ingl. 1978) (trad. cast.: *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987).

recurriesen a más de uno de estos diferentes estilos de lectura según el libro o la ocasión.¹⁵

Que alrededor de 1800 se produjo un punto de inflexión en la historia de la lectura, al menos en Alemania, es la tesis defendida en una investigación sumamente original que examina, entre otros asuntos, los cambios en la iluminación, el mobiliario y la organización de la jornada (dividida con más claridad que antes en horas de trabajo y horas de ocio), así como el nacimiento de una modalidad más empática de lectura, especialmente en el caso de las obras de ficción.¹⁶

Los historiadores del Oriente asiático y los historiadores del siglo XX también están recurriendo a la historia de la lectura, adaptando el enfoque, por ejemplo, al estudio de los sistemas de escritura y los géneros literarios japoneses, o del impacto del desarrollo del mercado en el sistema ruso de producción bibliográfica en la década de 1990.¹⁷

REPRESENTACIONES

En cierta ocasión, Foucault criticaba a los historiadores por lo que él designaba como su «empobrecida idea de lo real», que no dejaba espacio para lo imaginado. Desde entonces, diversos historiadores franceses prominentes han respondido a esta provocación. Un célebre ejemplo de esta clase de historia es el libro *Les trois ordres* (1978)* del historiador francés George Duby, una investigación de las circunstancias que rodearon el nacimiento de la famosa imagen medieval de la sociedad compuesta por «tres estamentos»: los que rezan, los que luchan y los que trabajan (o aran); en otras palabras: el clero, la nobleza y el «tercer estado». Duby no presenta esta imagen como un simple reflejo de la estruc-

15. Robert Darnton, «Readers Respond to Rousseau», en su *Great Cat Massacre*, Nueva York, 1984, págs. 215-256 (trad. cast.: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987); James Raven, Helen Small y Naomi Tadmor (comps.), *The Practice and Representation of Reading in England*, Cambridge, 1996; el ensayo de John Brewer ocupa las págs. 226-245.

16. Erich Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart, 1987.

17. Peter Kornicki, *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*, Leiden, 1998; Stephen Lovell, *The Russian Reading Revolution: Print Culture in the Soviet and Post-Soviet Eras*, Basingstoke, 2000.

* Trad. cast.: *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992. (N. del t.)

tura social medieval, sino más bien como una representación con la capacidad de modificar la realidad que parece reflejar.

Otra contribución a la historia de lo que los franceses denominan *l'imaginaire social* (la imaginación social, esto es, lo imaginado más que lo puramente imaginario) es el *Naissance du purgatoire* (1981),* de Jacques Le Goff. Le Goff explica la aparición de la idea del purgatorio en la Edad Media relacionándola con las ideas cambiantes de espacio y tiempo. Es asimismo uno de los autores que inaugurarían la historia de los sueños a comienzos de la década de 1970, inspirada en investigaciones de los sueños llevadas a cabo por sociólogos y antropólogos.¹⁸ Los estudios sobre visiones y fantasmas siempre han venido alentados por el nuevo interés en el papel activo de la imaginación, acentuando las combinaciones creativas de elementos de cuadros, relatos y rituales.¹⁹

En inglés, en cambio, aún no se ha consolidado el rótulo «historia de la imaginación», a pesar del éxito del trabajo de Benedict Anderson de 1983 sobre las naciones como «comunidades imaginadas» (véanse las págs. 106-107). Una designación más habitual es «historia de las representaciones».

En las dos o tres últimas décadas se han estudiado tantas modalidades de representación, tanto literarias como visuales o mentales, que incluso una mera lista bastaría para convertir esta sección en todo un capítulo. Hay historias de las representaciones de la naturaleza, como la obra de Keith Thomas *Man and the Natural World* (1983), que traza los cambios en las actitudes inglesas entre 1500 y 1800, resaltando la «revolución» que desplazó a los seres humanos del centro del mundo natural y el surgimiento del amor a los animales y a la naturaleza salvaje.

Por otra parte tenemos historias de las representaciones de la estructura social, como los tres estamentos de Duby; representaciones del trabajo, incluidas las mujeres trabajadoras; representaciones de mujeres como diosas, furcias, madres o brujas; y representaciones de los «Otros» (de los judíos por los gentiles, de los blancos por los negros, etc.). Las

* Trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989. (N. del r.)

18. Jacques Le Goff, «Dreams in the Culture and Collective Psychology of the Medieval West», 1971 (trad. ingl. en su *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980, págs. 201-204 [trad. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1987]).

19. William A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981 (trad. cast.: *Apariciones en Castilla y Cataluña: s. XIV-XV*, San Sebastián, Nerea, 1990); Jean-Claude Schmitt, *Ghosts*, 1994 (trad. ingl. 1998).

imágenes literarias y visuales de los santos se convirtieron en un foco principal de interés dentro de la historia del catolicismo en la década de 1980. Como observara uno de los primeros estudiosos del tema, «la santidad, más quizá que ningún otro elemento de la vida social, depende del color del cristal con que se mira».²⁰

Representations es el título de una revista interdisciplinar fundada en Berkeley en 1983. Entre las primeras contribuciones a la revista figuraban artículos del crítico literario Stephen Greenblatt sobre las imágenes de los campesinos alemanes del siglo XVI, del historiador del arte Svetlana Alpers sobre la lectura foucaultiana de un cuadro de Velázquez y de los historiadores Peter Brown (sobre los santos), Thomas Laqueur (sobre los funerales) y Lynn Hunt (sobre la «crisis de las representaciones» en la Revolución francesa).

En el terreno literario, el *Orientalismo* de Said se ocupa esencialmente de las representaciones de lo que se da en llamar los «Otros», en concreto las imágenes de «Oriente» en Occidente. Por otra parte, las investigaciones sobre la historia de los viajes se centran a menudo en los modos estereotipados de percibir y describir una cultura desconocida y en la «mirada» del viajante, distinguiendo miradas imperialistas, femininas, pintorescas y de otras clases. Cabe mostrar que algunos viajeros habían leído acerca del país antes de poner los pies en él y vieron a su llegada aquello que habían aprendido a esperarse.

Encontramos vívidos ejemplos de estereotipos en descripciones de Italia redactadas por viajeros extranjeros durante los siglos XVII y XVIII, que repetían tópicos, por ejemplo, sobre los *lazzaroni* napolitanos, pobres tumbados al sol, aparentemente sin hacer nada. El tópico del mundo al revés atrae a los viajeros desde los tiempos de Heródoto como un modo de organizar sus observaciones. Por ejemplo, el puritano escocés Gilbert Burnet, obispo de Salisbury, veía la Italia a través de la cual viajaba en la década de 1680 como un país de superstición, tiranía, holgazanería y papismo, es decir, justamente lo contrario de la ilustración, la libertad, la laboriosidad y el protestantismo que atribuía a Gran Bretaña.

20. Michael Gilsean, citado en Peter Burke, «How to be a Counter-Reformation Saints», en *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, págs. 48-62, en pág. 53.

Orientalismo en la música

Como un ejemplo concreto de investigación sobre la historia de las representaciones, podemos fijarnos en la musicología, otra disciplina en la que algunos de sus cultivadores se definen hoy como historiadores culturales. La manera en que ciertos musicólogos han respondido al *Orientalismo* de Said, un trabajo llevado a cabo por un crítico literario e inspirado en un filósofo, ofrece una vívida ilustración de los contactos o «negociaciones» interdisciplinares bajo el gran paraguas de la historia cultural.

Los historiadores del arte dieron respuesta al libro de Said en el decenio de 1980 y los historiadores de la música en la década de 1990. Hasta el mismo Said, pese a su entusiasmo por la ópera, aguardó hasta 1993 para hacer su propia contribución en este ámbito, un comentario de la *Aida* de Verdi en el cual sugería que la ópera confirmaba la imagen occidental de Oriente como «un lugar esencialmente exótico, distante y anticuado en el que los europeos pueden organizar ciertas exhibiciones de fuerza».²¹

Dos trabajos recientes llevan más lejos este tema señalando sus complejidades. El trabajo de Ralph Locke sobre *Samson et Dalila* de Saint-Saëns advierte que el mundo bíblico se identificaba con el Oriente Medio decimonónico, lo cual permitía al compositor conferir a su ópera cierto color o, para ser más precisos, cierto sonido local. Saint-Saëns presenta a los Otros, sobre todo lo otro femenino, Dalila, a la manera convencional, como aterradora a la par que seductora, si bien le concede asimismo una gran aria romántica, subvirtiendo así «el binarismo típicamente orientalista del argumento de esta ópera».²²

Por su parte, la investigación de Richard Taruskin sobre el orientalismo musical en la Rusia decimonónica pone de relieve una paradoja. Las evocaciones de la música exótica tales como «En las estepas de Asia Central» de Borodín o las «Danzas persas» de Mussorgsky asumían una oposición binaria entre los rusos y los orientales (masculino y femenino,

21. Linda Nochlin, «The Imaginary Orient», 1983; reimpr. en su *Politics of Vision*, Nueva York, 1989, págs. 33-59; James Thompson, *The East Imagined, Experienced, Remembered. Orientalist 19th-Century Painting*, Dublin y Liverpool, 1988; Edward Said, *Culture and Imperialism*, 1993, págs. 134-157 (trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996).

22. Ralph P. Locke, «Constructing the Oriental "Other": Saint-Saëns's *Samson et Dalila*», *Cambridge Opera Journal*, n.º 3, 1991, págs. 261-303.

amo y esclavo). Ahora bien, cuando Diaghilev llevó algo de esta música a París, el público francés tomó por típicamente rusos estos sonidos orientales.²³

La historia de la memoria

Otra modalidad de la NHC actualmente en auge es la historia de la memoria, descrita en ocasiones como «memoria social» o «memoria cultural». El interés académico por este asunto se reveló y se fomentó con la publicación, entre 1984 y 1993, de siete volúmenes publicados por el intelectual y editor francés Pierre Nora bajo el título de *Les lieux de mémoire*, que se ocupaban de la «memoria nacional» en Francia, tal como la han mantenido o reconfigurado libros como la enciclopedia Larousse, edificios como el Panteón, prácticas como la conmemoración anual de la toma de la Bastilla el 14 de julio, etc.²⁴ En cambio, disponemos de mucha menos investigación hasta la fecha sobre el tema de la amnesia social o cultural, más escurridizo pero posiblemente no menos importante.

Desde entonces se han publicado en Italia, en Alemania y en otros países proyectos colectivos en varios volúmenes similares al de Nora. Como revelan las películas y los programas televisivos aún con más claridad que los libros, se constata un gran interés popular por las memorias históricas. Este interés creciente constituye probablemente una reacción a la aceleración del cambio social y cultural, que amenaza las identidades escindiendo lo que somos de lo que éramos. En un nivel más específico, el aumento del interés por la memoria del Holocausto y la Segunda Guerra Mundial llega en un momento en que estos traumáticos acontecimientos están en vías de apearse de la memoria viva.

Al igual que la historia de los viajes, la historia de la memoria es un terreno que revela con inusitada claridad la importancia de los esquemas o estereotipos, ya subrayada por el psicólogo Frederick Bartlett en

23. Richard Taruskin, «Entoiling the Falconet: Russian Musical Orientalism in Context», 1992; reimpr. en Jonathan Bellman (comp.), *The Exotic in Western Music*, Boston, 1998, págs. 194-217.

24. Para un examen de la literatura reciente, véase Kerwin L. Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», *Representations*, n.º 69, 2000, págs. 127-150. La traducción inglesa abreviada del libro de Nora se titula *Realms of Memory*, 3 vols., Nueva York, 1996-1998.

su libro *Remembering* (1932).^{*} A medida que van quedando atrás los acontecimientos, pierden algo de su especificidad. Van siendo elaborados, normalmente de modo inconsciente, y vienen a asemejarse así a los esquemas generales vigentes en la cultura, esquemas que contribuyen a que perduren los recuerdos al precio de desvirtuarlos.

Tomemos, por ejemplo, el caso de los protestantes del sur de Francia, estudiado por un historiador que es uno de ellos, Philippe Joutard. Joutard nos muestra cómo, en una cultura empapada de las Sagradas Escrituras, los recuerdos de la persecución de la comunidad protestante por parte de los católicos se vieron contaminados o incluso modelados por los relatos bíblicos de la persecución del Pueblo Elegido, hasta las señales hechas en las puertas de las casas cuyos habitantes debían ser aniquilados. Leyendo la crónica de Joutard, resulta difícil no pensar en el Holocausto, un evento traumático que también se recuerda dentro de un contexto bíblico, toda vez que el término «holocausto» significa «ofrenda crematoria».²⁵

Por su parte, la memoria británica de los sufrimientos de las trincheras de la Primera Guerra Mundial quedaría moldeada por los recuerdos del *Pilgrim's Progress*^{**} de John Bunyan, un libro todavía leído con profusión por aquel entonces. Tal como lo ha expresado el crítico estadounidense Paul Fussell, «la experiencia de primera línea pareció tomarse susceptible de interpretación cuando se vio cuánto se asemejaba en algunos casos a la trama de *El progreso del peregrino*», como el barro de las trincheras se asemejaba al Pantano de la Desesperanza. A su vez, las memorias de la Segunda Guerra Mundial se vieron condicionadas por el conocimiento de la Primera.²⁶

Estos ejemplos del efecto de los libros (probablemente libros leídos en voz alta en grupo) sobre el proceso del recuerdo son significativos, pero ni que decir tiene que los recuerdos no se transmiten ni se modelan sólo mediante la lectura. Irlanda, tanto el norte como el sur, es hoy famosa, algunos dirían incluso que tiene mala reputación, por el poder de la memoria de acontecimientos pretéritos, reforzados por el trauma de la guerra civil, evocados por lugares tales como Drogheda o Derry, y que se vuelven a representar en los desfiles anuales de las logias de Orange y

^{*} Trad. cast.: *Recordar. estudio de psicología experimental y social*, Madrid, Alianza, 1995. (N. del e.)

²⁵ Philippe Joutard, *La légende des camisards*, París, 1977.

^{**} Trad. cast.: *El progreso del peregrino*, Madrid, Cátedra, 2003. (N. del t.)

²⁶ Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford, 1975, págs. 137 y 317.

la Antigua Orden de los Hibernios. En los muros de Belfast hay graffiti que exhortan a los transeúntes a «Recordar el año 1690».

En este contexto irlandés, la célebre observación de Geertz acerca de la «historia que se cuentan sobre sí mismos» se antoja problemática (véanse las págs. 54-55). Católicos y protestantes no se cuentan a sí mismos las mismas historias. Los unos erigen estatuas, los otros las vuelan, siguiendo lo que se ha descrito como «una tradición bien arraigada de des-conmemoración explosiva». Las memorias del conflicto son también los conflictos de la memoria.²⁷

En el seno de cada comunidad religiosa, la observación de Geertz puede seguir siendo válida, pero persiste la necesidad de formular la gran pregunta social: «¿De quién es la memoria de la que hablamos?». Puede que los hombres y las mujeres, la generación mayor y la más joven, no recuerden el pasado de la misma manera. En una determinada cultura, la memoria de un grupo puede ser la dominante y la del otro la subordinada, como en el caso de los vencedores y los perdedores de una guerra civil, por ejemplo en Finlandia en 1918 o en España en los años 1936-1939.

CULTURA MATERIAL

Los historiadores culturales han prestado menos atención tradicionalmente a la cultura material que a las ideas, dejando el reino material a los historiadores de la economía. Las páginas que dedicara Norbert Elias a la historia del tenedor y a la historia del pañuelo en su libro sobre el proceso de civilización eran inusuales para su época. Por su parte, los historiadores de la economía solían descuidar los aspectos simbólicos de la comida, la ropa y el cobijo, atendiendo en su lugar a los niveles de nutrición o a la cantidad de ingresos invertidos por un individuo en diferentes mercancías. Incluso el célebre trabajo de Fernand Braudel sobre los inicios de la modernidad, *Civilisation matérielle et capitalisme* (1967-1979),^{*} se puede criticar y se ha criticado por este motivo, a pesar de su importancia como análisis comparativo del movimiento de objetos entre diferentes áreas culturales.

²⁷ Ian McBride (comp.), *History and Memory in Modern Ireland*, Cambridge, 2001.

^{*} Trad. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo*, s. XV-XVIII, Madrid, Alianza, 1984. (N. del t.)

No obstante, en los años 1980 y 1990, ciertos historiadores culturales se dedicaron a estudiar la cultura material, con lo que comenzaron a asociarse con arqueólogos, directores de museos y especialistas en la historia de los trajes y del mobiliario que llevaban mucho tiempo trabajando en este terreno. A título de ejemplo, los historiadores de la religión han venido prestando más atención a los cambios en el mobiliario de las iglesias como indicadores de transformaciones en las actitudes religiosas. En la década de 1960, el historiador social británico Asa Briggs escribió libros como *Victorian People* y *Victorian Cities*. En 1988 se puso de manifiesto su giro cultural con la publicación de *Victorian Things*, si bien es cierto que esta obra se había planeado mucho antes.

Hasta los historiadores de la literatura han girado en esta dirección, estudiando los graffiti o comparando los sonetos con miniaturas como muestras privadas de amor, mientras el neozelandés Don McKenzie, que redefinió la bibliografía como una forma de historia cultural en su *Bibliography and the Sociology of Texts* (1986), subrayaba la necesidad de estudiar las «formas materiales de los libros», «los sutiles detalles de tipografía y de composición», aduciendo que los elementos no verbales, incluida «la propia disposición espacial» eran portadores de significado. En el lenguaje del teatro, otra pasión de McKenzie, podríamos decir que el aspecto físico de la página impresa funciona como una serie de pies para los lectores, animándoles a interpretar el texto de una forma determinada.

La mayoría de las investigaciones sobre la cultura material hacen hincapié en el clásico trío temático (comida, ropa y cobijo), centrándose a menudo en la historia del consumo y en el lugar de la imaginación, con la que juega la publicidad, en la estimulación del deseo de bienes. La relación entre la «cultura consumista» de hoy en día y el interés por el consumo en el pasado resulta evidente, pero los historiadores de este campo son, por lo general, muy conscientes de los peligros de anacronismo.

En *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History* (1985),* el antropólogo estadounidense Sidney Mintz hizo una contribución ejemplar a la historia de la comida. La historia de Mintz es tanto social como cultural. Es social en su preocupación por el consumidor y la transformación del azúcar de un lujo para los ricos en un producto de primera necesidad para el consumo cotidiano de la gente corriente, tomado con el café o con el té. Por otro lado, *Dulzura y poder* es cultural

* Trad. cast.: *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*, México, Siglo XXI, 1996, (N. del e.)

en su interés por la dimensión simbólica del azúcar. Este potencial simbólico era mayor cuando el azúcar era un lujo que distinguía a sus consumidores de la masa de población, pero, a medida que la mercancía descendía en la escala social, se dotaba de nuevos significados y se incorporaba a nuevos rituales sociales.

En *Culture des apparences* (1989), el historiador francés Daniel Roche se fijaba en la historia de la ropa ya que ésta «nos dice mucho de las civilizaciones». Los códigos del vestir revelan códigos culturales. «Tras la indumentaria —observa Roche—, creo que podemos descubrir verdaderamente las estructuras mentales.» Así, por ejemplo, en la Francia del siglo XVIII, ajustarse a un determinado código en el vestir era, para el individuo, una manera de mostrar que pertenecía a la nobleza o de hacerse pasar por noble. La elección de la ropa era una elección de papel en lo que el historiador denomina el «teatro de sastrería» de la época. Roche va más allá estableciendo una conexión entre la «revolución en el vestir» y la Revolución francesa, concebida como el desarrollo de la «libertad, igualdad y frivolidad». Se toma en serio la frivolidad porque la atención a la ropa en la prensa femenina de finales del siglo XVIII implicaba que la moda no era «ya patrimonio exclusivo de los privilegiados».²⁸

Un ejemplo concreto de investigación sobre la historia de la vivienda lo tenemos en la historia de la casa burguesa en la Suecia decimonónica en *Kultiverade människan* (1979), del antropólogo sueco Orvar Löfgren, un libro que conjugaba la etnografía escandinava tradicional, en la que se habían formado Löfgren y su coautor Jonas Frykman, con ideas tomadas de Eliás y Foucault. *Kultiverade människan* advertía el tránsito de la «austeridad» a la «opulencia» a finales del siglo XIX, aduciendo que el cambio tuvo lugar porque la casa «se convirtió en el escenario en el cual la familia ostentaba su riqueza y exhibía su posición social». El mobiliario y la decoración interior, especialmente en el salón, servía de trasfondo a la presentación de la familia ante los visitantes. Los lectores que recuerden la imagen de la casa de la familia Ekdahl en Uppsala en torno a 1900, tal como se representaba en la película de Ingmar Bergman *Fanny y Alexander* (1982), visualizarán sin problema estas formas de exhibición de opulencia, que tenían sus réplicas en aquella época en Gran Bretaña, Francia, Europa central y en otros países.

28. Véase Maria Lúcia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002, págs. 116-119 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005).

No obstante, el hogar burgués durante lo que los suecos denominan el «período de Oscars» (1880-1910) no era únicamente un escenario, sino también un «santuario», un refugio de la sociedad cada vez más impersonal de ahí afuera. De ahí la importancia creciente de las habitaciones privadas como el dormitorio o el cuarto de los niños, y la distinción cada vez más tajante entre espacios públicos y privados dentro de la casa.

La referencia a los espacios del hogar es digna de mención. Puede parecer algo paradójica la inclusión del espacio dentro de la «cultura material», pero los historiadores culturales, al igual que los historiadores de la arquitectura y los geógrafos históricos antes que ellos, están llegando a leer entre líneas el «texto» de una ciudad o de una casa. La historia de las ciudades quedaría incompleta sin las investigaciones sobre los mercados y las plazas, así como la historia de la vivienda quedaría incompleta sin los estudios sobre el uso del espacio en los interiores.

Algunos de los teóricos comentados antes en este mismo capítulo, desde Habermas y su análisis de los cafés como escenarios de discusión política, hasta Foucault con su examen de la disposición de las escuelas y prisiones en pro de la disciplina, han contribuido a llamar la atención de los historiadores sobre la importancia del espacio: sagrado y profano, público y privado, masculino y femenino, etc.

Los historiadores de la ciencia se interesan hoy por los espacios dentro de los laboratorios o las aulas de anatomía, mientras los historiadores de los imperios estudian la disposición de los acuartelamientos y los bungalós. Los historiadores del arte ven las galerías y los museos como espacios además de instituciones, los historiadores del drama estudian los teatros, los historiadores de la música examinan el diseño de las óperas y salas de conciertos, en tanto que los historiadores de la lectura prestan atención a la organización física de las bibliotecas.

LA HISTORIA DEL CUERPO

Si hay un ámbito de la NHC hoy en auge, pero que habría parecido casi inimaginable una generación atrás (en 1970, pongamos por caso), se trata de la historia del cuerpo.²⁹ Las escasas contribuciones realizadas

29. Roy Porter, «History of the Body Reconsidered», en Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1991 (2ª ed. Cambridge, 2001), págs. 233-260 (trad. cast.: *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003).

al respecto en décadas anteriores eran poco conocidas o se consideraban marginales.

Por ejemplo, desde la década de 1930, el sociólogo e historiador brasileño Gilberto Freyre estudió el aspecto físico de los esclavos, según los registros de las informaciones sobre fugitivos publicadas en los periódicos del siglo XIX. Observaba las referencias a los rasgos tribales que revelaban la parte de África de la que provenían los esclavos, a las cicatrices de los latigazos reiterados y a los indicios del trabajo, tales como la caída del cabello en los hombres que transportaban pesadas cargas sobre su cabeza. Por su parte, un trabajo publicado en 1972 por Emmanuel Le Roy Ladurie y dos colaboradores recurría a registros militares para estudiar el físico de los reclutas franceses del siglo XIX, percatándose, por ejemplo, de que eran más altos en el norte y más bajos en el sur, una diferencia de estatura debida casi con certeza a las diferencias en la alimentación.³⁰

Por otro lado, desde comienzos de la década de 1980, un creciente caudal de investigaciones se viene interesando por los cuerpos masculinos y femeninos, por el cuerpo como experiencia y como símbolo, por los cuerpos desmembrados, los cuerpos anoréxicos, los cuerpos atléticos, los cuerpos disecados y los cuerpos de santos y pecadores. La revista *Body and Society*, fundada en 1995, es foro de historiadores así como de sociólogos. Se han dedicado libros a la historia del aseo corporal, del baile, de la instrucción, del tatuaje, de los gestos. La historia del cuerpo se desarrolló a partir de la historia de la medicina, pero los historiadores del arte y la literatura, así como los antropólogos y los sociólogos, se han visto involucrados en lo que cabría denominar este «giro corporal», si no se contasen ya tantos giros que los lectores corren el riesgo de marearse.

Algunas de las nuevas investigaciones pueden describirse mejor como reivindicaciones de un nuevo territorio para los historiadores. La historia de la gestualidad constituye un ejemplo evidente al respecto. El medievalista francés Jacques Le Goff inauguró el tema; un grupo internacional de estudiosos, que abarca desde clasicistas hasta historiadores del arte, ha contribuido a ello, mientras que Jean-Claude Schmitt, antiguo alumno de Le Goff, ha dedicado un importante trabajo a la gestua-

30. G. Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, Recife, 1963; Jean-Pierre Aron, Pierre Dumond y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit français*, La Haya, 1972.

lidad en la Edad Media. Schmitt se percató del creciente interés por el tema en el siglo XII, que dejó un acervo de textos e imágenes que le ha facultado para reconstruir gestos religiosos como rezar y gestos feudales como armar caballeros o rendir homenaje a un señor. Sostiene, por ejemplo, que rezar con las manos juntas (en lugar de con los brazos abiertos) y arrodillarse para rezar fueron transferencias al terreno religioso de la gestualidad feudal del homenaje, arrodillándose ante el señor y metiendo las manos entre las suyas.³¹

Un ejemplo de la historia rusa puede mostrar la importancia de prestar atención histórica a diferencias aparentemente pequeñas. En 1667, la Iglesia ortodoxa rusa se dividió en dos, cuando un concilio eclesiástico, celebrado en Moscú, respaldó innovaciones recientes y excomulgó a los partidarios de la tradición, que serían conocidos más adelante como los Viejos Creyentes. Uno de los asuntos en lid era si el gesto de bendición debía hacerse con dos dedos o con tres. No es difícil imaginar cómo han descrito más tarde estos debates los historiadores racionalistas, viéndolos como característicos de la mentalidad religiosa o supersticiosa, alejada de la vida real e incapaz de distinguir lo relevante de lo insignificante. No obstante, ese pequeño gesto implicaba una decisión de primera magnitud. Tres dedos significaban seguir a los griegos, dos dedos significaban preservar las tradiciones rusas. Por citar a Bourdieu una vez más, «la identidad social radica en la diferencia».

Otras investigaciones sobre la historia del cuerpo desafían asimismo los supuestos tradicionales. Por ejemplo, *The Body and Society* (1988),* de Peter Brown, ha contribuido a socavar la visión convencional del odio cristiano al cuerpo. Otro tanto sucede con la obra de Caroline Bynum *Holy Feast and Holy Fast* (1987), antes comentada (véase la pág. 67) como ejemplo de la historia de las mujeres, pero igualmente relevante por su análisis del cuerpo y su alimento como un medio de comunicación.

Como ha observado Roy Porter, uno de los pioneros en este campo, el rápido crecimiento del interés por este asunto se vio estimulado sin duda por la propagación del sida, que supuso una llamada de atención sobre «la vulnerabilidad del cuerpo moderno». El aumento del interés

³¹ Jan Bremmer y Herman Roodenburg (comps.), *The Cultural History of Gesture*, Cambridge, 1991; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'occident médiéval*, París, 1990.

* Trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, El Aleph, 1993. (N. del t.)

por la historia del cuerpo avanza asimismo en paralelo al interés en la historia del género (véanse las págs. 66-67). No obstante, las referencias al cuerpo por parte de los teóricos examinados al comienzo de este capítulo sugieren una explicación más profunda para una tendencia más gradual. Por ejemplo, el análisis de la cultura popular medieval efectuado por Mijail Bajtin tenía mucho que decir sobre los cuerpos grotescos y especialmente sobre lo que el autor describía como «el estrato corporal inferior y material». Implícito, si no siempre explícito, quedaba el interés por el cuerpo en la historia del autocontrol de Norbert Elias.

En las obras de Michel Foucault y Pierre Bourdieu quedaron plasmados los fundamentos filosóficos del estudio del cuerpo. Al igual que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, Foucault y Bourdieu rompieron con la tradición filosófica que se remonta a Descartes, que separaba el cuerpo de la mente, la idea del «fantasma en la máquina», como la describiría en tono burlón el filósofo inglés Gilbert Ryle. El concepto de «habitus» de Bourdieu apuntaba expresamente a cerrar la brecha o a evitar la simple oposición entre mente y cuerpo.

¿Revolución en la historia cultural?

En el presente capítulo he tratado de ofrecer a los lectores una idea de la diversidad de enfoques practicados bajo el paraguas de la NHC. Los logros colectivos a lo largo de las dos o tres últimas décadas son considerables y el movimiento se antoja aún más impresionante cuando se contempla como un todo. Si escasas han sido las innovaciones metodológicas en sentido estricto, con la ayuda de los nuevos conceptos se ha descubierto y explorado una multitud de temas novedosos.

Pese a todo, no deberían olvidarse las deudas para con las tradiciones intelectuales precedentes. La NHC se desarrolló a partir de la antropología histórica examinada en el capítulo 3, y algunas de sus figuras más destacadas, de Natalie Davis a Jacques Le Goff o Keith Thomas, se inscriben en ambos movimientos.

Por su parte, el arquitecto suizo Sigfried Giedion realizó una investigación pionera sobre la cultura material, *Mechanisation takes Command* (1948),* en la que argumentaba que «para el historiador no existen cosas banales», pues «las herramientas y los objetos son consecuencias

* Trad. cast.: *La mecanización toma el mando*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978. (N. del t.)

de actitudes fundamentales hacia el mundo». La expresión «representaciones colectivas» la empleó hace más de un siglo el sociólogo Emile Durkheim, seguido en la década de 1920 por Marc Bloch. El interés por los «esquemas», apuntado en diversos momentos a lo largo de este capítulo, se remonta a Aby Warburg y Ernst-Robert Curtius (véase la pág. 24).

Dignas de mención son también las semejanzas entre ciertas tendencias recientes y parte de la obra de Burckhardt y Huizinga. Ambos autores ya se percataron de la relevancia de las investigaciones antropológicas sobre los pueblos llamados «primitivos» para la historia de la antigüedad clásica y de la Edad Media. Clifford Geertz es un admirador de Burckhardt y hace referencia a su obra de vez en cuando, en tanto que Darnton, en sus años de reportero de asuntos criminales, leía la obra de Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia* en la oficina, según nos cuenta, camuflada entre las páginas del *Playboy*: «Y todavía creo que es el mayor libro de historia que jamás he leído».³²

A pesar de estas palpables afinidades, costaría negar que, en el transcurso de la generación pasada, se ha obrado un cambio o giro colectivo en la teoría y la práctica de la historia cultural. Esta transformación podría verse como un cambio de énfasis más que como la irrupción de algo totalmente nuevo, una reforma de la tradición más que una revolución, pero, después de todo, las innovaciones culturales suelen producirse de esta manera.

La NHC no ha estado exenta de controversias. La teoría que a ella subyace ha sido criticada y rechazada con frecuencia, no sólo por los empiristas tradicionales, sino también por historiadores innovadores como Edward Thompson, en una diatriba titulada «The Poverty of Theory», publicada por vez primera en 1978. Se ha criticado la concepción antropológica tradicional de la cultura como «un mundo concreto y acotado de creencias y prácticas», toda vez que las culturas son escenario de conflictos y se hallan sólo «débilmente integradas».³³

Una teoría todavía más controvertida que subyace a buena parte de la NHC es la de la construcción cultural de la realidad, que comentaremos en el próximo capítulo.

32. En Pallares-Burke, *New History*, pág. 163.

33. William Sewell, «The Concept(s) of Culture», en Victoria Bonnell y Lynn Hunt (comps.), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, 1999, págs. 35-61.

Capítulo 5

De la representación a la construcción

Hemos sugerido que las soluciones a los problemas generan sus propios problemas. Tomemos la idea de «representación», un concepto clave de la NHC. Parece implicar que las imágenes y los textos se limitan a reflejar o imitar la realidad social. Pero, a muchos cultivadores de la NHC les incomoda desde hace tiempo esa implicación. De ahí que sea habitual pensar y hablar de la «construcción» o la «producción» de la realidad (del conocimiento, los territorios, las clases sociales, las enfermedades, el tiempo, la identidad, etc.) por medio de representaciones. El valor y las limitaciones de esta idea de la construcción cultural merecen un examen detallado.

En un célebre epigrama, Roger Chartier ha hablado de un tránsito reciente «de la historia social de la cultura a la historia cultural de la sociedad». Propone esta fórmula a modo de descripción de ciertos «desplazamientos» del interés por parte de los historiadores en la década de 1980, sobre todo el distanciamiento de la historia social en el sentido «fuerte» de estudio de estructuras sociales tales como las clases sociales. La idea de la «historia cultural de la sociedad» revela la influencia en la NHC del movimiento denominado «constructivismo» en filosofía y en otras disciplinas, de la sociología a la historia de la ciencia.¹

1. La observación de Chartier, hecha originalmente en conferencias, acabó publicándose en su «Le monde comme représentation», *Annales: économie, sociétés, civilisations*, n.º 44, 1989, págs. 1.505-1.520. Jan Golinski, *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science*, Cambridge, 1998; Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, MA, 1999 (trad. cast.: ¿La construcción social de qué?, Barcelona, Paidós, 2001).

Fueron los filósofos y los científicos quienes comenzaron a cuestionar las opiniones tradicionales acerca del conocimiento objetivo. Albert Einstein, por ejemplo, sostendría que es nuestra teoría la que determina lo que podemos observar y Karl Popper le daría la razón (véase la pág. 25).

Ya el filósofo alemán Arthur Schopenhauer había argüido que «el mundo es mi representación» (*Die Welt ist meine Vorstellung*), mientras que Friedrich Nietzsche afirmaba que la verdad se crea, no se descubre. Nietzsche describía asimismo el lenguaje como una prisión, en tanto que Ludwig Wittgenstein declaraba que «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo». El movimiento filosófico estadounidense conocido como pragmatismo avanzaba en una dirección similar. John Dewey, por ejemplo, afirmaba que somos nosotros los que creamos la realidad, que cada individuo construye su mundo a partir del encuentro entre el yo y el entorno. William James aducía que «los intereses mentales [...] contribuyen a crear la verdad que ellos mismos declaran».²

Si antaño fue posible, incluso normal, que los historiadores ignorasen a Nietzsche o a Wittgenstein, se ha tornado cada vez más arduo eludir el análisis de la problemática relación entre el lenguaje y el mundo exterior que antes se suponía que «reflejaba». Se ha roto el espejo. Se ha puesto en duda la presuposición de que una representación «se corresponde» con el objeto representado. Se ha puesto en tela de juicio la presuposición de la transparencia, tan cara a los estudiosos tradicionales. Las fuentes históricas se antojan hoy más opacas de lo que solíamos creer.

Irónicamente, no resulta difícil sugerir explicaciones sociales del giro hacia el «constructivismo» a finales del siglo XX. El surgimiento de «la historia desde abajo», por ejemplo, como en el caso de la obra de Edward Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (véase la pág. 32), entrañaba una tentativa de presentar el pasado desde el punto de vista de la gente corriente. Otro tanto cabe decir del nacimiento de la historia de los colonizados en Asia, África y América, que surgió de la mano de las investigaciones poscoloniales y se ha centrado a menudo en «la visión de los vencidos» o el punto de vista de las «clases subalter-

2. Véase Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980 (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989).

nas».³ Análogamente, las historiadoras feministas no sólo han tratado de tornar «visibles» en la historia a las mujeres, sino también de escribir sobre el pasado desde una perspectiva femenina. De ahí que los historiadores se hayan ido concienciando de que diferentes personas pueden ver el «mismo» acontecimiento o estructura desde perspectivas muy distintas.

Éste es el contexto en el que los historiadores culturales, junto con los sociólogos, los antropólogos y otros estudiosos, han llegado a involucrarse en lo que solía verse como un debate puramente filosófico o científico. La cuestión de sí, o mejor, la medida o los modos en que los investigadores construyen sus objetos de estudio se ha convertido ella misma en un objeto de estudio fundamental. Constituye un caso especial de lo que ciertos filósofos y sociólogos denominan la «construcción social de la realidad».

Los psicólogos, por ejemplo, describen cada vez más la percepción como un proceso activo más que como un reflejo de lo que se percibe. Los lingüistas escriben menos sobre el lenguaje como reflejo de la realidad social y más sobre los «actos» de habla y sus efectos. Los sociólogos, los antropólogos y los historiadores hablan cada vez más de la «invención» o «constitución», por ejemplo, de la etnicidad, de la clase o del género, o incluso de la propia sociedad. En lugar del anterior sentido de las constricciones, del determinismo social, de un mundo de estructuras sociales «rígidas», muchos estudiosos expresan en la actualidad un sentido casi vertiginoso de la libertad, del poder de la imaginación, de un mundo de formas socioculturales «blandas», maleables, fluidas o frágiles. De ahí el título de un libro reciente del sociólogo Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (2000).⁴

Reutilizando a Michel de Certeau

Una formulación influyente de la posición «constructivista» nos la ofrecía Michel Foucault en *L'archéologie du savoir* (1969),⁵ cuando de-

3. Jim Sharpe, «History from Below», en Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1991 (2ª ed. Cambridge, 2001), págs. 25-42 (trad. cast.: *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003); Nathan Wachtel, *Vision of the Vanquished: The Conquest of Peru through Indian Eyes*, 1972 (trad. ingl. Cambridge, 1977) (trad. cast.: *Vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976).

⁴ Trad. cast.: *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003. (N. del e.)

⁵ Trad. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970. (N. del t.)

finía los «discursos» como prácticas que «construyen (*forment*) sistemáticamente los objetos de los que hablan». Esta definición ilustra la tendencia que hacia la década de 1960 ya se describía como el «giro lingüístico», aunque la expresión se ha vuelto mucho más habitual desde entonces. Sin embargo, los constructivistas todavía le deben más a la teoría cultural de Michel de Certeau, formulada unos años después.⁴

Michel de Certeau era un hombre polifacético, a quien lo mismo cabe describir como teólogo, filósofo, psicoanalista, antropólogo o sociólogo. Él se definía en primer lugar como historiador, y realizó importantes contribuciones a la historia del misticismo, la historiografía y el lenguaje. Su estudio de un célebre caso de posesión demoníaca de un grupo de monjas, en la pequeña ciudad francesa de Loudun en el siglo XVII, recurrió profusamente a la «analogía dramática» comentada en el capítulo 3, refiriéndose al evento como «espectáculo» y al «teatro de los poseídos». El libro que escribió sobre las políticas lingüísticas de la Revolución francesa trataba un tema que los historiadores habían ignorado hasta la fecha y demostraba su relevancia política y cultural.⁵

No obstante, en lo que atañe a la NHC, el trabajo más influyente de Certeau no es una de sus obras históricas, sino más bien el libro sobre la vida cotidiana en Francia durante la década de 1970, que publicó junto con algunos colaboradores en 1980.⁶ Allí donde los sociólogos precedentes estudiaban lo que solían denominar el «comportamiento» de los consumidores, los votantes y otros grupos, Certeau prefería hablar de «prácticas», *pratiques*. Las prácticas que analizaba eran las de la gente corriente; prácticas cotidianas como hacer la compra, pasear por el barrio, amueblar o ver la televisión. Una de las razones por las que se refería a las «prácticas» más que al «comportamiento» era la de asegurarse de que sus lectores se tomarían con la debida seriedad a la gente sobre la cual escribía.

Allí donde los sociólogos anteriores habían presupuesto que las personas corrientes eran consumidores pasivos de artículos fabricados en serie y espectadores pasivos de programas televisivos, Certeau acentuaba en cambio la creatividad y la inventiva de estas personas. Describía el

4. Como introducciones a la obra de Certeau, véase Jeremy Ahearn, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*, Cambridge, 1995, y Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff*, Baltimore, 1997.

5. Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel, *Une politique de la langue: la Révolution Française et les patois*, Paris, 1975.

6. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 1980 (trad. ingl. Berkeley, 1984).

consumo como una forma de producción. Hacía hincapié en las elecciones que hacían los individuos entre los objetos producidos en serie y exhibidos en las tiendas, y en la libertad con la que interpretaban lo que leían o veían en televisión. Su interés por la creatividad se pone de manifiesto en el título francés original de su libro: «la invención de lo cotidiano», *L'invention du quotidien*.

Más en concreto, identificando un tipo particular de invención, Certeau escribía sobre los «usos», la «apropiación» y especialmente la «reutilización» (*ré-emploi*). En otras palabras, pensaba en términos de la gente corriente que selecciona de un repertorio, que combina de nuevas formas lo seleccionado y, lo que no es menos importante, que ubica en nuevos contextos aquello de lo que se había apropiado. Esta construcción de lo cotidiano mediante prácticas de reutilización forma parte de lo que Certeau denomina «tácticas». Sugería que los dominados emplean tácticas más que estrategias, porque disponen de una restringida libertad de maniobra dentro de los límites establecidos por otros. Tienen, por ejemplo, la libertad de «cazar en vedado», célebre metáfora de Certeau para las formas creativas de lectura que tornan subversivos los significados oficiales.

Existen semejanzas evidentes entre las ideas de Certeau y las de algunos de sus contemporáneos, especialmente Foucault y Bourdieu, con quienes entabló diálogo. Invirtió a Foucault, sustituyendo el concepto de disciplina por el de «antidisciplina». Propuso su noción de «táctica», que expresaba una visión desde abajo, en deliberada contraposición a la «estrategia» de Bourdieu, que subrayaba la visión desde arriba. La idea clave de «práctica» de Certeau tiene mucho en común con la de Bourdieu, si bien aquél criticaba la noción de «habitus» por implicar que la gente ordinaria no es consciente de lo que está haciendo.

La recepción de la literatura y del arte

Certeau es una figura capital, aunque no la única, en una transformación esencial de los estudios de arte, literatura y música en la generación pasada, el paso de centrarse en los artistas, escritores y compositores a interesarse también por el público, con sus respuestas, su «recepción» de las obras que ven, escuchan o leen.

Esta transformación ya se ha ilustrado con la historia de la lectura (véase el capítulo 4). También en historia del arte hay un flujo constante

de monografías redactadas desde esta perspectiva. Así, el importante libro de David Freedberg *The Power of Images* (1989)* se centra en las respuestas religiosas, vinculando ciertos tipos de imagen con el surgimiento de las prácticas meditativas a finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad. La meditación sobre la Pasión de Cristo, un tema predilecto de las obras piadosas de la época, se benefició de cuadros como *La Crucifixión* de Mathias Grünewald o las baratas xilografías que circularían, en gran número, desde el siglo XV en adelante. Freedberg estudia asimismo la iconoclasia (en Bizancio, en los Países Bajos en 1566, en Francia en 1792, etc.) como una forma de violencia que revela los valores de sus perpetradores, especialmente su creencia, consciente o inconsciente, en el poder de las imágenes.

La invención de la invención

Si Foucault y Certeau están en lo cierto en lo que concierne a la importancia de la construcción cultural, entonces toda la historia es historia cultural. Una lista de todos los trabajos históricos publicados desde 1980 en cuyos títulos figuren las palabras «invención», «construcción» o «imaginación» sería ciertamente larga y variopinta. Incluiría trabajos sobre la invención del yo, Atenas, los bárbaros, la tradición, la economía, los intelectuales, la Revolución francesa, la sociedad primitiva, el periódico, la mujer del Renacimiento, el restaurante, las Cruzadas, la pornografía, el Louvre, la gente y a George Washington.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la enfermedad. La nueva historia cultural del cuerpo se diferencia de la más tradicional historia de la medicina por su énfasis en la construcción cultural de la enfermedad, más en concreto de la «locura». Michel Foucault incorporó esta perspectiva en la obra que le dio la fama, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961).** En Gran Bretaña, la obra de Roy Porter *Mind-Forged Manacles* (1990) supuso un hito, que criticaba al psiquiatra Thomas Szasz por sugerir que la «fabricación de la locura» era una suerte de conspiración y proponía en su lugar que en diferentes períodos había

* Trad. cast.: *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992. (N. del t.)

** Trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979. (N. del t.)

diferentes «culturas de la locura», percepciones de la anomalidad y estereotipos de locos tales como idiotas y melancólicos.

Un número significativo de trabajos recientes de este tenor se centra en la invención de las naciones, como por ejemplo Argentina, Etiopía, Francia, Irlanda, Israel, Japón, España y Escocia (aunque, hasta donde yo sé, no de Inglaterra). También hay estudios sobre la construcción cultural de las regiones: África, los Balcanes, Europa, Europa del Este, el norte de Europa (Escandinavia) y el nordeste de Brasil (Pernambuco, Bahía y los Estados vecinos).

NUEVAS CONSTRUCCIONES

Ciertos investigadores conciben el pasado mismo como una construcción, destacando entre ellos el estadounidense Hayden White. En *Metahistory* (1973),* el objetivo de White era ofrecer lo que él denominaba un análisis «formalista» de los textos históricos, centrándose en clásicos del siglo XIX como Jules Michelet, Leopold von Ranke, Alexis de Tocqueville y Jacob Burckhardt. El autor sostenía que cada uno de estos cuatro grandes historiadores decimonónicos modelaba su narración o «trama» en función de un destacado género literario. Así, Michelet escribía o, por emplear el término del propio White, «tramaba» sus historias a la manera de la novela romántica, Ranke de la comedia, Tocqueville de la tragedia y Burckhardt de la sátira.

White estaba desarrollando algunas ideas sobre la trama de la escritura histórica originalmente propuestas por el crítico canadiense Northrop Frye. En un ensayo de 1960 en el que también utilizaba el término «metahistoria», Frye tomaba como punto de partida las célebres reflexiones de Aristóteles sobre la diferencia entre la poesía y la historia.⁷ No obstante, introdujo una matización decisiva: «Cuando el proyecto de un historiador alcanza una cierta amplitud—escribía—, cobra forma mítica», y mencionaba a Edward Gibbon y a Oswald Spengler como ejemplos de historiadores cuyas tramas eran trágicas, interesados como estaban en la decadencia del Imperio Romano y la decadencia de Occidente.

* Trad. cast.: *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. (N. del t.)

7. Northrop Frye, «New Directions for Old», 1960; reimpr. en sus *Fables of Identity*, Nueva York, 1963, págs. 52-66.

Cabría decir que White comenzaba donde acababa Frye, restándole importancia al contraste aristotélico entre poesía e historia y extendiendo la idea de la trama a las obras históricas en general. Se sitúa en el límite entre dos posiciones o proposiciones: la visión convencional de que los historiadores construyen sus textos e interpretaciones y la idea poco convencional de que construyen el propio pasado.

El libro de White y el resto de los ensayos en los que desarrolla su posición han resultado sumamente influyentes. Su término «entramado» (*emplotment*) se ha incorporado al discurso de diversos historiadores, tanto si su objeto de estudio es un autor histórico concreto como si se trata de visiones contemporáneas de los conflictos políticos.

La construcción de la clase y el género

Las categorías sociales, tratadas antaño como si fuesen firmes y fijas, se antojan hoy flexibles y fluidas. Los historiadores y antropólogos que trabajan en la India ya no dan por sentada la categoría de «castas». Antes bien, la tratan como un constructo cultural con una historia, una historia política ligada a la del imperialismo. Algo similar ha sucedido con el concepto de «tribu», que los historiadores y antropólogos que estudian África se han vuelto cada vez más reacios a emplear en su propio trabajo.⁸ La «etnicidad», un término de uso mucho más general hoy en día que en la generación pasada, es una categoría social concebida a menudo como flexible o incluso negociable.

También la «clase», que tanto los marxistas como los no marxistas trataban en su momento como una categoría social objetiva, pese a las posibles discrepancias sobre su definición, se concibe cada vez más en la actualidad como un constructo cultural, histórico o discursivo. A título de ejemplo, la obra de Edward Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra* se ha criticado por asumir que la experiencia se transfiere a la conciencia sin la mediación del lenguaje. Tal como lo expresa Gareth Stedman: «La conciencia no puede relacionarse con la

8. Ronald Inden, «Orientalist Constructions of India», *Modern Asian Studies*, n.º 20, 1986, págs. 401-446; *Imagining India*, Oxford, 1990; Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, 2001; Adrian Southall, «The Illusion of Tribes», *Journal of African and Asian Studies*, 1970, págs. 28-50; y Jean-Loup Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*, 1990 (trad. ingl. Stanford, 1998).

experiencia excepto mediante la interposición de un lenguaje particular que organice la comprensión de la experiencia», un lenguaje que se proponía analizar en el caso de los cartistas ingleses.⁹

Las feministas vienen animando a los historiadores y a otros estudiosos a tratar el «género» en los mismos términos. Como advertimos en el capítulo 2 (pág. 35), es necesario distinguir entre las visiones masculinas de la feminidad (experimentadas por las mujeres como presiones sobre ellas para que se comporten de determinados modos, por ejemplo «modestamente») y las visiones femeninas vigentes en la misma época y en el mismo nivel social. Éstas se representan continuamente en la vida cotidiana en el proceso de «formación del género».

En otras palabras, volviendo al modelo dramático, la masculinidad y la feminidad se estudian cada vez más como papeles sociales, con diferentes guiones en las diferentes culturas o subculturas, guiones originalmente aprendidos en los brazos de la madre o del padre, aunque se puedan modificar más adelante mediante la influencia de los grupos de pares, los libros de conducta y una variedad de instituciones entre las que figuran las escuelas, los juzgados y las fábricas. Estos guiones incluyen actitudes, gestos, lenguaje e indumentaria, por no mencionar las formas de conducta sexual. En la Italia renacentista, por ejemplo, a los hombres se les permitía hacer gestos dramáticos, pero no a las mujeres respetables. El movimiento excesivo de las manos sugería que una mujer era una cortesana.

Los modelos de masculinidad y feminidad se definen con frecuencia por contraste; por ejemplo, el inglés varonil frente al francés o el «oriental» afeminado. Otro asunto destacado en trabajos recientes es la interdependencia de los modelos de masculinidad y feminidad en una determinada cultura. Cada uno se define con respecto al otro, o incluso por contraposición al otro.

Esta cuestión surge claramente de un trabajo de Patricia Ebrey, *The Inner Quarters* (1993), dedicado a la China bajo la dinastía Tang (960-1279). En este período identifica la autora «una transformación general de los ideales de virilidad», que se alejan del guerrero y se encaminan hacia el erudito. La caza se sustituye por el coleccionismo de antigüedades

9. Gareth Stedman Jones, *Languages of Class*, Cambridge, 1983, pág. 101 (trad. cast.: *Lenguajes de clase: estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989); véase David Feldman, «Class», en Peter Burke (comp.), *History and Historians in the Twentieth Century*, 2002, págs. 201-206.

como actividad de moda entre los hombres de alto estatus. Pierre Bourdieu, cuyas ideas sobre la «distinción» ya han sido comentadas (véanse las págs. 76-78), habría contemplado la posibilidad de que el tránsito hacia la erudición fuese estimulado por el deseo de los chinos de distinguirse de sus belicosos vecinos, tales como los turcos y los mongoles.

Hacia esa misma época se transformaron también los ideales de feminidad. Se veía cada vez más a las mujeres como hermosas, pasivas, delicadas y frágiles, como las flores con las que las comparaban los poetas. El mismo período fue testigo de la aparición de la práctica de vendar los pies. Ebrey sugiere que todos estos cambios estaban interrelacionados. Más concretamente: «Dado que el hombre ideal de clase alta era, en tiempos de la dinastía Sung, una figura relativamente sumisa y refinada, podría antojarse afeminado a menos que las mujeres llegasen a ser todavía más delicadas, reservadas y estéticas».

La construcción de comunidades

El año 1983 puede considerarse una fecha simbólica en el desarrollo de la historia constructivista, al menos en el mundo de habla inglesa, pues fue el año de la publicación de dos libros sumamente influyentes, uno escrito por Benedict Anderson y el otro un volumen colectivo compilado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger.

Imagined Communities,⁸ de Anderson, es la obra de un especialista en el sudeste asiático con intereses globales y una visión global. El libro ha supuesto una contribución a la abundante literatura sobre la historia del nacionalismo moderno, singular al menos en tres sentidos. En primer lugar, en su perspectiva, ya que el autor decidió mirar a Europa desde fuera y consagra mucho espacio a la historia de Asia y de las Américas. En segundo lugar, el libro fue insólito en lo tocante a su enfoque cultural de la política. El autor identificaba las raíces de lo que denominaba «la cultura del nacionalismo», no en la teoría política, sino en las actitudes inconscientes o semiconscientes hacia la religión, el tiempo y demás.

Un tercer rasgo distintivo del ensayo de Anderson es su énfasis en la historia de la imaginación, resumido en su feliz y afortunada expresión «comunidades imaginadas». Tenía mucho que decir sobre el lugar de

⁸ Trad. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. (N. del e.)

lo impreso, especialmente los periódicos, en la construcción de nuevas comunidades imaginadas como las naciones, en sustitución de otras viejas como la cristiandad. Anderson no parecía ser consciente del giro hacia *l'histoire de l'imaginaire social* por parte de los historiadores franceses un poco antes de él, pero caminaba en una dirección similar. Se asemeja a estos historiadores en el reconocimiento del poder de la imaginación colectiva, o de las imágenes compartidas, a la hora de hacer que sucedan las cosas. Aunque no empleaba el término «construcción», admitía la importancia de este proceso.

En cambio, la idea de construcción es central en *The Invention of Tradition*⁹ de Hobsbawm y Ranger, una provocadora revisión de uno de los conceptos capitales de la historia cultural. Este volumen de ensayos se gestó a partir de un congreso organizado por la Sociedad del Pasado y del Presente, congreso que, a su vez, surgió de una idea de Eric Hobsbawm sobre la singular relevancia del período que abarca desde 1870 hasta 1914 para la creación de nuevas tradiciones. El volumen incluye una serie de iluminadoras investigaciones particulares sobre Inglaterra, Gales, Escocia y el Imperio Británico en la India y en África, que se ocupan del origen de la falda escocesa o del puero y, sobre todo, de las nuevas modalidades de rituales reales o imperiales. El ensayo introductorio de Hobsbawm amplificó el impacto de estos estudios proponiendo una argumentación general, subversiva a la sazón, en el sentido de que las tradiciones «que parecen o pretenden ser viejas poseen, con frecuencia, un origen muy reciente y a veces se inventan».

La invención de la tradición contribuyó a renovar una de las formas tradicionales de historia cultural, la historia de la propia tradición, si bien su recepción pareció sorprender a todo el mundo. El volumen tuvo mucho más éxito de lo que esperaban en un principio tanto los compiladores como los editores (Cambridge University Press). Autores de investigaciones sobre muchas otras partes del mundo, desde Japón hasta Brasil, pondrían de relieve el valor de la hipótesis de Hobsbawm sobre finales del siglo XIX. No obstante, en el transcurso de esta cálida recepción, se fue reinterpretando el mensaje del libro. Su idea motriz se interpretó en el sentido de que todas las tradiciones son inventadas. Hoy en día, las observaciones introductorias de Hobsbawm antes citadas no parecen tan subversivas como cautelosas, habida cuenta de su empleo de las matizaciones «con frecuencia» y «a veces», y de su advertencia de

⁹ Trad. cast.: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002. (N. del t.)

que «la fortaleza y adaptabilidad de la tradición genuina» no debería confundirse con la invención.

En otro sentido, sin embargo, Hobsbawm resultó ser un profeta certero, pues se percató de la especial relevancia del concepto de «invención de la tradición» para las naciones y los nacionalismos. Hoy se concibe la «nación» como un caso paradigmático de construcción, como atestigua la serie de libros antes mencionados en cuyo título figura la palabra «invención».

¿Por qué medios se efectúa esta invención y construcción? Diversos estudios recientes han destacado la contribución de las celebraciones políticas a la construcción de la comunidad, desde las coronaciones medievales hasta los desfiles de las logias de Orange en Irlanda del Norte el 12 de julio. Estos actos colectivos no sólo expresan, sino que también refuerzan el sentimiento de identidad colectiva de los participantes.

Más insólita resulta la descripción que hace Simon Schama de «la creación de la categoría de nación holandesa» en el siglo XVII en *The Embarrassment of Riches* (1987). Los holandeses constituían una nueva nación, que nació en el transcurso de una revuelta contra Felipe de España. Formaban un grupo en busca de una identidad colectiva. Hallaron o crearon lo que estaban buscando, en parte identificándose con los antiguos bátavos, que habían luchado contra el Imperio Romano mientras que los holandeses estaban luchando contra el de España, y con los israelitas, que habían declarado su independencia del Egipto faraónico.

A estas tesis, propuestas ya por los historiadores holandeses, Schama añadió una de cosecha propia. Inspirándose en la obra de Mary Douglas sobre la pureza comentada en el capítulo 3, interpretaba la obsesión con el aseo que tenían los holandeses del siglo XVII, en la que repararan tantos viajeros extranjeros (no siempre en tono laudatorio), como «una afirmación de separatismo». En el jerga freudiana, el aseo holandés ilustra el «narcisismo de las pequeñas diferencias», la idea de que «son precisamente las pequeñas diferencias entre personas, por lo demás parecidas, las que forman la base de los sentimientos de distanciamiento u hostilidad entre ellas». En el lenguaje de Pierre Bourdieu, se ejemplifica aquí la búsqueda de «distinción». En el lenguaje del antropólogo británico Anthony Cohen, se pone de manifiesto la «construcción simbólica de la comunidad».¹⁰

10. Anton Blok, «The Narcissism of Minor Differences», 1998; reimpr. en *Honour and Violence*, Cambridge, 2001, págs. 115-131; Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester, 1985.

La construcción de la monarquía

Tres trabajos publicados en el decenio de 1990 en Rusia, Japón y Francia pueden servir para ilustrar el tránsito de la representación a la construcción en la esfera política.

La obra de Richard Wortman *Scenarios of Power* (1995) estudiaba el lugar del mito y la ceremonia en la creación de la monarquía rusa. El autor se inspiraba en la teoría cultural, de Geertz a Bajtin, y, aunque no cita a Goffman, delataba una sensibilidad goffmaniana a la ubicuidad del drama, al menos en la corte y en su entorno. El libro se centra en la idea de «escenario», abarcando los escenarios de la conquista, la vida doméstica, la dinastía, la ilustración, la amistad, la felicidad, la humildad, el amor, la nacionalidad y la reforma. Coronaciones, bodas, funerales, procesiones religiosas y desfiles militares se ven todos ellos como confirmaciones del poder o demostraciones de la unidad nacional.

El libro de Takashi Fujitani *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan* (1996) se ocupa de la invención de la tradición en Japón tras la restauración imperial de 1868. El autor sugiere que «las élites gobernantes de Japón inventaron, reactivaron, manipularon y estimularon los ritos nacionales con un vigor sin precedentes» en aquella época, como parte de una política basada en implicar al vulgo en «la cultura de la comunidad nacional» y en concienciarlo de que era objeto de la mirada imperial. Especialmente relevantes eran las cabalgadas y procesiones con motivo del acceso al poder imperial, las bodas, los funerales y los viajes oficiales por las provincias. Fujitani aduce que estos viajes «generaban poder simplemente por su pompa y brillo, no porque comunicasen ningún mito o ideología en particular». Como en el caso de Rusia, el uso de artículos exóticos extranjeros como carrozas inglesas realzaban el efecto. Inspirándose en Foucault, Fujitani analiza la «mirada imperial», advirtiendo que las personas tenían miedo de poner sus ojos en el emperador, pero eran conscientes de que éste las observaba.

No siempre resulta evidente cómo se posiciona cada historiador en lo tocante a la construcción discursiva de la realidad social. Por este motivo, he decidido comentar uno de mis propios libros, *The Fabrication of Louis XIV* (1992).^{*} Como sucede con los zares, en el caso de Luis asistimos a la ritualización, o incluso teatralización, de buena parte de

* Trad. cast.: *La fabricación de Luis XIV*, San Sebastián, Nerea, 1995. (N. del t.)

su vida cotidiana. El levantarse y el acostarse diarios del rey, el *lever* y el *coucher*, se organizaban como una suerte de *ballet* (un género que Luis apreciaba y a veces practicaba). Las comidas reales de diferentes grados de formalidad también pueden verse como otras tantas actuaciones ante un público selecto. Constituían «escenarios» en el sentido de Wortman.

Tomemos el caso de la institución conocida como «los apartamentos» (*les appartements*). Tras su traslado a Versalles en 1682, Luis abrió a la nobleza algunas de las estancias palaciegas tres veces por semana para jugar al billar o a las cartas, o para conversaciones y refrigerios. Un aspecto innovador fue la introducción de una cierta informalidad en Versalles. Con todo, no es preciso forzar demasiado los términos para describir estas ocasiones como «rituales», pues se idearon para comunicar un mensaje. Eran un modo de afirmar la accesibilidad del rey a sus súbditos (una accesibilidad indicada asimismo mediante la concesión de medallas). En la práctica, Luis no tardó en dejar de aparecer, pero el teatro de la accesibilidad continuó escenificándose durante mucho tiempo.

Es difícil saber con precisión cuánto de la vida diaria del rey se debería incluir bajo el rótulo de «ritual». Por este mismo motivo, el examen de la vida de Luis ofrece una oportunidad para reflexionar tanto sobre el valor de este concepto como sobre sus limitaciones. Como en el resto de los casos, podría resultar más esclarecedor en este contexto describir las actividades como más o menos ritualizadas (más o menos estereotipadas, más o menos simbólicas), en lugar de definir el ritual como un tipo independiente de acción.¹¹ Después de todo, los observadores contemporáneos afirmaban que hasta los mínimos gestos del rey estaban ensayados.

En el análisis de la vida cotidiana en Versalles, la obra de Goffman (véase la pág. 57) muestra una vez más su valor. El rey estaba siempre en escena cuando se presentaba en las «regiones anteriores» del palacio. No obstante, la estancia real o *cabinet* puede describirse como «trasfondo escénico». Allí el rey estaba sólo con Madame de Maintenon, primero su amante y luego su esposa (como todo el mundo sabía pero nadie osaba mencionar en público). Hasta nosotros ha llegado una vívida descripción contemporánea del manejo de la transición de la región posterior a la anterior, que advertía cómo se sosegaba Luis y trataba de mos-

trarse respetable conforme atravesaba la entrada que separaba sus esferas privada y pública. De esta manera contribuía el rey a la creación de una imagen ideal de sí mismo que ayudaba a preservar el poder de la monarquía.

Además de representarse a sí mismo de este modo, Luis era representado en muchas esculturas, cuadros y grabados, así como en poemas, historias y revistas (incluida la *Gazette* oficial). Estos textos y otros objetos les permiten a los historiadores escribir acerca de lo que cabría denominar la «imagen» pública del rey, un tema que viene suscitando el interés de los estudiosos desde que la aparición de la publicidad a finales del siglo XIX nos hizo conscientes de nuestra imagen.

Decidí hablar de la fabricación de Luis XIV en lugar de la fabricación de su imagen no sólo porque el título más breve resulta más dramático, sino también para poner de relieve que el rey se creaba o se recreaba continuamente mediante las actuaciones en las que representaba su papel; el «gran papel», como lo llamaba un historiador sueco en un trabajo sobre el rey Gustavo III.¹² Las actuaciones y las múltiples representaciones de dichas actuaciones (representaciones de representaciones) volvieron visible a Luis para diferentes públicos: para sus nobles, para su pueblo, para las cortes extranjeras e incluso para la posteridad. Estas representaciones se hacían realidad en tanto en cuanto influían en la situación política. No obstante, no eran la única realidad. Algunos contemporáneos dejaron constancia de su conciencia de las discrepancias entre la imagen pública del rey como guerrero, por ejemplo, y el auténtico comportamiento de Luis, quien prefería mantenerse apartado del campo de batalla.

En el contexto del constructivismo, puede merecer la pena constatar las reacciones de signo opuesto ante mi libro. Ciertos historiadores tradicionales se sorprendieron de que me tomase tan en serio la imagen de Luis como para escribir un libro íntegramente consagrado a este tema en lugar de examinar las políticas de este rey. Por otra parte, algunos lectores posmodernos parecían descontentos con la sugerencia de que existía algo al margen del texto, un individuo real detrás de las representaciones. Hoy en día, los historiadores culturales han de caminar sobre la cuerda floja.

12. Erik Lönnroth, *Den stora rollen: kung Gustav III spelad af bonom själö*, Estocolmo,

La construcción de identidades individuales

El interés por la construcción de la identidad es un rasgo esencial de la NHC, lo cual no causa sorpresa alguna en una época en la que la «política de la identidad» se ha convertido en un asunto fundamental en tantos países. Crece el interés en los documentos personales o, como dicen los holandeses, «documentos del yo». Se trata de textos redactados en primera persona que o bien adoptan la forma de cartas o bien de las crónicas de viajes anteriormente comentadas (véase la pág. 80), o bien de diarios y autobiografías, incluidas las autobiografías de artesanos, como por ejemplo caldereros, sastres, zapateros, carpinteros o el vidriero parisino Jacques-Louis Ménétra, cuya extraordinaria crónica de su vida durante la Revolución francesa descubriera Daniel Roche.¹³

Se constata un interés creciente por la retórica de estos documentos, «la retórica de la identidad». Las cartas, por ejemplo, se escribían según las convenciones que variaban en función de la época, la posición social del escritor y el tipo de carta (cartas familiares entre iguales, cartas de súplica de inferiores a superiores, etc.).

Por ejemplo, en su libro *Fiction in the Archives* (1987), Natalie Davis estudiaba lo que denominaba «Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France» («Las historias de perdón y sus narradores en la Francia del siglo XVI»). De estos relatos de homicidios en «pleno ataque de cólera», en defensa propia o similares, y peticiones de perdón escritas al rey, probablemente por abogados en nombre de sus clientes, lo que le interesa a Davis es lo que ella denomina los aspectos «ficticios» de estos documentos. Tal como lo explica: «Con el término "ficticios" no me refiero a sus elementos fingidos, sino más bien, empleando el otro y más amplio sentido de la palabra *ingere*, a los elementos que los forman, configuran y moldean: la forja de una narración».

Como en el caso de las historias de perdón, la visión tradicional de que las autobiografías o bien dicen la verdad o bien mienten se ha visto reemplazada progresivamente por un enfoque más sutil, que tiene en cuenta las convenciones o reglas que rigen la presentación de sí mismo en una determinada cultura, la percepción de la persona en función de ciertos papeles (el aristócrata honorable, la esposa virtuosa o el artista

¹³ James S. Amelang, *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford, 1998 (trad. cast.: *El vuelo de Icaro: la autobiografía popular en la Europa moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

inspirado) y la percepción de las vidas en términos de ciertos argumentos (como el enriquecimiento súbito o el arrepentimiento o conversión del pecador).

Un ejemplo temprano de este enfoque lo encontramos en el libro de William Tindall *John Bunyan, Mechanick Preacher* (1934). Tindall trata la obra de Bunyan *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, al estilo de la década de 1930, como un producto típico de la técnica literaria de la clase de Bunyan, los artesanos o «mecánicos». Sin embargo, Tindall inscribía asimismo *Grace Abounding* en un género literario particular, la «autobiografía entusiasta» o relato de conversión, aparecido en Inglaterra a mediados del siglo XVII y asociado a sectas protestantes radicales como los bautistas y los cuáqueros.

Las obras de este género seguían los modelos de las *Confesiones* de san Agustín y la vida de san Pablo relatada en los *Hechos de los Apóstoles*, acentuando primero la maldad temprana para después contar la historia de un drástico cambio de actitud. Tindall examina lo que denomina las «convenciones» del género, los «patrones de selección, énfasis y organización» y «la rígida fórmula de regeneración», percatándose de que estas reglas de escritura se fraguaban en un contexto oral, la reunión.

Análogamente, algunas biografías eruditas se han centrado en la autopresentación o automoldeamiento de sus protagonistas. Esto es lo que hizo Stephen Greenblatt en *Sir Walter Raleigh: The Renaissance Man and his Roles* (1973), al que siguió su trabajo más célebre *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* (1980). El libro de Felipe Fernández Armesto *Columbus* (1991)* difiere de bibliografías anteriores del gran descubridor por su énfasis en la perpetua preocupación del protagonista por el progreso y la promoción personales. Describe a Colón como un «exhibicionista» incluso en sus muestras de humildad y como inmerso en la representación de un papel «asombrosamente bien escritos».

Por su parte, una reciente biografía de William Butler Yeats escrita por el historiador irlandés Roy Foster hace bastante hincapié en la autopresentación del poeta; por ejemplo su indumentaria (especialmente la capa negra y el sombrero de ala ancha), sus gestos teatrales, su manera de hablar o más bien de recitar sus poemas en público, su preocupación por los retratos en el frontispicio de sus libros, sus autobiografías y, por último, lo que uno de sus contemporáneos describiera en 1915 como el

* Trad. cast.: *Colón*, Barcelona, Folio, 2004. (N. del t.)

interés de Yeats en «construir una leyenda en torno a su persona». Un trabajo temprano de Richard Ellmann ya había resaltado lo que el autor llamaba las «poses» y las «máscaras» de Yeats.¹⁴

Los historiadores vienen mostrando también un creciente interés en sorprender a las personas en el acto de probar o construir diferentes identidades. «pasar» por lo que no eran: pasar por blanco, por hombre, por miembro de las clases altas, etc. Ciertos casos célebres de mujeres que se disfrazaron de hombres y sirvieron en el ejército o en la marina hasta ser descubiertas han cobrado un nuevo relieve en el contexto del actual interés por la identidad y su plasticidad, así como por la historia de las mujeres.¹⁵

Un personaje secundario que se ha convertido de este modo en foco de atención investigadora es George Psalmanazar, un francés que experimentó con diversas profesiones antes de venir a Inglaterra y tratar de hacerse pasar por un nativo de Formosa. En 1704 publicó una descripción detallada de la isla, antes de ser desenmascarado como un impostor. Como destaca un trabajo reciente, Psalmanazar «representó muchos papeles [...]. Fue japonés, formoseño, francés, holandés, judío, estudiante, pícaro, refugiado, soldado, converso, polemista, impostor, erudito, escritorzuelo, empresario, penitente, modelo y anciano».¹⁶

ACTUACIONES Y OCASIONES

Psalmanazar puede verse como un diestro actor, y el reciente interés en su carrera es un síntoma de lo que cabe denominar «giro interpretativo» en la historia cultural. Ya hemos subrayado la importancia del modelo dramático en los años 1950 y 1960 (véase la pág. 55). No obstante, desde la década de 1970 en adelante se viene obrando una transformación colectiva gradual y sutil en el modo de usar este modelo.

14. Roy Foster, *W. B. Yeats*, Oxford, 1997, págs. 90, 100, 141, 345, 373, 492, 512, 515, 526-528. Véase Richard Ellmann, *Yeats: The Man and the Masks*, 1949.

15. Rudolf M. Dekker y Lotte van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, 1989; Elaine K. Ginsberg (comp.), *Passing and the Fictions of Identity*, Durham, NC, 1996.

16. Richard M. Swiderksi, *The False Formosan: George Psalmanazar and the Eighteenth-Century Experiment of Identity*, San Francisco, 1991, pág. 252.

La escenificación de la historia cultural

Del mismo modo que sus colegas de otras disciplinas, los historiadores vienen sustituyendo la noción de «guión» social por la de «actuación o escenificación» social (*performance*), un término cuya prominencia teórica se remonta a los trabajos de los antropólogos sobre el cotilleo y el ritual en la década de 1970. Algo más tarde, otro antropólogo, Marshall Sahlins, lanzó la idea más general de la cultura como una serie de recetas para llevar a cabo «realizaciones o actuaciones» (*performatives*), un término tomado del filósofo inglés John Austin, que había estudiado actos de habla tales como «pongo nombre a este barco» o, en el contexto del matrimonio, «Sí, quiero», enunciados que, más que describir situaciones, las provocan.¹⁷

La historia de las ideas políticas se ha reescrito desde este punto de vista, destacando Quentin Skinner en *Foundations of Modern Political Thought* (1978),* interesado en lo que hacían al escribir sus libros los autores de los que se ocupaba, la finalidad de sus argumentaciones, lo que Austin llamaba su «fuerza ilocucionaria». Centrándose en las palabras como acciones en un contexto político, social e intelectual, Skinner hizo una contribución a lo que describía como «una historia de la teoría política con un carácter genuinamente histórico».¹⁸

Otro ejemplo, menos conocido fuera de Francia, es el libro de Christian Jouhaud *Mazarinades* (1985), una investigación de los cinco mil y pico panfletos dirigidos contra el régimen del cardenal Mazarino a mediados del siglo XVII. Jouhaud rechazaba el análisis estadístico de estos panfletos practicado por algunos de sus predecesores (véase la pág. 37), al igual que rechazaba las interpretaciones de estas *mazarinades* como «reflejos» pasivos de la opinión pública de la época. Lo que él llamaba la «fluidez» de su discurso hace imposible abordar estos escurridizos

17. Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, 1985 (trad. cast.: *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1987); John Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962 (trad. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982).

* Trad. cast.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985-1986. (N. del e.)

18. Sobre los historiadores y los actos de habla, véase James Tully (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge, 1988, y María Lúcia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002, págs. 212-240 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005).

textos a la manera tradicional. En lugar de eso, el autor se pregunta, como Austin y Skinner, «qué hace esta escritura», y presenta los panfletos como otras tantas acciones, como textos que precisan el análisis de sus estrategias, sus tácticas, su puesta en escena (*mise-en-scène*), su recepción y su eficacia.

Los festivales públicos son obviamente más susceptibles de análisis en términos de escenificación y, de hecho, se han analizado de esta forma, como en el caso de la coronación de la reina Isabel II, interpretado como una «escenificación del consenso», o los festivales populares en Venezuela vistos como escenificaciones del nacionalismo. Las conmemoraciones se han descrito como escenificaciones de la historia o la memoria. La historia del baile, antaño jurisdicción de especialistas, se la toman hoy en serio los historiadores culturales, quienes la examinan en relación con la política y la sociedad.¹⁹

El concepto se emplea asimismo en el análisis de la vida cotidiana como escenificación de la etnicidad, el género, el honor, lo cortesano, la nobleza o la esclavitud. Así, la etnografía de un pueblo cretense de Michael Herzfeld presentaba el café como un escenario para la representación de la masculinidad mediante la agresión ritualizada; por ejemplo, los juegos de cartas en los que «casi todos los movimientos se hacen con gestos agresivos, especialmente golpeando con los nudillos en la mesa al lanzar la carta».²⁰

Las demostraciones de sumisión a los amos por los esclavos se han interpretado como actuaciones, «escenificaciones» y exageraciones (véase la pág. 57). En términos similares se ha interpretado la deferencia de la clase obrera. A la inversa, como explica el antropólogo James Scott: «Si la subordinación requiere una escenificación creíble de humildad y deferencia, la dominación parece requerir una escenificación creíble de altanería y superioridad».²¹

19. Gilliam McIntosh, *The Force of Culture: Unionist Identities in 20th-Century Ireland*, Cork, 1999, págs. 103-143; David M. Guss, *The Festive State: Race, Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance*, Berkeley, 2000, págs. 24-59; Neil Jarman, *Material Conflicts*, Oxford, 1997, págs. 1-21; Rudolf Braun y David Gugerli, *Macht des Tanzes – Tanz der Mächtigen. Hoffeste und Herrschaftszeremoniell, 1550-1914*, Múnich, 1993; Audrée-Isabelle Tardif, «Social Dancing in England 1660-1815», tesis doctoral defendida en Cambridge en 2002.

20. Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood*, Princeton, 1985, págs. 51, 155.

21. James S. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven, 1990, pág. 11. El libro se centra en la discrepancia entre actuaciones públicas y actitudes privadas («transcripciones ocultas»).

Los lingüistas también vienen hablando de «actos de identidad» para resaltar el hecho de que el lenguaje crea o ayuda a crear identidades así como a expresarlas. Existe un creciente interés en la escenificación de la metáfora. Barrer el suelo, por ejemplo, puede funcionar como símbolo del orden interior. La limpieza étnica puede verse como escenificación de una metáfora de la pureza.²²

El término «escenificación» se ha aplicado incluso a la arquitectura, desarrollando una vieja idea de los edificios o las plazas como escenarios. En la época del papa Alejandro VII, que encargó la construcción de la plaza de San Pedro en Roma, la plaza se describía como un «teatro». La arquitectura es un arte colectivo en el que el plano puede verse como una suerte de guión que deja espacio a la improvisación por parte de los artesanos.²³

¿Qué significa la aparición del concepto de actuación o escenificación? Es importante reparar en lo que se recusa. Se elimina la noción de una regla cultural prefijada, sustituida ahora por la idea de improvisación. Pierre Bourdieu, uno de los pioneros del cambio de enfoque (aunque rara vez usó el término «escenificación» si es que llegó a hacerlo) introdujo el concepto de «habitus» (el principio de la improvisación regulada), como reacción contra la noción estructuralista de cultura como un sistema de reglas, noción que se le antojaba demasiado rígida.

La improvisación en sentido literal se ha analizado por extenso en una serie de investigaciones sobre la cultura oral. Una de las más importantes, todavía demasiado poco analizada por los historiadores culturales, es un libro que confieso que me impresionó sobremanera cuando se publicó: *The Singer of Tales* de Albert Lord (1960).²⁴ Lord había acompañado a Milman Parry a la antigua Yugoslavia en la década de 1930. Parry, catedrático de Estudios Clásicos en Harvard, creía que la *Iliada* y la *Odisea* eran composiciones orales, escritas a partir de la recitación.

22. Robert Le Page y Andrée Tabouret-Keller, *Acts of Identity*, Cambridge, 1985; James Fernandez, «The Performance of Ritual Metaphors», en J. David Sapir y J. Christopher Crocker (comps.), *The Social Use of Metaphor*, Filadelfia, 1977, págs. 1-31.

23. Richard Krautheimer, *The Rome of Alexander VII*, Princeton, 1985, págs. 4-6; Christopher Heuer, «The City Rehearsed: Hans Vredemann de Vries and the Performance of Architecture», tesis doctoral, Berkeley, en curso.

24. Un intento de utilizar este enfoque en el estudio de las actuaciones populares lo encontramos en Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 1978, págs. 124-136 (trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 2001).

Para comprobar esta hipótesis, Parry y Lord fueron a Bosnia, donde seguían actuando poetas o cantores épicos en tabernas y cafés. Grabaron y analizaron cientos de poemas épicos, percatándose de que el mismo poeta interpretaba la «misma» historia de manera diferente en distintas ocasiones, alargándola o acortándola o adaptándola de otros modos. En resumen, los poetas improvisaban.

La improvisación durante horas enteras era posible gracias a un arcaísmo de lo que Parry y Lord denominaban «fórmulas» y «temas». Volvemos a toparnos con el énfasis en los esquemas culturales, esta vez en dos niveles diferentes. Una fórmula es una frase recurrente como «por la llanura» o, en el caso de Homero, «mar oscuro como el vino». Un tema es la versión ampliada de una fórmula, un episodio recurrente como el envío de una carta o el aprovisionamiento de armas al héroe, un episodio con una estructura básica que permite la elaboración de «ornamentos» en función de la destreza del cantor o de la naturaleza de la ocasión en la que actúa.

Ahora que la competencia oral se ha sumado a la lectoescritora y numérica como tema propio de investigación histórica, los historiadores están redescubriendo muchas fórmulas y temas de este tipo, al igual que están prestando más atención que antes a los rumores, baladas y cuentos populares.²⁵ De todas formas, el análisis ofrecido en *The Singer of Tales* sigue sin tener parangón.

En la década de 1980, la idea de actuación o escenificación adoptó un significado más amplio. Las investigaciones tradicionales sobre los rituales y los festivales asumían con frecuencia que éstos seguían de cerca los textos, advirtiendo que en los siglos XVI y XVII se publicaban a menudo crónicas de los festivales, a veces incluso antes de la celebración del evento. Los textos solían estar ilustrados y algunos investigadores presuponían que la iconografía de los festivales podría analizarse a la manera en que Panofsky y otros analizaban la iconografía de las pinturas.

Por otra parte, estudios recientes de los festivales destacan que «la actuación nunca es una mera representación» o expresión, sino que

25. Un ejemplo temprano es Robert W. Scribner, «Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas», 1984; reimpr. en su *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, 1990, págs. 49-70. Para una visión general de la literatura reciente sobre Gran Bretaña, véase Adam Fox y Daniel Woolf (comps.), *The Spoken Word: Oral Culture in Britain, 1500-1850*, Manchester, 2003.

desempeña un papel más activo, ya que el significado se crea de nuevo en cada ocasión. Los investigadores tienden hoy a resaltar la multiplicidad y el conflicto de los significados de un determinado festival, por ejemplo una festividad religiosa en Sudamérica, con connotaciones católicas para algunos participantes pero con connotaciones religiosas africanas tradicionales para otros.

Los historiadores de la Europa medieval y moderna han analizado a menudo las procesiones, que desempeñaban un papel tan relevante en los festivales religiosos y en los profanos como representaciones o encarnaciones de la estructura social de la comunidad. Al hacer esto, sin embargo, es preciso ser conscientes de que el consenso sobre estos asuntos distaba de ser total y que la gente podría llegar a las manos en las ocasiones más solemnes, pues mantenían visiones incompatibles de su lugar en la comunidad, cada quien convencido de su prioridad sobre el otro.

De ahí el nuevo acento en lo que salía mal, en las divergencias del guión. Un trabajo de Thomas Laqueur sobre las ejecuciones, por ejemplo, que critica a Foucault y a otros por su énfasis en lo que él denomina «dramaturgia judicial», se centra en las reacciones de la multitud y en los «inesperados giros» obrados por «un teatro hartado más fluido».²⁶

Por otra parte, en la Roma renacentista, la supervivencia de los diarios de un maestro de ceremonias papales, Paris de Grassis, nos permite vislumbrar lo que sucedía realmente en los rituales papales así como lo que debería haber sucedido. Por ejemplo, Grassis tenía que ocuparse de los cardenales ancianos a quienes resultaba difícil permanecer en pie o arrodillados mucho tiempo seguido, y más aún caminar en procesión. Para complicar todavía más las cosas, por aquel entonces el Papa era Julio II. Julio padecía gota, por lo que no siempre podía hacer una genuflexión cuando lo exigía la liturgia. No le gustaba ponerse elegante y podía aparecer sin estola cuando la etiqueta prescribía una. Además, le impacientaba el protocolo. En cierta ocasión, cuando el maestro de ceremonias le dijo lo que debería hacer a continuación, «el Papa sonrió y dijo que quería actuar con sencillez y a su manera».²⁷

26. Thomas W. Laqueur, «Crowds, Carnival and the State in English Executions, 1604-1868», en A. Lee Beier y David Cannadine (comps.), *The First Modern Society*, Oxford, 1989, págs. 305-355.

27. Peter Burke, *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, págs. 176-177; he añadido algunos detalles más del diario.

La aparición del ocasionalismo

Los estudios sobre la actuación o sobre la vida como escenificación comentados en el apartado anterior sugieren que venimos asistiendo a una revolución silenciosa en la práctica de los estudiosos de las humanidades en los sucesivos ámbitos o disciplinas. Al bautizar esta tendencia como «ocasionalismo», propongo adaptar a las necesidades de los historiadores culturales un término filosófico originalmente empleado por Kant para referirse a cartesianos tardíos como Malebranche.

Como hemos visto, el mismo ritual o historia varía en diferentes ocasiones, en tanto que la expresión de deferencia tiene lugar sólo mientras el amo está mirando. Generalizando a partir de ejemplos como éstos, cabe afirmar que en diferentes ocasiones (momentos, escenarios) o situaciones, en presencia de gente diferente, la misma persona se comporta de diferente manera.

Con el término «ocasionalismo» me refiero, si no exactamente a un tránsito del determinismo social a la libertad individual, al menos sí a un alejamiento de la idea de reacciones prefijadas que siguen reglas y a una aproximación a la noción de respuestas flexibles en función de la «lógica» o la «definición de la situación», una expresión que hiciera célebre el sociólogo de Chicago William I. Thomas. La obra sobre la presentación de la persona de otro sociólogo de Chicago, Erving Goffman (véase la pág. 57), ofrece una de las ilustraciones más vívidas de esta tendencia. En la década de 1950, este enfoque ocasionalista se oponía a las formas dominantes de análisis social e histórico. En cambio, en los últimos años parece hallarse por doquier, en los más variados contextos o ámbitos.

En el caso del lenguaje, por ejemplo, los historiadores están aprendiendo de los sociolingüistas a estudiar las ocasiones en las que las personas bilingües cambian de un idioma a otro, mientras que otras practican la «diglosia», empleando una variedad lingüística «superior» en las discusiones políticas, por ejemplo, y una variedad «inferior» para hablar de fútbol.

El bilingüismo es un ejemplo de un fenómeno más general que cabe denominar «biculturalismo». Tendemos a considerar la letra una expresión de la personalidad individual. Sin embargo, en la Francia del siglo XVI, por ejemplo, la letra de una misma persona podía variar de estilo según la ocasión. Los estilos particulares de escritura (letra de cortesano, de secretario, de comerciante, etc.) se asociaban con funciones particula-

res como llevar las cuentas o escribir cartas a los amigos. En la Hungría de principios de la modernidad, se han hallado casos de individuos que firmaban con su nombre en una ocasión y hacían una cruz en otra.

También los historiadores del arte vienen considerando el estilo en relación con las ocasiones así como con los períodos o los individuos. Así, los estudiosos del Renacimiento han apreciado saltos de lo gótico a lo clásico y viceversa en la obra de pintores y escultores como Pisanello o Veit Stoss, en función de las exigencias del género o del mecenas de turno.²⁸

Algo parecido cabe aducir sobre el proceso civilizador, presentado en el estudio clásico de 1939 de Norbert Elias (véase la pág. 24). En el caso de la historia del humor, por ejemplo, el problema de la tesis de Elias es que, aunque las clases altas cesaran de reírse de ciertos tipos de chistes en público o en compañía mixta a lo largo de los siglos XVII y XVIII, parece que continuaron riéndose con esas bromas en otros escenarios. Al parecer, los miembros de las clases altas, en particular las damas, habrían creído que su elevado estatus social requería que no parecieran divertirse con los chistes «bajos» cuando pudieran verles y oírles personas de otros grupos. Por otra parte, en la sala de fumadores, lejos de las damas, los caballeros victorianos seguían apreciando esos chistes. Puede que las damas hicieran otro tanto en ausencia de los hombres.

DECONSTRUCCIÓN

No se debería exagerar lo que hoy se les antoja a ciertos estudiosos el realismo ingenuo de las generaciones precedentes de historiadores. Algunos de ellos eran perfectamente conscientes del activo papel de los historiadores en la construcción de las categorías sociales. Fue Frederick William Maitland, por ejemplo, quien observó hacia 1880 que «si un examinador preguntara quién introdujo el sistema feudal en Inglaterra, una estupenda respuesta, si se explicase debidamente, sería que fue Henry Spelman» (un estudioso del siglo XVII interesado en la historia del derecho medieval).²⁹

28. Thomas Kaufmann, *Court, Cloister and City: The Art and Culture of Central Europe, 1450-1800*, 1995, especialmente las págs. 57-73, 89-92.

29. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, 1888, publicado póstumamente, Cambridge, 1908, pág. 142.

Por su parte, el historiador francés Lucien Febvre escribió que «nuestros padres fabricaron su Renacimiento», al igual que «cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico» (*chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique*).³⁰ De manera análoga, los historiadores vienen utilizando la expresión «el mito del Renacimiento» para certificar su conciencia de que el término no es tanto una descripción objetiva cuanto la proyección de valores sobre el pasado.

Otros estudiosos fueron bien conscientes de la relación entre historia y mito. *Thucydides Mythistoricus* (1970), de Francis Cornford, un análisis del «mito» en la historia escrita por Tucídides y las analogías entre su obra y la tragedia griega, apareció casi setenta años antes de la *Metahistoria* de Hayden White (1973; véanse las págs. 103-104) y de otros trabajos sobre lo que a veces se da en llamar «mitohistoria».

Por lo demás, las naciones no siempre se han considerado inmutables. La primera oración de la célebre *España en su historia* (1948) de Américo Castro reza: «Un país no es una entidad fija». Como enseguida explica el autor, «España, como cualquier otro pueblo, ha sido un "sujeto" problemático que tuvo que ir creándose y manteniéndose mientras vivía». El libro *La invención de América* del historiador mexicano Edmundo O'Gorman se publicó en 1958. Por aquel entonces, su argumento de que el descubrimiento fue menos importante que la idea de un cuarto continente sonaba extraño, si bien hoy casi nos parece un lugar común.

No obstante, en la actualidad la idea de construcción se lleva bastante más lejos. En su estudio sobre la identidad en África, *Logique métisse; Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (1990), el antropólogo francés Jean-Loup Amselle aduce que los fulani o los bambara no deberían verse como tribus ni siquiera como grupos étnicos, sino como partes de un «sistema de transformaciones». Su tesis es que no existen fronteras culturales rígidas entre estos grupos, en tanto que los individuos poseen identidades fluidas o múltiples, distinguiéndose de diferentes «otros» según las circunstancias. La identidad no cesa de reconstruirse o negociarse.

La reacción constructivista contra una visión simplista de las culturas o los grupos sociales como homogéneos y claramente separados del mundo exterior es saludable. Podría resultar útil aplicar la crítica de

30. L. Febvre, *Life in Renaissance France, 1925* (trad. ingl. Cambridge, MA, 1977).

«esencialismo» formulada por Amselle y otros no sólo a culturas como los fulani o a clases como la burguesía, sino también a movimientos o períodos como el Renacimiento o la Reforma, el Romanticismo o el Impresionismo. En todo caso, la idea de construcción cultural suscita problemas que todavía distan de estar resueltos; especialmente tres problemas: ¿quién lleva a cabo la construcción?, ¿con qué constricciones?, ¿a partir de qué?

«¿Quién inventó Irlanda?», preguntaba Declan Kiberd al comienzo de su libro *Inventing Ireland* (1996), advirtiendo que los irlandeses exiliados en el extranjero hicieron una desproporcionada contribución a la idea de una nación irlandesa y que los ingleses también «contribuyeron» en la tarea de construcción. En el caso de «Oriente», el papel de Occidente en su construcción como un opuesto se ha tornado evidente, pero permanece abierto el problema de la importancia relativa de diferentes tipos de occidentales: el viajero, el estudioso, el misionero, el burócrata, etc. Otro tanto sucede con la cuestión de la importancia relativa de la invención individual y colectiva, y de los modos de proceder de la creatividad colectiva, por ejemplo por recepción creativa.

Un segundo problema atañe a las posibles constricciones culturales o sociales en el proceso de construcción. Desde luego no se trata de que todo sea imaginable en cualquier momento, de que, pongamos por caso, un grupo de hispanoamericanos fuesen libres de inventar cualquier clase de Argentina que deseasen tras su independencia de España. La idea de construcción cultural se desarrolló como parte de una reacción saludable en contra del determinismo económico y social, mas es necesario evitar una reacción desmedida. Los historiadores precisan explorar los límites de la plasticidad cultural, límites establecidos por factores a veces económicos, a veces políticos y otras veces por las tradiciones culturales, aun cuando sean susceptibles de modificación hasta cierto punto.

Un tercer problema concierne a los materiales de la construcción cultural. Sin duda resultaría un error concebirla como un proceso de creación *ex nihilo*. De hecho, Eric Hobsbawm reparaba ya en «el uso de materiales antiguos» en su introducción a *La invención de la tradición*. Avanzando en esta dirección, y adoptando un término de los cosmólogos, me gustaría sugerir que lo que tradicionalmente se describía como la transmisión de una tradición (o, en términos de Bourdieu, «reproducción cultural») es más bien un proceso de «continua creación». Al margen de lo que crean estar haciendo los supuestos transmisores, el proceso de pasar una cultura a una nueva generación es necesariamente

un proceso de reconstrucción, de lo que Lévi-Strauss llamaba *bricolage* y Certeau «reutilización» (véase la pág. 101).

El proceso está guiado en parte por la necesidad de adaptar viejas ideas a nuevas circunstancias, en parte por las tensiones entre formas tradicionales y nuevos mensajes, en parte por lo que se ha dado en llamar «el conflicto interno de la tradición», el conflicto entre la tentativa de hallar soluciones universales para los problemas humanos y las necesidades o la lógica de la situación. En el caso de los movimientos religiosos o políticos, las inevitables diferencias entre fundadores y seguidores conducen a polaridades culturales. El mensaje del fundador es con frecuencia ambiguo. De hecho, algunos dirían que los fundadores triunfan precisamente porque significan muchas cosas para mucha gente. Cuando los seguidores tratan de interpretar el mensaje del fundador, las contradicciones latentes devienen manifiestas.³¹

La investigación de este proceso con mayor profundidad constituye una tarea para el futuro. El problema del futuro de la historia cultural se abordará en el siguiente capítulo.

31. Benjamin Schwartz, «Some Polarities in Confucian Thought», en David Nivison y Arthur Wright (comps.), *Confucianism in Action*, Chicago, 1959, págs. 50-62; J. C. Heesterman, «India and the Inner Conflict of Tradition», 1973; reimpr. en *The Inner Conflict of Traditions*, Chicago, 1987, págs. 10-25.

Capítulo 6

¿Más allá del giro cultural?

La expresión «NHC» parecía una buena idea cuando se acuñó a finales de la década de 1980, como sucediera en Estados Unidos con la «Nueva Historia» en la de 1910. Por desgracia, la novedad es un activo cultural que se devalúa con rapidez. Esta «nueva» historia cultural tiene más de veinte años. De hecho, una inspección de la lista cronológica de publicaciones incluida al final de este libro sugiere que tiene ya más de treinta años, pues el auténtico avance acaeció a comienzos de la década de 1970, una década antes de la invención del eslogan. Esa misma lista sugiere que, mientras que la producción de obras innovadoras siguió siendo elevada en la década de 1980 (obsérvese, por ejemplo, la gama y la calidad de los libros publicados en 1988), declinó progresivamente en el decenio siguiente. El arranque del siglo XXI parece ser un momento de reconocimiento, balance y consolidación, y aquí es donde encajaría el presente trabajo. Hemos de decir, sin embargo, que esta suerte de inventario sucede por lo general a la fase más creativa de un movimiento cultural.

Añádase a esto el hecho de que la NHC ha sido objeto de serias críticas y se vuelve imposible eludir la pregunta de si ha llegado la hora de una fase todavía más nueva o si esta fase ya ha comenzado. También podríamos preguntar si lo que vendrá a continuación será un movimiento aún más radical o si, por el contrario, asistiremos a una aproximación a modalidades más tradicionales de historia.

Como de costumbre, conviene hacer las distinciones pertinentes. Tenemos que distinguir lo que queremos que ocurra de lo que espera-

mos que suceda y, asimismo, hemos de diferenciar las tendencias a corto y a largo plazo. Por lo que atañe a la predicción, es difícil hacer algo más que extrapolar las tendencias a largo plazo, aun cuando nos conste por experiencia que el futuro será algo más que una mera continuación de tales tendencias. Debemos tener en cuenta posibles reacciones en contra de dichas tendencias, tentativas de regresar al pasado, aunque sabemos que un simple retorno al pasado resulta imposible.

Probablemente lo más útil que podamos hacer en este punto sea analizar escenarios alternativos. Una posibilidad sería el «retorno de Burckhardt», si empleamos el nombre de Burckhardt como una especie de taquígrafa, un símbolo del renacimiento de la historia cultural tradicional. Una segunda posibilidad es la continua expansión de la nueva historia cultural por nuevos territorios. Una tercera posibilidad es una reacción contra la reducción constructivista de la sociedad a la cultura, lo que cabría denominar «la venganza de la historia social».

EL RETORNO DE BURCKHARDT

En cierto sentido no cabe hablar del retorno de Burckhardt porque, para empezar, éste nunca llegó a marcharse. Es decir, que la historia de la alta cultura, por ejemplo la del Renacimiento o la Ilustración, nunca se abandonó en la época del entusiasmo por la cultura popular allá por las décadas de 1970 y 1980, por más que se resintiera en la competencia por los recursos académicos.

Anthony Grafton constituye un célebre ejemplo de historiador cultural cuya producción académica se ha centrado en la historia de la tradición clásica del Renacimiento en adelante, aunque también ha contribuido a la historia de la lectura y ha elaborado una historia de la nota a pie de página y de su relación con las técnicas y la ideología de la profesión histórica en *The Footnote* (1997).

Una de las obras más célebres de historia cultural publicadas en inglés durante este período fue *Fin de siglo* de Carl Schorske (1979), un estudio sobre escritores como Arthur Schnitzler y Hugo von Hoffmannsthal, sobre artistas como Gustav Klimt y Oskar Kokoschka, sobre Sigmund Freud y Arnold Schönberg. Schorske presentaba su obra como un estudio de la modernidad, definido por contraposición al historicismo decimonónico. Su historia de lo que denomina una «cultura ahistórica» ofrece una interpretación esencialmente política de este movimien-

to, vinculándolo con los «estremecimientos de la desintegración social y política» y con el declive del liberalismo en cuanto compromiso con la racionalidad, el realismo y el progreso. Éstos eran los valores contra los que se rebelaron sus protagonistas, cada uno a su manera: Freud resaltando las fuerzas irracionales de la psique, Klimt rompiendo con el realismo y ofendiendo deliberadamente la moralidad burguesa, etc.

Un posible futuro para la historia cultural, al menos en un futuro próximo, pasa por la reactivación del énfasis en la historia de la alta cultura. Después de todo, es conspicua la ausencia de la alta cultura en los «Estudios culturales», tal como se estudian y enseñan actualmente en muchos lugares. Si se diese este renacimiento o retorno, es poco probable que se agostase la historia de la cultura popular, por más que el concepto de «cultura popular» se haya puesto en entredicho. Probablemente coexistirían las dos clases de historia cultural, amén del creciente interés en las interacciones entre ambas. De hecho, la alta cultura podría reformularse o incluso descentrarse, por ejemplo acentuando la recepción de la Ilustración por parte de diferentes grupos sociales o la domesticación del Renacimiento en el sentido de su impacto en la vida cotidiana, en el diseño de sillas y platos al igual que pinturas y palacios, en la historia de las mentalidades lo mismo que en la historia de la filosofía. De hecho, este cambio de acento ya se está obrando.¹

Ciertos ejemplos destacados de la NHC, como *El queso y los gusanos* de Ginzburg (1976), se podrían releer desde esta perspectiva. Este vívido retrato de un individuo y su cosmos ha atraído a mucha gente sin un interés particular en la Italia del siglo XVI. No obstante, también puede leerse como una contribución a la historia de un movimiento cultural de primera línea, la Contrarreforma, desde el ángulo de su recepción y su interacción con la cultura popular tradicional. En suma, como acontece tan a menudo en la historia cultural, una tentativa de retorno al pasado producirá algo nuevo. En la misma dirección apuntan algunos intentos recientes de resucitar, pero también de redefinir, la idea de tradición.

1. Peter Burke, «Anthropology of the Renaissance», *Journal of the Institute for Romance Studies*, n° 1, 1992, págs. 207-215; *The European Renaissance: Centre and Peripheries*, Oxford, 1998, especialmente el cap. 5 (trad. cast.: *El Renacimiento europeo: centros y periferias*, Barcelona, Crítica, 2000).

POLÍTICA, VIOLENCIA Y EMOCIONES

Un segundo escenario predice la extensión de la nueva historia cultural para abarcar ámbitos previamente ignorados, como la política, la violencia y las emociones.

La historia cultural de la política

Política y cultura mantienen más de un vínculo. Un repertorio de posibles conexiones lo exploró Schorske en *Fin de siglo*. Otro enfoque podría describirse como una política de la cultura, que abarca desde la publicidad dada a las actividades de coleccionismo de los gobernantes como signos de su magnificencia y buen gusto hasta las razones nacionales o nacionalistas para la fundación de galerías, museos y teatros en el siglo XIX.

El interés por lo que a veces se denomina «gestión cultural» se pone de manifiesto sobre todo en los siglos XIX y XX. En Brasil, por ejemplo, fue el régimen del presidente Vargas, especialmente entre 1930 y 1945, el que se ocupó particularmente de la cultura nacional, aunque, como sugiere un estudio reciente, fue también una época de «guerras culturales» en el sentido de competición entre ministerios, por ejemplo, o entre estilos arquitectónicos en nombre de la representación de la identidad de la nación.²

No obstante, lo que más atención merece aquí es la cultura de la política. Sería engañoso sugerir que los historiadores culturales siempre han ignorado la política o que los historiadores políticos han olvidado por completo la cultura. Había un espacio para la política en la historia cultural tradicional, incluidos los trabajos de Burckhardt sobre el Estado renacentista como una obra de arte, de Marc Bloch sobre los poderes curativos atribuidos a los gobernantes de Francia e Inglaterra, y de muchos investigadores sobre el simbolismo de la monarquía: trajes de gala, coronaciones, funerales o entradas formales en las ciudades.

En los estudios políticos, figuras destacadas como Murray Edelman, autor de *Politics as Symbolic Action* (1971), obraron su «giro cultural»

2. Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930-1945*, Durham, NC, 2001.

hace una generación, examinando los rituales o pseudorrituales políticos y otros aspectos simbólicos del comportamiento político en el presente y en el pasado. La explicación cultural ofrecida por F. S. L. Lyons de la turbulenta historia política de Irlanda ya la comentamos en un capítulo anterior (véase la pág. 50).

En cualquier caso, la utilización de nuevos tecnicismos suele ser un síntoma de un cambio de intereses o enfoques. El concepto de «cultura política» es una expresión de la necesidad de conectar ambos territorios, centrándose en las actitudes o presupuestos políticos de diferentes grupos de personas y en las formas de inculcar dichas actitudes. Empleada por los politólogos en la década de 1960, parece que la expresión habría penetrado en el discurso de los historiadores a finales de la década de 1980, a juzgar por los títulos de libros como *The Political Culture of the Old Regime*, de Keith Baker (1987), en referencia tanto a un país entero como a un grupo, como el de las mujeres.

El trabajo sobre la Revolución francesa de Lynn Hunt, una figura destacada de la NHC, se ocupaba sustancialmente de la cultura política. *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (1984) se centraba en los cambios en «las reglas del comportamiento político» y más en concreto de las nuevas «prácticas simbólicas», estudiadas a la manera de Foucault. Estas prácticas abarcaban desde la coreografía de los festivales públicos hasta el hecho de lucir una escarapela tricolor o la gorra roja de la libertad o de tratar a todo el mundo de «tú» o de «ciudadano/a» para simbolizar igualdad y fraternidad y para contribuir con pequeños gestos a la realización de dichos ideales. Un libro que comenzaba como una historia social de la política, según confiesa el autor, se transformó en historia cultural, aunque la cuidadosa distinción entre, por ejemplo, los modos de participación masculina y femenina en esta nueva cultura política delata al historiador social.

Otro ejemplo reciente del entrelazamiento de historia cultural e historia política lo hallamos en la obra colectiva del Grupo de Estudios Subalternos, radicado en la India y dirigido por Ranajit Guha. El proyecto del grupo, que ha generado un extenso debate, ha consistido nada menos que en reescribir la historia india, especialmente la historia del movimiento por la independencia de la India antes de 1947. El objetivo era poner los diferentes grupos dominados (las «clases subalternas», como solía llamarlas Gramsci) en el lugar que les corresponde, junto a las élites cuyas actividades llenaban las anteriores historias de la independencia. A este respecto ha servido de inspiración la obra de Edward

Thompson, cuyo padre trabajaba en la India y simpatizaba con el movimiento independentista.³

Las obras publicadas por el Grupo de Estudios Subalternos también se han distinguido por su preocupación por la cultura política, especialmente por la cultura que conforma «la condición subalterna». Como fuentes de «la mentalidad subalterna», han empleado tanto obras literarias como documentos oficiales. También aquí Edward Thompson ha servido de modelo, aunque, a diferencia de Thompson, el grupo ha mostrado en todo momento un enorme interés por la teoría cultural, incluidas las obras de Lévi-Strauss, Foucault y Derrida.

Como ejemplo concreto del enfoque del grupo, puede servirnos el trabajo de Shahid Amin sobre la imagen de Gandhi en la «conciencia campesina», que destaca el modo en que configuraron esta imagen «los patrones preexistentes de la creencia popular» (vemos, una vez más, el interés por los esquemas). Circulaban historias que describían los poderes ocultos de Gandhi, mientras que el culto al líder era una versión secular de la devoción (*bhakti*) a Krishna y a otros dioses. Este trabajo ilumina algunas de las cuestiones acerca de la transmisión de la tradición suscitadas en el capítulo 5. Por un lado, podemos decir que se estaban secularizando las tradiciones religiosas. Por otro, está claro que las actitudes y prácticas políticas se veían sumamente influidas por las creencias religiosas. La mejor descripción del proceso analizado por Amin sería como «hibridación cultural» más que «modernización de la tradición».⁴

Ayudado por el despertar del interés internacional en los estudios poscoloniales, el movimiento ha atraído una atención creciente fuera de la India. Se ha fundado un grupo latinoamericano de Estudios Subalternos, mientras que en un artículo escrito en 1996 se examina la influencia del «enfoque subalterno» en las historias de Irlanda.⁵ La recepción de las obras del grupo de Estudios Subalternos constituye un buen ejemplo de la globalización de la producción histórica en nuestros días, amén de ilustrar los vínculos entre cultura y política en el presente en

3. Buenos ejemplos del trabajo del grupo aparecen recopilados en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, 1988. Sobre el debate, véase Vinayak Chaturvedi (comp.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, 2000.

4. Shahid Amin, «Gandhi as Mahatma», en Guha y Spivak, *Studies*, págs. 288-348.

5. Sobre Latinoamérica, véase John Beverley, *Subalternity and Representation*, Durham, NC, 1999; véase David Lloyd, «Irish New Histories and the "Subalternity Effect"», *Subaltern Studies*, n.º 9, 1996, págs. 261-277.

no menor medida que en el pasado. Ilustra asimismo cómo se ponen a prueba las ideas al intentar emplearlas fuera del contexto para el que se desarrollaron en un principio.

A pesar de estos trabajos sobre cultura política, diversos temas relevantes permanecen a la espera de sus historiadores culturales. La explotación de los vínculos entre política y medios de comunicación no ha hecho más que empezar, con trabajos sobre aspectos de la «cultura de las noticias» tales como el papel de los libros de noticias en la guerra civil inglesa o la política del chismorrejo judicial.⁶ Las oportunidades resultan particularmente evidentes en lo que atañe a los siglos XIX y XX, pues la NHC ha estado dominada por especialistas en la Edad Media y los inicios de la modernidad. No tengo constancia de que nadie haya intentado escribir hasta la fecha la antropología histórica de los parlamentos o del cuerpo diplomático moderno y sus rituales, aunque se han realizado estudios sobre los festivales en la era del nacionalismo.⁷

La historia cultural de la violencia

Si no hay una antropología histórica del ejército moderno, contamos al menos con una investigación sobre la Primera Guerra Mundial desde la perspectiva de la historia del cuerpo. El historiador militar John Keegan, célebre por su historia social de las batallas, sostiene hoy que la guerra es un fenómeno cultural. Un reciente volumen de ensayos sobre un tema tradicional de la historia política y militar, la guerra de los Treinta Años, la aborda desde la perspectiva de la vida cotidiana de la gente corriente.⁸ La Primera Guerra Mundial en particular se ha analizado desde el punto de vista cultural, centrándose por ejemplo en cómo

6. Joad Raymond, *The Invention of the Newspaper: English Newsbooks 1641-1649*, Oxford, 1996; Alastair Bellany, *The Politics of Court Scandal in Early Modern England: News Culture and the Overbury Affair, 1603-1660*, Cambridge, 2002.

7. Olivier Ihl, *La fête républicaine*, París, 1996; Matthew Truesdell, *Spectacular Politics: Louis Napoléon and the fête impériale, 1849-70*, Nueva York, 1997; Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, París, 1990, especialmente la 2ª parte nos ofrece una historia cultural de la diplomacia hacia el año 1700.

8. John Keegan, *A History of Warfare*, 1993, págs. 3-12 (trad. cast.: *Historia de la guerra*, Barcelona, Planeta, 1995); Joanna Bourke, *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War*, 1996; Benigna von Krusenstjern y Hans Medick (comps.), *Zwischen Alltag und Katastrophe: Der Dreissigjährige Krieg aus der Nähe*, Göttingen, 1999.

la amenaza de guerra conformó a la generación de 1914 o en los efectos culturales de la guerra, incluida la relación entre guerra y modernidad.⁹

Los historiadores de los castillos se están volviendo hacia la cultura, rechazando el determinismo militar (o sea, la explicación de la construcción de castillos en términos puramente defensivos) y subrayando en cambio la importancia del alarde de riqueza, poder y hospitalidad, es decir, el castillo como teatro. Hasta la historia naval comienza a abordarse desde esta perspectiva, por ejemplo en un estudio reciente sobre el mar del Norte como un «teatro marítimo» para espectáculos navales montados por Gran Bretaña y Alemania hacia 1900, la vertiente cultural de su carrera armamentista.¹⁰

Es muy fácil ver por qué el tema de la violencia atrae actualmente a los historiadores culturales como nunca lo había hecho. La sugerencia de que la violencia cuenta con una historia cultural puede sonar sorprendente, pues con frecuencia se concibe como la erupción de un volcán, la expresión de impulsos humanos que nada tienen que ver con la cultura. El argumento de que la violencia es una suerte de drama puede antojarse incluso escandalosa, pues lo que se derrama es sangre real.

No obstante, la intención de la analogía dramática no es negar el derramamiento de sangre. El antropólogo holandés Anton Blok puso el dedo en la llaga cuando se percató de la importancia de leer los mensajes enviados por los violentos, los elementos simbólicos de su acción (aun cuando los propios agentes pueden no ser conscientes del simbolismo). La intención del enfoque cultural estriba en desvelar el significado de la violencia aparentemente «sin sentido», las reglas que rigen su empleo. Como ha observado Keith Baker: «La acción de un alborotador al coger una piedra no puede comprenderse al margen del campo simbólico que la dota de significado en mayor medida que la acción de un sacerdote al coger un cáliz». Así, historiadores inspirados en la obra de los antropólogos Mary Douglas y Victor Turner han estudiado un

9. Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, MA, 1979; Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, 1989; Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, 1998.

10. Charles Coulson, «Cultural Realities and Reappraisals in English Castle Studies», *Journal of Medieval History*, n.º 22, 1996, págs. 171-207; sobre espectáculos navales, véase la tesis doctoral de Jan Rüger, Cambridge, 2002.

linchamiento en el sur de Estados Unidos en el siglo XIX como «un escenario moral» y los disturbios de Nápoles de 1647 como un «drama social».¹¹

La violencia de las masas en las guerras religiosas francesas de finales del siglo XVI ha merecido una atención particular por parte de los historiadores. Como en otros terrenos, la pionera fue aquí Natalie Davis. Lo que la animó a ver bajo un nuevo prisma el siglo XVI fue la reflexión sobre el Holocausto y la violencia política de la década de 1960. Varios historiadores franceses, entre los que despunta Denis Crouzet, han seguido un enfoque similar.¹²

Estos historiadores difieren entre sí en muchos puntos, pero también tienen mucho en común, sobre todo Davis y Crouzet. Advierten el importante papel de jóvenes e incluso niños en los actos de violencia, tanto si ello se explica en términos de violencia festiva como de la asociación tradicional de los niños con la inocencia. Reconstruyen el repertorio cultural de acciones accesibles a los participantes, un repertorio tomado en parte de la liturgia, en parte de los rituales jurídicos y en parte de los autos sacramentales de la época. Analizan los aspectos lúdicos o carnavalescos de los disturbios, inspirándose en las ideas de Mijail Bajtin sobre la violencia festiva.

También consideran el significado religioso de los acontecimientos. Crouzet compara a los alborotadores con las personas «poseídas» por dioses o espíritus en el transcurso de los rituales religiosos. Davis sugiere que deberíamos interpretar los disturbios como rituales de purificación, como intentos de librar de contaminación a la comunidad. Recurriendo al análisis de la actuación en el capítulo 5, podríamos decir que los alborotadores escenificaban la metáfora de la purificación. También

11. Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Chicago, 1990, pág. 13; Bertram Wyatt Brown, *Southern Honour*, Nueva York, 1982; Peter Burke, «The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello», 1983; reimpr. en *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, págs. 191-206; y, más en general, Anton Blok, «The Meaning of "Senseless" Violence», en *Honour and Violence*, Cambridge, 2001, págs. 103-114.

12. Natalie Z. Davis, «The Rites of Violence», 1973; reimpr. en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, págs. 152-188 (trad. cast.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993); véase Maria Lúcia Pallares-Burke, *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005); Janine Garrison-Estébe, *Tocsin pour un massacre*, Paris, 1968; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival: A People's Uprising at Romans, 1579-1580*, 1979 (trad. ingl. 1980); Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, Paris, 1990.

podemos sugerir que sus acciones contribuían a la construcción de su comunidad dramatizando la exclusión de los forasteros.¹³

Parece razonable esperar futuros trabajos sobre la limpieza étnica y sobre lo que cabría denominar la «historia cultural del terrorismo».¹⁴

La historia cultural de las emociones

La violencia analizada en el epígrafe anterior era la expresión de intensas emociones. ¿Tienen historia las emociones? Nietzsche pensaba que sí. En *Die fröhliche Wissenschaft* (1882)* se quejaba de que «hasta ahora, todo cuanto ha dado color a la existencia carece aún de historia [...] ¿dónde hallar una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad o de la crueldad?».

Algunos de los historiadores comentados en capítulos precedentes habrían estado de acuerdo, empezando por Jacob Burckhardt, cuyas referencias a la envidia, la ira y el amor en la Italia renacentista pasó por alto Nietzsche, pese a su relación personal con el autor.¹⁵ En *El otoño de la Edad Media*, Johan Huizinga comentaba lo que denominaba «el alma apasionada y violenta de la época», la oscilación emocional y la falta de autocontrol características de los individuos de aquel período. Veinte años después, Norbert Eliás utilizaba el trabajo de Huizinga como base para su propia historia cultural de las emociones, más en concreto de los intentos de controlar las emociones como parte del «proceso de civilización» (véase la pág. 73).

A pesar de estos ejemplos, la mayoría de los historiadores no se han tomado en serio las emociones hasta fechas relativamente recientes. Una historia de las lágrimas, por ejemplo, habría resultado casi inconcebible antes de la década de 1980, al menos fuera de ciertos círculos franceses, pero hoy se ven las lágrimas como parte de la historia, más concretamen-

13. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996 (trad. cast.: *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001).

14. Unas semanas después de escribir estas líneas, apareció un número especial de *Annales: histoire, sciences sociales* (en 2002), sobre el tema de la *culture de la terreur*, centrado en la Revolución francesa.

* Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002. (N. del t.)

15. Peter Burke, «Is there a Cultural History of the Emotions?», en Helen Gouk y Helen Hills (comps.), *Representing Emotions*, 2003.

te de la historia de la «revolución afectiva» de finales del siglo XVIII, el contexto para los lectores llorones de Rousseau.¹⁶

En el mundo de habla inglesa, el interés por la historia de las emociones se asocia especialmente con Peter Gay, Theodore Zeldin y Peter y Carol Stearns. Zeldin pasó de la política de Napoleón III a lo que, siguiendo a los hermanos Goncourt, denomina la «historia íntima» de la ambición, el amor, la preocupación y otras emociones en la Francia del siglo XIX, en tanto que Peter Gay, tras una formación psicoanalítica, pasó de la historia intelectual de la Era de la Razón a la psicohistoria de los amores y odios de la burguesía decimonónica.¹⁷

En cuanto a Carol y Peter Stearns, han publicado conjuntamente un manifiesto en favor de la «emocionología» histórica, monografías sobre la ira y los celos, y una investigación más general sobre los cambios en el «estilo» emocional en Estados Unidos a comienzos del siglo XX (*American Cool* [1994]). Sostienen que tienen lugar tres clases de cambio: en el énfasis puesto en las emociones en general, en la importancia relativa de sentimientos específicos y en el control o «gestión» de las emociones.

En *The Navigation of Feeling* (2001), William Reddy ha propuesto recientemente un marco alternativo. Basándose en la antropología y en la psicología de las emociones, Reddy presenta una panoplia de conceptos interconectados. Al igual que Carol y Peter Stearns, subraya la «gestión» o, como él la llama, «navegación» emocional tanto a nivel individual como social. Ligada a esta noción se halla su idea de un «régimen emocional». No obstante, su enfoque ejemplifica asimismo el reciente «giro interpretativo» (véase la pág. 114). Reddy analiza el lenguaje de las emociones en términos de «enunciados realizativos». Una declaración de amor, por ejemplo, no es una mera expresión de sentimientos. Es una estrategia para estimular, intensificar o incluso transformar los sentimientos del amado.

Al margen de estas sugerencias, cuyas implicaciones habrá que calibrar, cabe sugerir que los historiadores de las emociones se enfrentan a un dilema fundamental. Han de decidir si son maximalistas o minimalistas, es decir, si creen en la esencial historicidad o ahistoricidad de las

16. Anne Vincent-Buffault, *The History of Tears*, 1986 (trad. ingl. 1991); Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, Paris, 2000; Lynn Hunt y Margaret Jacob, «The Affective Revolution in 1790s' Britain», *Eighteenth-Century Studies*, n.º 34, 2001, págs. 491-521.

17. Theodore Zeldin, *France 1848-1945*, 2 vols., Oxford, 1973-1977; Peter Gay, *The Bourgeois Experience*, 5 vols., Nueva York, 1984- (trad. cast.: *La experiencia burguesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992).

emociones. O bien determinadas emociones o el paquete íntegro de emociones de una cultura (la «cultura local de las emociones», como la denominan Stearns y Stearns) se hallan sujetas a cambios fundamentales a lo largo del tiempo, o bien permanecen esencialmente inmutables en diferentes períodos.

Los estudiosos que se decantan por el cuerno «minimalista» del dilema se ven constreñidos al estudio de las actitudes conscientes hacia las emociones. Producen una sólida historia intelectual, mas no se trata en realidad de la historia de las propias emociones. En el otro extremo, los estudiosos que escogen la opción «maximalista» son más innovadores. El precio que pagan es que sus conclusiones son mucho más difíciles de sostener. No es difícil sacar a la luz indicios de actitudes conscientes hacia la ira, el miedo o el amor a partir de los documentos conservados, pero las conclusiones relativas a cambios fundamentales a largo plazo son necesariamente mucho más especulativas.

En un célebre trabajo, el clasicista Eric Dodds, tomando prestada una expresión de su amigo el poeta W. H. Auden, describía el período clásico tardío como una «época de ansiedad». *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965)* es un libro repleto de ideas perspicaces, que se centra en la experiencia religiosa pero analiza asimismo los sueños y las actitudes hacia el cuerpo. No obstante, el título del libro suscita un problema que el autor hace poco por resolver. En lugar de hablar de diferentes clases de ansiedad, ¿habría que decir que la gente sufre más ansiedad en un período histórico que en otro? Incluso si éste fuera el caso, ¿cómo puede hallar el historiador evidencias al respecto?

La historia cultural de la percepción

El creciente interés en la historia de los sentidos discurre en paralelo al interés en las emociones. Existe una tradición de estudios sobre la vista (por ejemplo los libros de Smith *European Vision and the South Pacific* [1959] y de Baxandall *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento* [1972]), amén de los trabajos sobre la mirada inspirados en Foucault. Referencias ocasionales al sonido del pasado las encontramos en Johan Huizinga y en Gilberto Freyre, quien describía el frufrú de las faldas en

* Trad. cast.: *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, Cristiandad, 1975. (N. del t.)

las escaleras de la Casa Grande en el Brasil colonial. El propio Freyre describía el olor de los dormitorios decimonónicos brasileños como una mezcla de pies, humedad, orina y semen. Sin embargo, hoy en día encontramos ambiciosos intentos de escribir con cierto detalle sobre todos los sentidos.

En *Rembrandt's Eyes* (1999),* por ejemplo, Simon Schama, con la audacia que le caracteriza, trata de presentar la ciudad de Amsterdam en el siglo XVII tal como ésta se ofrecía a los cinco sentidos. Evoca los olores de la ciudad, especialmente a sal, a madera podrida y a estiércol, y en ciertos lugares a hierbas y a especias. Describe los sonidos de la ciudad, el sonido de muchos relojes, «el choque del agua del canal contra los puentes», el serrar de la madera y, en lo que llama «la zona de los sonidos metálicos», donde se fabricaban las armas, el sonido del martillo sobre el metal. Tal vez se pregunten los lectores por las fuentes de tan evocadora descripción, así que merece la pena reparar en el valor que tienen al respecto las conferencias ilustradas sobre viajes, pues los viajeros son hipersensibles a las sensaciones a las que no están acostumbrados.

El olor y el sonido son los ámbitos sobre los que más se ha escrito en los últimos años, sobre todo el historiador francés Alain Corbin. En *Le miasme et la jonquille* (1982),** un estudio de lo que el autor denomina «la imaginación social francesa», destaca los modos de percepción, las sensibilidades, el simbolismo de los olores y las prácticas higiénicas. En una adaptación creativa de una idea de Norbert Elias, Corbin conecta estas prácticas con un descenso del «umbral» de tolerancia para con los malos olores a comienzos del siglo XIX, una época de repulsión burguesa hacia lo que se percibía como el «hedor de los pobres». Como dice otro investigador, «el olor es cultural» en el sentido de que «los olores están investidos de valores culturales», del mismo modo que el olor es histórico porque sus asociaciones cambian con el paso del tiempo.

Después de Corbin y de novelas como *Perfume* de Patrick Süskind (1985),*** ambientada en la Francia del siglo XVIII y que cuenta la historia de un hombre obsesionado con el olor, el tema está atrayendo a más historiadores. Hasta el momento se han centrado en el abismo entre la «cultura del olor» del siglo XX, más o menos desodorizada, y la de épo-

* Trad. cast.: *Los ojos de Rembrandt*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002. (N. del t.)

** Trad. cast.: *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. (N. del t.)

*** Trad. cast.: *El perfume*, Barcelona, Seix Barral, 2002. (N. del t.)

cas precedentes. A medida que progresen las investigaciones, es de esperar que emerjan otras distinciones fundamentales.¹⁸

Del olor, Corbin pasó a la historia del sonido en *Les cloches de la terre* (1994), que se ocupa de lo que él llama la historia del «paisaje sonoro» (*le paysage sonore*) y «la cultura sensible» (*culture sensible*). Parece apropiado que un historiador francés inaugurara este terreno, pues Lucien Febvre sugirió en la década de 1940 que el siglo XVI fue la época del oído. El debate sobre la primacía de distintos sentidos en diferentes períodos se antoja hoy más bien estéril, pero Corbin muestra que la historia del sonido se puede escribir de otra manera. Por ejemplo, él sostiene que en el pasado las campanas se oían de un modo diferente, pues se asociaban con la piedad o con la mentalidad pueblerina: en francés, *l'esprit de clocher*. A medida que se debilitaban estas asociaciones, se elevaba el umbral de tolerancia y la gente comenzaba a expresar objeciones a la invasión de sus oídos por el sonido de las campanas. Como en el caso del olor, Corbin se anticipaba algo a su tiempo, si bien hoy disponemos de un repertorio significativo de investigaciones históricas sobre el sonido.¹⁹

La mayoría de las historias del sonido se centran en lo que llaman «ruido», pero la historia de la música también puede abordarse desde este ángulo como una modalidad de la historia de la percepción. En *Listening in Paris* (1995), James Johnson nos ofrece una historia cultural de la percepción de la música en los siglos XVIII y XIX, basándose, por paradójico que pueda parecer, en la evidencia de las imágenes al igual que en los textos y defendiendo la aparición de «un nuevo modo de escuchar» al final del Antiguo Régimen. La revolución en la escucha, según Johnson, consistía en primer lugar en atender a la música en lugar de cuchichear o mirar a otros miembros del público, en segundo lugar en una creciente implicación emocional con el sonido más que con las palabras;

18. Hans J. Rindisbacher, *The Smell of Books: A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature*, Ann Arbor, 1992; Constance Classen, David Howes y Anthony Synnott, *Aroma: the Cultural History of Smell*, 1994; Mark Jenner, «Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture», en Peter Burke, Brian Harrison y Paul Slack (comps.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas*, Oxford, 2000, págs. 127-144; Robert Jütte, *A History of the Senses*, Cambridge, 2004.

19. Peter Bailey, «Breaking the Sound Barrier: A Historian Listens to Noise», *Body and Society*, n.º 2, 1996, págs. 49-66; Bruce R. Smith, *The Acoustic World of Early Modern England*, Chicago, 1999; Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire*, Paris, 2000; Emily Cockayne, «Sound in Early Modern England», tesis doctoral, Cambridge, 2000.

en este punto, el libro ejemplifica el giro hacia la historia de la recepción antes comentado (véanse las págs. 82 y 101). Como los lectores de la época, especialmente los lectores de Rousseau, el público parisino de finales del siglo XVIII se deshacía en un mar de lágrimas en la ópera o en la sala de conciertos. La moraleja de este ejemplo es la importancia de escribir una historia general de los sentidos más que una historia dividida en vista, oído, olfato, etc.

LA VENGANZA DE LA HISTORIA SOCIAL

Un escenario alternativo a la expansión de la NHC es el de una reacción en contra de ésta, una sensación cada vez más intensa de que su imperio se ha desbordado, de que se ha cedido a la «cultura» demasiado territorio político o social. La idea del paso «de la historia social de la cultura a la historia cultural de la sociedad» (véase la pág. 97) no es del agrado de todos. La idea de construcción cultural se interpreta en ocasiones como un ejemplo de «epistemología subjetivista», un abandono de la verificación, una creencia de que «todo vale».²⁰

La reacción en contra de la NHC, o al menos en contra de algunos de sus aspectos o de los alegatos en su favor, podría explicarse en función de los movimientos pendulares tan frecuentes en historia, o bien por la necesidad que siente una nueva generación de investigadores de definirse en contraposición a un viejo grupo para granjearse una posición ventajosa.

Sea como fuere, es de justicia admitir que la reacción es también fruto de las debilidades en el programa de la NHC, problemas que el tiempo ha ido desvelando con la ayuda de ciertos críticos. Además de los límites del constructivismo, comentados en el capítulo anterior, tres problemas revisten una especial gravedad: la definición de cultura, los métodos que han de seguirse en la NHC y el peligro de fragmentación.

Demasiado excluyente antaño, la definición de cultura ha devenido excesivamente inclusiva (véase la pág. 44). Hoy resulta especialmente problemática la relación entre historia social y cultural. La expresión «historia sociocultural» se ha vuelto moneda corriente. En Gran Breta-

20. Stephen Haber, «Anything Goes: Mexico's "New" Cultural History», *Hispanic American Historical Review*, n.º 79, 1999, págs. 309-330. Otros artículos del mismo número prosiguen el debate.

ña, la Sociedad de Historia Social ha redefinido recientemente sus intereses para incluir la cultura. Tanto si describimos la situación diciendo que la historia social está engullendo la historia cultural como a la inversa, estamos asistiendo a la emergencia de un género híbrido. Este género puede cultivarse de diferentes maneras, de suerte que ciertos historiadores acentúan más la vertiente cultural y otros la social. Los historiadores de la lectura, por ejemplo, pueden centrarse en textos específicos, sin olvidar la variedad de sus lectores, o atender a diferentes grupos de lectores, sin excluir el contenido de lo leído.

En la actualidad, los términos «social» y «cultural» parecen emplearse casi indistintamente para describir la historia de los sueños, del lenguaje, del humor, de la memoria o del tiempo. Las distinciones podrían resultar útiles. Yo me inclinaría por reservar el término «cultural» para la historia de fenómenos que parecen «naturales», como los sueños, la memoria o el tiempo. Por otro lado, dado que el lenguaje y el humor son obviamente artefactos culturales, parece más apropiado emplear el término «social» para referirnos a una aproximación particular a su historia.

Comoquiera que usemos ambos términos, la relación entre «cultura» y «sociedad» sigue siendo problemática. Hace una generación, en su ensayo «Thick Description» (véase la pág. 54), uno de los principales instigadores del giro cultural, Clifford Geertz, ya se había percatado del peligro de que el análisis cultural «pierda el contacto con las duras superficies de la vida» tales como las estructuras económicas y políticas. Sin duda su predicción era atinada y es de esperar que, en lo que podríamos llamar una «era pos-posmoderna», se restablezcan los contactos.

Por valioso que pueda resultar el proyecto constructivista para la «historia cultural de la sociedad», no es un sustituto de la historia social de la cultura, incluida la propia historia del constructivismo. Tal vez sea hora de superar el giro cultural. Como han sugerido Victoria Bonnell y Lynn Hunt, no se trata de echar por la borda la idea de lo social sino de redefinirla.²¹ Los historiadores de la lectura, por ejemplo, necesitan estudiar las «comunidades de interpretación», los historiadores de la religión, las «comunidades de creencia», los historiadores de la práctica, las «comunidades de práctica», los historiadores del lenguaje, las «comu-

21. Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (comps.), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, 1999, págs. 1-32.

nidades de habla», y así sucesivamente. De hecho, las investigaciones sobre la recepción de textos e imágenes comentadas con anterioridad (véanse las págs. 82 y 101) suelen plantear la gran pregunta social: «¿Quién?». En otros términos, ¿qué clase de personas miraban estos objetos en un lugar y en un momento determinados?

Las controversias en torno a la definición están ligadas a las controversias acerca del método. Al igual que la *nouvelle histoire* francesa de la década de 1970, la NHC extendía el territorio del historiador hallando nuevos objetos de estudio como el olor y el ruido, la lectura y el coleccionismo, los espacios y los cuerpos. A tales efectos no bastaban las fuentes tradicionales y se recurría a nuevas clases de fuentes, desde la ficción hasta las imágenes. No obstante, las nuevas fuentes requieren nuevas formas de crítica de las fuentes y, por poner un ejemplo, las reglas para interpretar los cuadros como evidencia histórica siguen sin estar claras.²²

Por otra parte, la idea de que la cultura es un texto legible por los antropólogos o los historiadores resulta atractiva, pero también sumamente problemática. En todo caso, merece la pena reparar en que los historiadores y los antropólogos no emplean la metáfora de la lectura del mismo modo. Como ha señalado Roger Chartier, Geertz estudió la pelea de gallos en Bali observando peleas concretas y hablando con los participantes, mientras que Darnton analizó su masacre de los gatos sobre la base de un texto del siglo XVIII que describía el episodio (véase el capítulo 3).

Un problema fundamental de la metáfora de la lectura es que parece autorizar la intuición. ¿Quién está en situación de arbitrar cuando dos lectores intuitivos discrepan entre sí? ¿Es posible formular reglas de lectura o al menos detectar las lecturas erróneas?

En el caso de los rituales, el debate no ha hecho más que comenzar. Una crítica reciente ha intentado eliminar el concepto del vocabulario de los historiadores de la alta Edad Media, aduciendo un desajuste entre los modelos antropológicos y los textos conservados de los siglos IX o X. La advertencia es pertinente en el sentido de que si vamos a describir ciertos acontecimientos como «rituales», necesitamos tener claros los criterios para hacerlo. Por otro lado, si, como sugerimos antes, pensa-

22. Un intento de establecer estas reglas puede hallarse en Peter Burke, *Eyewitnessing*, 2001 (trad. cast.: *Visto y no visto. El uso de la imagen como testimonio histórico*, Barcelona, Crítica, 2001).

mos en términos de prácticas más o menos ritualizadas, el problema se disuelve.²³

En cualquier caso, pensar en estudiar el asunto mediante un solo método empobrece la historia cultural. Diferentes problemas requieren diferentes métodos de respuesta. Abandonados por numerosos investigadores en el transcurso del giro cultural, los métodos cuantitativos resultan aplicables en la historia cultural en no menor grado que en la historia social tradicional. En la obra del historiador francés Daniel Roche, por ejemplo, lo mismo cuando estudia la historia de las academias, la historia de los libros o la historia de la ropa (véase la pág. 89), encontramos una feliz conjugación de métodos cuantitativos y cualitativos.

En tercer lugar, tenemos el problema de la fragmentación. Como vimos en el capítulo 1, los primeros historiadores culturales tenían ambiciones holísticas. Gustaban de las conexiones. Más recientemente, prominentes historiadores culturales, sobre todo estadounidenses, han abogado por el enfoque cultural como remedio para la fragmentación, «una posible base para la reintegración de la historiografía norteamericana».²⁴

El problema es que la cultura parece fomentar a menudo la fragmentación, tanto en Estados Unidos como en Irlanda o en los Balcanes. Ya hemos comentado la contribución de las diferencias culturales a los conflictos políticos en Irlanda (véase la pág. 50). El historiador Arthur M. Schlesinger Junior ha propuesto un argumento análogo en *The Disuniting of America* (1992), subrayando lo que se pierde con la actual prominencia de las identidades étnicas en Estados Unidos.

En un nivel muy diferente, el nacimiento de la corriente intelectual descrita antes como «ocasionalismo» (véase el capítulo 5) implica una visión fragmentaria de los grupos sociales o incluso del individuo. Se trata de una concepción típicamente «posmoderna» por cuanto ve el mundo como un lugar más fluido, flexible e impredecible de lo que les solía parecer en las décadas de 1950 o 1960 tanto a los sociólogos como a los antropólogos o a los historiadores sociales. El nacimiento de la microhistoria es sin duda parte de esta tendencia, por más que Natalie

23. Philippe Buc, *The Dangers of Ritual*, Princeton, 2001.

24. Michael Kammen, «Extending the Reach of American Cultural History», 1984; reimpr. en *Selvages and Biases*, Ithaca, 1987, págs. 118-153; véase Thomas Bender, «Wholes and Parts: the Need for Synthesis in American History», *Journal of American History*, n.º 73, 1986, págs. 120-136.

Davis, Emmanuel Le Roy Ladurie o Carlo Ginzburg nieguen con vehemencia cualquier intención posmoderna.²⁵

Al igual que los etnógrafos, los microhistoriadores se enfrentan al problema de la relación entre los pequeños grupos que estudian con detalle y las totalidades de mayor tamaño. Tal como lo planteara Geertz en «Thick Description», el problema estriba en «cómo pasar de un conjunto de miniaturas etnográficas [...] a los murales culturales de la nación, la época, el continente o la civilización». Su investigación sobre las peleas de gallos se refieren a menudo a «los balineses», pero el lector bien puede preguntarse si las actitudes analizadas las comparten todos los balineses o sólo los hombres, o los hombres de determinados grupos sociales, excluyendo posiblemente a la élite.

Análogamente, como hemos visto, ciertas críticas de la «masacre de los gatos» de Darnton se centran en la cuestión de si le está permitido al historiador sacar conclusiones sobre las características nacionales a partir de un pequeño episodio aislado. La investigación suscita la pregunta de Geertz en un tono aún más grave, toda vez que el antropólogo utilizó una investigación sobre un pueblo para extraer conclusiones sobre una pequeña isla, mientras que el historiador debía tender un puente entre un grupo de aprendices y la población francesa del siglo XVIII. Cabría preguntarse a quién le hacía gracia la masacre de los gatos.

En resumen, a los historiadores culturales no les faltan los problemas. En lo que sigue comentaré algunos trabajos recientes sobre las fronteras, los encuentros y la narración, para ver si alguno de ellos ofrece soluciones al menos para alguna de las dificultades antes suscitadas.

FRONTERAS Y ENCUENTROS

En 1949, Fernand Braudel comentaba ya en su famoso libro *Mediterranean** la importancia de las «fronteras culturales» tales como el Rin o

25. Frank R. Ankersmit, «Historiography and Postmodernism», *History and Theory*, n.º 28, 1989, págs. 137-153; la reacción de Ginzburg en Maria Lúcia Pallares-Burke (comp.), *The New History: Confessions and Conversations*, Cambridge, 2002, pág. 205 (trad. cast.: *La nueva historia: nueve entrevistas*, Granada, Universidad de Granada, 2005).

* Trad. cast.: *El Mediterráneo*, Pozuelo de Alarcón, Espasa-Calpe, 1997. (N. del t.)

el Danubio, desde la antigua Roma hasta la Reforma. Sin embargo, sólo en fechas relativamente recientes se ha vuelto el término de uso frecuente en diferentes idiomas, acaso por ofrecer a los historiadores culturales un modo de contrarrestar la fragmentación.

La idea de una frontera cultural resulta atractiva. Podríamos decir incluso que demasiado atractiva, pues anima a los usuarios a deslizarse sin advertirlo de los usos literales a los metafóricos del término, sin distinguir entre las fronteras geográficas y las que separan, por ejemplo, las clases sociales, o lo sagrado y lo profano, lo serio y lo cómico, la historia y la ficción. En lo que sigue nos centraremos en las fronteras entre culturas.

También aquí son pertinentes las distinciones, por ejemplo entre las visiones de una cultura desde dentro o desde fuera. Desde fuera, las fronteras suelen antojarse objetivas e incluso cartografiables. Los estudiosos de la historia de la alfabetización en Francia, concretamente entre los siglos XVII y XIX, están familiarizados con la famosa diagonal desde Saint Malo hasta Ginebra, que distingue una zona nordeste con un superior índice de alfabetización y una zona sudoeste con menos gente que supiera leer. Otros mapas culturales muestran la distribución de monasterios, universidades o imprentas en diferentes partes de Europa o la distribución de fieles de distintas religiones en la India.

Este tipo de mapas suponen una forma efectiva de comunicación que suele ser más rápida y fácil de recordar que una paráfrasis verbal. De todos modos, al igual que las palabras y las imágenes, los mapas pueden engañar. Parecen implicar homogeneidad en el seno de un «área cultural» determinada y una drástica distinción entre tales áreas. El continuo entre alemanes y holandeses, pongamos por caso, ha de convertirse en una tajante línea divisoria, en tanto que devienen invisibles los pequeños grupos de hindúes en un área con predominio musulmán.

La visión desde fuera precisa completarse con otra desde dentro, que ponga de relieve la experiencia de cruzar las fronteras entre «nosotros» y «ellos» y encontrar al Otro con O mayúscula (o quizá con A mayúscula, pues los franceses fueron los primeros en elaborar una teoría de *l'Autre*). Se trata aquí de las fronteras simbólicas de comunidades imaginadas, fronteras que se resisten a la cartografía.

Otra útil distinción atañe a las funciones de las fronteras culturales. Los historiadores y los geógrafos solían verlas de entrada como barreras. Por otra parte, en la actualidad tiende a ponerse el acento en las fronte-

ras como lugares de encuentro o «zonas de contacto». Ambas concepciones tienen su utilidad.²⁶

Los muros y las alambradas no pueden impedir la entrada de las ideas, mas de ello no se deduce la inexistencia de barreras culturales. Hay al menos ciertos obstáculos físicos, políticos o culturales, incluidos el idioma y la religión, que ralentizan los movimientos culturales o los desvían por diferentes cauces. Braudel estaba especialmente interesado en las zonas de resistencia a las tendencias culturales, en lo que denominaba la «negativa a tomar prestado», asociando esta negativa a la resistencia de las civilizaciones, su capacidad de supervivencia. Sus ejemplos incluían la larga resistencia japonesa a la silla y la mesa y el «rechazo» de la Reforma en el mundo mediterráneo.²⁷

Otro célebre ejemplo de rechazo es la resistencia a la imprenta en el mundo islámico, una resistencia que duró hasta finales del siglo XVIII. En efecto, el mundo islámico se ha visto como una barrera que separaba las dos zonas en las que se imprimían libros: Asia oriental y Europa. Los denominados «imperios de la pólvora» (otomano, persa y mughal) no eran hostiles a la innovación tecnológica, pero siguieron siendo imperios manuscritos o «Estados caligráficos» hasta el año 1800 aproximadamente.

Un episodio acaecido en Estambul a comienzos del siglo XVIII revelaba la intensidad de estas fuerzas de resistencia. Un húngaro convertido al islam (un antiguo pastor protestante) envió un memorándum al sultán defendiendo la importancia de la imprenta y en 1726 obtuvo el permiso oficial para imprimir libros profanos. No obstante, esta empresa contó con la oposición de los líderes religiosos. Se imprimieron sólo unos pocos libros y la imprenta no duró demasiado tiempo. El islam y la imprenta no negociarían una alianza hasta el siglo XIX.²⁸

26. Entre los muchos estudios recientes, véase Peter Sahlin, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, 1989; Mary Louis Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 1992; Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change*, 1993, págs. 950-1350 (trad. cast.: *La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003).

27. Peter Burke, «Civilizations and Frontiers: The Anthropology of the Early Modern Mediterranean», en John A. Marino (comp.), *Early Modern History and the Social Sciences: Testing the Limits of Braudel's Mediterranean*, Kirksville, 2002, págs. 123-141.

28. T. F. Carter, «Islam as a Barrier to Printing», *The Moslem World*, n.º 33, 1943, págs. 213-216; Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, 1993; Francis Robinson, «Islam and the Impact of Print in South Asia», en Nigel Crook (comp.), *The Transmission of Knowledge in South Asia*, Delhi, 1996, págs. 62-97.

La segunda función de una frontera cultural es la opuesta a la primera: servir de lugar de encuentro o zona de contacto. No pocas veces se distinguen las fronteras por una cultura híbrida propia. En los Balcanes de la modernidad temprana, por ejemplo, algunos cristianos acostumbraban a rendir culto en los santuarios musulmanes mientras que, a su vez, algunos musulmanes frecuentaban los templos cristianos. Por su parte, en su lucha contra los turcos durante los siglos XVI y XVII, polacos y húngaros adoptaron modalidades turcas de combate, como el uso de la cimitarra, y fueron ellos quienes introdujeron el estilo otomano de caballería ligera en el resto de Europa, en forma de regimientos de lanceros y husares.

La poesía épica y la balada son géneros que florecieron especialmente en las fronteras, entre cristianos y musulmanes en España o en Europa oriental, por ejemplo, o entre ingleses y escoceses. Las mismas historias de conflictos se han cantado con frecuencia a ambos lados de la frontera, con los mismos protagonistas (Roland, Johnnie Armstrong o Marko Kraljević), aunque a veces los héroes y los villanos se intercambian los papeles. En resumidas cuentas, las fronteras son a menudo escenarios de encuentros culturales.

La interpretación de los encuentros culturales

Un motivo por el que es poco probable que desaparezca la historia cultural, pese a las posibles reacciones en su contra, es la importancia de los encuentros culturales en nuestra época, lo cual provoca una necesidad cada vez más apremiante de comprenderlos en el pasado.

El término «encuentros culturales» comenzó a usarse en sustitución de la etnocéntrica palabra «descubrimiento», especialmente durante la conmemoración en 1992 de los quinientos años de la arribada de Colón. Se asocia con las nuevas perspectivas en historia, prestando atención a lo que el historiador mexicano Miguel León Portilla ha denominado la «visión de los vencidos» junto a la de los vencedores.²⁹ Los historiadores han intentado reconstruir los modos en que los caribes percibieron a

29. La frase la tomó prestada el historiador francés Nathan Wachtel para el título de su importante estudio del Perú colonial: *Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570, 1971* (trad. ingl. Hassocks, 1977) (trad. cast.: *Vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976).

Colón, los aztecas a Cortés o los hawaianos al capitán Cook (el plural «modos» hace hincapié en la posibilidad de que diferentes hawaianos, por ejemplo los hombres y las mujeres o los jefes y el pueblo, percibieran el encuentro de distinta manera).

En los estudios de este tenor no cesa de ganar terreno el interés por los malentendidos, si bien se cuestiona con frecuencia el concepto de «malentendido» en la medida en que implica la existencia de una alternativa correcta. Vemos cómo se emplea a menudo en su lugar el término «traducción cultural». La idea de que la comprensión de otra cultura era análoga a la operación de traducción llegó a ser moneda corriente entre los antropólogos a mediados del siglo XX en el círculo de Edward Evans-Pritchard. En la actualidad, los historiadores culturales se muestran cada vez más interesados en la idea.

Una situación en la que resulta especialmente iluminador pensar en estos términos es la historia de las misiones. Cuando los misioneros europeos trataban de convertir al cristianismo a los habitantes de otros continentes, a menudo intentaban presentar su mensaje de tal forma que pareciera estar en armonía con la cultura local. En otras palabras, creían que el cristianismo era traducible y trataban de hallar equivalencias locales de ideas como «salvador», «trinidad» o «madre de Dios».

Tanto los receptores como los donantes participaban en el proceso de traducción. Aquellos individuos y grupos indígenas en China, Japón, México, Perú, África y demás lugares que se sentían atraídos por determinados elementos de la cultura occidental, desde el reloj mecánico hasta el arte de la perspectiva, se ha entendido que los «traducían», en el sentido de que los adaptaban a sus culturas respectivas, sacándolos de un contexto para insertarlos en otro. Interesados como solían estar en elementos aislados más que en las estructuras en las que se integraban originalmente dichos elementos, practicaban una forma de bricolaje, ya fuese literal, en el caso de elementos de la cultura material, ya metafórico, en el caso de las ideas. La noción de «reutilización» de Michel de Certeau (véanse las págs. 99-101) parece especialmente relevante a este respecto.

Un ejemplo entre muchos posibles lo encontramos en el África decimonónica, tal como se nos describe en el libro *The Hidden Hippopotamus* (1980), del historiador británico Gwyn Prins. Prins se centra en un encuentro que tuvo lugar en 1886 entre el misionero protestante francés François Coillard y el rey Lewanika de Bulozí. Coillard, fundador de la misión de Zambezi, se veía a sí mismo como a alguien que estaba con-

virtiendo a los «infieles» e introduciendo un nuevo sistema de creencias. Sin embargo, cuando iba a encontrarse con el rey, le pidieron que regalara un metro de calicó y él accedió, sin percatarse de que se interpretaría que estaba haciendo un sacrificio en una sepultura real. Esta acción le transformó de misionero en jefe y le permitió a Lewanika insertarlo en el sistema local.

Un concepto alternativo, que ha gozado de un éxito considerable en las dos últimas décadas, es el de hibridismo cultural. Ambos términos rivales cuentan con sus ventajas y desventajas particulares.

El término «traducción» tiene la ventaja de subrayar la labor que han de realizar los individuos y los grupos para domesticar lo extraño, las estrategias y las tácticas empleadas. El problema es que esta tarea de domesticación no siempre es consciente. Cuando el explorador portugués Vasco de Gama y sus hombres entraron por vez primera en un templo hindú, creyeron estar en una iglesia y «vieron» en la escultura hindú de Brahma, Vishnu y Shiva una representación de la Trinidad. Estaban aplicando un esquema perceptivo desde su propia cultura para interpretar lo que veían, sin darse cuenta de que lo estaban haciendo. ¿Podemos hablar de traducción inconsciente?

El término «hibridismo», por su parte, da cabida a estos procesos inconscientes y consecuencias no deseadas. La debilidad de esta metáfora botánica es la opuesta de su rival: sugiere con demasiada facilidad un proceso tranquilo y «natural», que omite por completo la acción humana.

Un tercer modelo del cambio cultural proviene de la lingüística. En esta época de encuentros culturales, los lingüistas se interesan cada vez más por el proceso que describen como «criollización», es decir, la convergencia de dos lenguas para crear una tercera, que con frecuencia adopta de una de ellas la mayor parte de su gramática y la mayoría de su vocabulario de la otra. Esta idea se les antoja cada vez más útil a los historiadores culturales a la hora de analizar las consecuencias de los encuentros en los ámbitos de la religión, la música, la cocina, la indumentaria o incluso las subculturas de la microfísica.³⁰

30. Peter Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago, 1997; David Buisseret y Steven G. Reinhardt (comps.), *Creolization in the Americas*, Arlington, 2000.

LA NARRACIÓN EN LA HISTORIA CULTURAL

Un encuentro es un acontecimiento, y eso nos lleva a considerar el posible lugar en la historia cultural de los relatos de los acontecimientos, antaño asociados con una historia política hoy anticuada. Hace una generación, el historiador social Lawrence Stone advertía con pesar lo que denominaba «el resurgimiento de la narración». No obstante, la tendencia que detectaba podría describirse con más precisión como la búsqueda de nuevas modalidades narrativas en el abordaje de la historia social y cultural.³¹

La historia es paradójica. Los historiadores sociales radicales rechazaban la narración porque la asociaban con un énfasis desmesurado en las grandes hazañas de los grandes hombres, con la consiguiente exageración de la importancia de los individuos en la historia, y especialmente la relevancia de los líderes políticos y militares, en detrimento de los hombres y mujeres corrientes. No obstante, la narración ha regresado de la mano de un creciente interés por la gente ordinaria y por sus formas de interpretar su experiencia, su vida y su mundo.

En el caso de la medicina, por ejemplo, hoy los médicos se interesan más que antes por las historias que cuentan los pacientes sobre sus enfermedades y sus curaciones. En lo que atañe al derecho, lo que se conoce como el «movimiento de la narración jurídica» se desarrolló en Estados Unidos en la década de 1980. Este movimiento se halla ligado a una preocupación por los grupos tradicionalmente subordinados, en especial las minorías étnicas y las mujeres, porque las historias contadas por los miembros de estos grupos cuestionan un sistema legal creado por abogados varones y blancos, que no siempre tuvieron suficientemente en cuenta las necesidades e intereses de otros grupos.

Análogamente, el actual interés histórico en la narración es en parte un interés en las prácticas narrativas características de una determinada cultura, las historias que «se cuentan sobre sí mismos» los miembros de dicha cultura (véase la pág. 54). Estos «relatos culturales», como se han dado en llamar, nos revelan importantes claves sobre el mundo en el que se contaban. Un ejemplo inquietante y perturbador viene de Rusia, don-

31. Lawrence Stone, «The Revival of Narrative», *Past and Present*, n.º 85, 1979, págs. 3-24; Peter Burke, «History of Events and Revival of Narrative», en Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1991 (2ª ed. Cambridge, 2001), págs. 283-300 (trad. cast.: *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003).

de el mito de la muerte violenta del hijo del zar se representó en cuatro ocasiones a comienzos de la modernidad, con la «inmolación» «de Iván por su padre Iván el Terrible, de Dimitri por Boris Godunov, de Alexis por Pedro el Grande, de Iván por Catalina II».³²

Se constata asimismo un creciente interés en la narración como fuerza histórica por derecho propio. El trabajo de Lynn Hunt sobre la Revolución francesa, comentado con anterioridad, examinaba «las estructuras narrativas» que subyacen a la retórica de los revolucionarios, el entramado de la transición del antiguo régimen al nuevo orden en clave de comedia o de romance.

Recientes investigaciones sobre el antisemitismo en la Edad Media a cargo de Ronnie Hsia y Miri Rubin se han centrado en los recurrentes rumores que acusaban a los judíos de profanar la hostia y del asesinato ritual de niños, rumores que fueron cristalizando en un relato, discurso o mito cultural. Las historias contribuían a definir una identidad cristiana, pero constituían asimismo un «atentado narrativo» contra los judíos, una forma de violencia simbólica que conducía a la violencia real, a los pogromos.³³ Las historias sobre las brujas y sus pactos con el diablo podrían analizarse en términos similares.

Centrándose en un período posterior, Judith Walkowitz se ocupa igualmente de lo que denomina «los desafíos narrativos planteados por la nueva agenda de la historia cultural». Su *City of Dreadful Delight* (1992)³⁴ observaba el Londres victoriano a través de la lente de las narraciones contemporáneas, desde la denuncia de la prostitución infantil en artículos sobre «El primer tributo de la moderna Babilonia» hasta las noticias sobre los asesinatos cometidos por «Jack el Destripador». Estas «narraciones del peligro sexual» contribuían a crear una imagen de Londres como «un laberinto oscuro, poderoso y seductor». Las historias se inspiraban en un repertorio cultural, pero, a su vez, influían en las percepciones de sus lectores.

32. Alain Besançon, *Le Tsarévich immolé*, París, 1967, pág. 78; Sarah Maza, «Stories in History: Cultural Narratives in Recent Works in European History», *American Historical Review*, n.º 101, 1996, págs. 1.493-1.515; Karen Halttunen, «Cultural History and the Challenge of Narrativity», en Victoria Bonnell y Lynn Hunt (comps.), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, 1999, págs. 165-181.

33. Ronnie Hsia, *The Myth of Ritual Murder*, New Haven, 1988; Miri Rubin, *Gentile Tales*, New Haven, 1999.

³⁴ Trad. cast.: *La ciudad de las pasiones terribles*, Madrid, Cátedra, 1995. (N. del t.)

Por su parte, en *Islands of History* (1985),³⁵ el antropólogo Marshall Sahlins ha escrito sobre «la función característica del signo en la acción», adaptando la idea kuhniana del paradigma científico desafiado por nuevos descubrimientos (véase la pág. 69) a un orden cultural desafiado por un encuentro, en este caso la llegada a Hawai del capitán Cook y sus hombres. Sahlins muestra a los hawaianos tratando de encajar a Cook en sus relatos tradicionales de la aparición anual de su dios Lono, e intentando hacer frente a las discrepancias entre ambos adaptando para ello la narración.

Una importante implicación del ensayo de Sahlins es que resulta posible escribir la propia historia cultural en forma narrativa, muy diferente de los «retratos» de época relativamente estáticos pintados por Burckhardt y Huizinga. El reto estribaría en hacerlo sin narrar la historia ni de manera triunfalista, como los libros de texto tradicionales de la «civilización occidental» relatan la historia del progreso, ni de manera trágica o nostálgica, como la historia de una derrota.

Las guerras civiles, por ejemplo, desde la Gran Bretaña del siglo XVII hasta los Estados Unidos del XIX, se podrían analizar como conflictos culturales. Desde este punto de vista se podría escribir una fascinante historia narrativa de la guerra civil española, presentándola como una serie de colisiones entre culturas regionales y culturas de clase, lo mismo que como un conflicto entre ideales políticos opuestos. Las complejas narraciones que expresan una multiplicidad de perspectivas son un modo de tornar inteligible el conflicto, amén de resistir a la tendencia a la fragmentación antes descrita.

El ejemplo de China en la década de 1960 animó a algunos historiadores a pensar en las «revoluciones culturales» del pasado, especialmente en el caso de Francia en 1789 con su nueva cultura política (véase la pág. 129) y la tentativa del régimen de imponer una uniformidad igualitaria en el vestir, en sustitución de los códigos jerárquicos en la vestimenta del antiguo régimen. De manera análoga, en la esfera del idioma había un plan para remplazar el *patois* o dialecto local por el francés, con el fin de «fundir a los ciudadanos en una masa nacional».

También merece la pena examinar desde este punto de vista otras revoluciones. Durante la revolución puritana, por ejemplo, se cerraron los teatros y en ciertos lugares se adoptaron nuevas prácticas de deno-

³⁵ Trad. cast.: *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1987. (N. del t.)

minación, con nombres como «Alabado-sea-Dios» para simbolizar la adhesión de los padres a los nuevos ideales religiosos. Por su parte, la revolución bolchevique incluía una «campana civilizadora». A Leon Trotsky, por ejemplo, le preocupaba el «habla cultivada» e intentó eliminar las palabrotas y persuadir a los oficiales del ejército para que emplearan el trato de cortesía (*Vy*, equivalente a *usted*, en lugar de *Ty*, equivalente a *tú*) al dirigirse a sus hombres. Trenes especiales de propaganda llevaban películas, textos y canciones revolucionarios a la gente corriente de toda Rusia.³⁴

Una historia cultural de las revoluciones no debería asumir que estos eventos lo renuevan todo. Como observamos antes, la aparente innovación puede enmascarar la persistencia de la tradición. Deberían tener cabida en la historia las supervivencias culturales, e incluso lo que cabría denominar el «retorno de lo reprimido», apreciable en Inglaterra en 1660 cuando se restauró la monarquía y se reabrieron los teatros. También debería reservarse un espacio para las escenificaciones repetidas. Los líderes de una revolución se han visto a sí mismos con frecuencia como si volviesen a escenificar otra anterior. Los bolcheviques tenían los ojos puestos en la Revolución francesa, los revolucionarios franceses pensaban estar escenificando de nuevo la Revolución inglesa y los ingleses, a su vez, veían los acontecimientos de su tiempo como una nueva puesta en escena de las guerras religiosas francesas del siglo XVI. Los relatos escritos por los historiadores culturales necesitan incorporar estas visiones, por supuesto sin reiterarlas acriticamente.

Las escenificaciones repetidas no se limitan a las revoluciones. Dentro de la cultura cristiana, los individuos han creído a veces estar representando de nuevo la Pasión de Cristo, desde Thomas Becket en los días previos a su asesinato en la catedral de Canterbury hasta Patrick Pearse organizando la resistencia contra los británicos desde la Oficina de Correos de Dublín en 1916.

Por otra parte, en la Sri Lanka actual, algunos sinalese creen estar escenificando de nuevo uno de los relatos religiosos fundamentales de su cultura y asignan a los tamiles el papel de demonios. Lo que Hayden White denomina «entramado» (véanse las págs. 103-104) no sólo lo encontramos en la obras de los historiadores, sino también en los esfuerzos de la gente corriente por comprender su mundo. Una vez más se

34. Peter Kenez, *Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929*, Cambridge, 1985.

pone de manifiesto la importancia de los esquemas culturales o perceptivos, aunque en este caso los esquemas conforman un relato, un «atentado narrativo» como aquél contra los judíos, destructivo en sus consecuencias. Una historia de Sri Lanka, tanto cultural como política, necesita dar cabida a semejante relato y, asimismo, por supuesto, al contrarrelato tamil. En una época de conflictos étnicos, es más que probable que veamos más historias de este tipo.

CONCLUSIÓN

En el sentido preciso del término, cualquier «conclusión» a este libro estaría fuera de lugar. Puede que la NHC esté alcanzando el final de su ciclo vital, pero el relato más extenso de la historia cultural aún sigue su curso. Ciertos ámbitos, como la historia cultural de la lengua, no han empezado a abrirse hasta hoy a la investigación histórica. Los problemas habituales siguen sin resolverse (al menos su solución no ha satisfecho a todos) y seguramente surgirán problemas nuevos. Así pues, lo que sigue no es una conclusión formal sino tan sólo la expresión de unas cuantas opiniones personales, probablemente, aunque no necesariamente, compartidas por algunos colegas.

En la última generación, la historia cultural, en los diferentes sentidos del término analizados en este libro, ha sido el escenario en el que han tenido lugar las discusiones más emocionantes e iluminadoras acerca del método histórico. Al mismo tiempo, los historiadores culturales, al igual que los historiadores sociales, han venido ensanchando el territorio del historiador y haciendo la historia más accesible al gran público.

De todos modos, no he defendido aquí ni creo de hecho que la historia cultural sea la mejor forma de historia. Se trata simplemente de una parte necesaria de la empresa histórica colectiva. Al igual que sus vecinas (la historia económica, la historia política, la historia intelectual, la historia social, etc.), esta aproximación al pasado supone una contribución indispensable a nuestra visión de la historia como un todo, como «historia total», como solían llamarla los franceses.

La reciente moda de la historia cultural ha sido una experiencia gratificante para quienes la cultivamos, pero nos consta que las modas culturales son efímeras. Más pronto o más tarde se producirá una reacción en contra de la «cultura». Cuando acontezca, habremos de hacer cuanto esté en nuestras manos para preservar los recientes logros en la com-

preensión histórica resultantes del giro cultural. Los historiadores, especialmente los empiristas o «positivistas», solían padecer la enfermedad de la literalidad interpretativa. Muchos de ellos no eran suficientemente sensibles al simbolismo. Muchos de ellos trataban los documentos históricos como si fueran transparentes, prestando poca o nula atención a su retórica. Muchos de ellos despachaban ciertas acciones humanas, como bendecir con dos o tres dedos (véase la pág. 94) como «meros» rituales, «meros» símbolos, asuntos sin importancia.³⁵ En la última generación, los historiadores culturales, al igual que los antropólogos culturales, han demostrado las debilidades de este enfoque positivista. Sea cual sea el futuro de los estudios históricos, debería estar vedado el retorno a la literalidad.

35. Peter Burke, «The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe», en *Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Cambridge, 1987, págs. 223-238; «The Rise of Literal-Mindedness», *Common Knowledge*, n.º 2, vol. 2, 1993, págs. 108-121.

Selección de publicaciones sobre historia cultural, 1860-2003: lista cronológica

Huelga decir que se trata de una selección personal.

- 1860 Burckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien*
- 1894 Troels-Lund, 'Om kulturhistorie
- 1897 Lamprecht, «Was ist Kulturgeschichte?»
- 1904 Weber, *Protestantische Ethik*
- 1919 Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*
- 1927 Beard y Beard, *Rise of American Civilization*
- 1932 Dawson, *Making of Europe*
- 1932 Warburg, *Die Erneuerung der heidnischen Antike*
- 1933 Freyre, *Casa grande e senzala*
- 1934 Willey, *Seventeenth-Century Background*
- 1936 Young, *Victorian England*
- 1939 Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*
- 1942 Febvre, *Problème de l'incroyance*
- 1947 Klingender, *Art and the Industrial Revolution*
- 1948 Castro, *España en su historia*
- 1948 Curtius, *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter*
- 1948 Giedion, *Mechanization Takes Command*
- 1951 Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*
- 1954 Needham, *Science and Civilization in China*
- 1958 Williams, *Culture and Society*

- 1959 Hobsbawm, *Jazz Scene*
 1959 León Portilla, *Visión de los vencidos*
 1959 Smith, *European Vision and the South Pacific*
 1960 Lord, *Singer of Tales*
 1963 Thompson, *Making of the English Working Class*
 1965 Bajtin, *Tvorcestvo Fransua Rable*
 1965 Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*
 1967 Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*
 1971 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*
 1971 Wachtel, *La vision des vaincus*
 1972 Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*
 1972 Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*
 1973-1977 Zeldin, *France 1848-1945*
 1973 White, *Metahistory*
 1975 Certeau, *Une politique de la langue*
 1975 Davis, *Society and Culture in Early Modern France*
 1975 Foucault, *Surveiller et punir*
 1975 Le Roy Ladurie, *Montaillou*
 1976 Ginzburg, *Il formaggio e I vermi*
 1978 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*
 1978 Duby, *Les trois ordres*
 1978 Said, *Orientalism*
 1978 Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*
 1979 Frykman y Löfgren, *Kultiverade människan*
 1979 Lyons, *Culture and Anarchy in Ireland*
 1979 Schorske, *Fin-de-siècle Vienna*
 1980 Brown y Elliott, *A Palace for a King*
 1980 Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*
 1981 Gurevich, *Problemy srvednovekovoï narodnoi*
 1981 Le Goff, *Naissance du purgatoire*
 1981 Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit*
 1982 Corbin, *Le miasme et la jonquille*
 1982 Isaac, *Transformation of Virginia*
 1982 Wyatt-Brown, *Southern Honor*
 1983 Anderson, *Imagined Communities*
 1983 Hobsbawm y Ranger (comps.), *Invention of Tradition*
 1984 Darnton, *Great Cat Massacre*
 1984 Gay, *Bourgeois Experience*
 1984 Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*

- 1984-1993 Nora (comp.), *Lieux de mémoire*
 1985 Jounhaud, *Mazarinades*
 1985 Mintz, *Sweetness and Power*
 1985 Sahlins, *Islands of History*
 1986 McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*
 1987 Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*
 1987 Campbell, *Romantic Ethic and Spirit of Consumerism*
 1987 Davis, *Fiction in the Archives*
 1987 Schama, *Embarrassment of Riches*
 1987 Schön, *Verlust der Sinnlichkeit*
 1988 Briggs, *Victorian Things*
 1988 Brown, *Body and Society*
 1988 Chartier, *Cultural History*
 1988 Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*
 1988 Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*
 1988 Guha y Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies*
 1988 Mitchell, *Colonising Egypt*
 1989 Fischer, *Albion's Seed*
 1989 Freedberg, *Power of Images*
 1989 Hunt (comp.), *New Cultural History*
 1989 Roche, *Culture des apparences*
 1990 Crouzet, *Guerriers de Dieu*
 1990 Porter, *Mind-Forged Manacles*
 1990 Winkler, *Constraints of Desire*
 1991 Clunas, *Superfluous Things*
 1992 Burke, *Fabrication of Louis XIV*
 1992 Walkowitz, *City of Dreadful Delight*
 1993 Bartlett, *Making of Europe*
 1993 Brewer y Porter (comps.), *Consumption and the World of Goods*
 1994 Corbin, *Les cloches de la terre*
 1994 Schmitt, *Histoire des revenants*
 1994 Shapin, *Social History of Truth*
 1994 Stearns y Stearns, *American Cool*
 1995 Wortman, *Scenarios of Power*
 1996 Fujitani, *Splendid Monarchy*
 1997 Brewer, *Pleasures of the Imagination*
 1999 Hunt y Bonnell (comps.), *Beyond the Cultural Turn*
 1999 Rubin, *Gentile Tales*
 2000 Bellesisles, *Arming America*

- 2000 Burke, *Social History of Knowledge**
 2000 St. George (comp.), *Possible Pasts*
 2001 Reddy, *Navigation of Feeling*
 2003 Clark (comp.), *Culture Wars*

* Trad. cast.: *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona, Paidós, 2002. (N. del e.)

Para seguir leyendo

Sobre los conceptos de cultura y la historia de la historia cultural, compárense Raymond Williams, *Culture and Society* (1958) con Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (Cambridge, 1997) (trad. cast.: *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000) y Adam Kuper, *Culture: the Anthropologist's Account* (Cambridge, MA, 1999) (trad. cast.: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001).

Sobre los temas concretos discutidos a lo largo de este libro, los ejemplos citados en el texto y las notas deberían tomarse como sugerencias para ulteriores lecturas.

Los catorce títulos siguientes constituyen una pequeña selección de obras de primer orden publicadas desde 1980, disponibles en inglés, que abarcan un amplio espectro espacial, temporal y temático.

Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990. Una serie de eminentes ensayos al estilo de la NHC.

Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, 1993 (trad. cast.: *La formación de Europa: conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*, Granada, Universidad de Granada, 2003). Un análisis ambicioso y original de las consecuencias culturales de la expansión de las fronteras de Europa.

Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, 1990 (trad. ingl. Chicago, 1994). Un historiador del arte hace historia del concepto de «arte».

- John Brewer, *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*, Londres, 1997. Una perspicaz historia social de la cultura inglesa en la época de su primera comercialización.
- Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988 (trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993). Una investigación sumamente original de uno de los historiadores más eminentes de la antigüedad tardía.
- Roger Chartier, *Cultural History between Practices and Representations*, Cambridge, 1988 (trad. cast.: *Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 1998). Ocho ensayos sobre los inicios de la modernidad en Francia dedicados a ilustrar problemas fundamentales de la historia cultural.
- Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, 1982 (trad. ingl. Leamington Spa, 1986) (trad. cast.: *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987). La investigación que introdujo los olores en el mapa histórico.
- Thomas Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, Princeton, 1985 (trad. cast.: *Pintura y sociedad en el París del siglo XVIII*, San Sebastián, Nerea, 1989). Una historia política de la pintura inspirada en Habermas y en la idea de la esfera pública.
- Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues*, 1986 (trad. ingl. 1990) (trad. cast.: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989). Una colección de ensayos que incluye el célebre trabajo sobre la evidencia histórica como una serie de indicios.
- Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985. Un análisis ejemplar de las consecuencias culturales de la occidentalización y la modernización.
- Serge Gruzinski, *Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World*, 1988 (trad. ingl. Cambridge, 1993). Un excelente estudio de los encuentros culturales y la imaginación social.
- Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power*, Cambridge, 1990. Diez ensayos sobre la historia centroeuropea, que abarcan de los santos a los chamanes y de las barbas a la risa.
- Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, 1994. Una combinación convincente de los enfoques sociales y culturales en la historia de la ciencia.

Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, 1995. Este libro muestra cómo puede integrarse la experiencia de la guerra en la historia de la cultura.

Índice analítico y de nombres

- Actuación, escenificación, 114-120, 135. Véase también Enfoque dramaturgico de la cultura
- África, 52, 122, 147
- Amin, Shadid (historiador indio), 130
- Amselle, Jean-Loup (antropólogo francés), 122
- Análisis de contenido (método cuantitativo para el estudio de los textos), 37
- Anderson, Benedict (n. 1936) (político británico), 84, 106
- Annales* (escuela de historiadores), 16
- Antal, Frederick (1887-1954) (historiador del arte húngaro), 30
- Antropología, 45, 47-68
- Apropiación (préstamo cultural), 101
- Arnold, Matthew (1822-1888) (poeta y crítico inglés), 19
- Arqueología (para Foucault, el estudio de las tendencias profundas), 75
- Austin, John (1911-1960) (filósofo inglés), 115, 116
- Autocontrol (*Selbstzwang*, *Affektbeherrschung*), 73
- Bajtin, Mijail M. (1895-1975) (teórico cultural ruso), 71-72, 95, 133
- Baker, Keith M. (n. 1938) (historiador estadounidense), 129, 132
- Bartlett, Frederic C. (1887-1969) (psicólogo inglés), 87
- Baxandall, Michael (n. 1933) (historiador del arte inglés), 60-61
- Beard, Charles A. (1874-1948) (historiador estadounidense), 27, 29, 30
- Beard, Mary Ritter (1876-1958) (historiadora estadounidense), 27, 29, 30
- Berger, John (n. 1926) (crítico de arte inglés), 31
- Biagioli, Mario (historiador de la ciencia estadounidense), 61
- Biculturalismo (capacidad de moverse entre dos culturas), 44, 120

- Bloch, Ernst (1885-1977) (filósofo alemán), 39
- Bloch, Marc (1886-1944) (historiador francés), 16, 96, 128
- Blok, Anton (antropólogo holandés), 73, 132
- Blunt, Anthony (1907-1983) (historiador del arte británico), 31
- Bourdieu, Pierre (1930-2002) (antropólogo y sociólogo francés), 73, 76-78, 81, 94-95, 101, 106, 108, 117
- Braudel, Fernand (1902-1985) (historiador francés), 16, 89, 143, 145
- Brewer, John (n. 1947) (historiador inglés), 82
- Briggs, Asa (n. 1921) (historiador inglés), 90
- Brown, Peter (n. 1935) (historiador irlandés), 85, 94
- Burckhardt, Jacob (1818-1897) (historiador suizo), 15, 20-22, 25, 36, 44, 54, 96, 103, 126, 134
- Bynum, Caroline W. (historiadora estadounidense), 67-68
- Campo cultural, 76-77
- Capital:
cultural, 77-78
simbólico (rasgos culturales que confieren estatus), 78
- Cassirer, Ernst (1874-1945) (filósofo alemán), 26-27
- Casta, 104
- Certeau, Michel de (1925-1986) (teórico cultural francés), 42, 99, 102, 124, 147
- Chartier, Roger (n. 1945) (historiador francés), 42-44, 49, 56, 73, 78, 81, 97, 141
- China, 28, 80-81, 105-106
- Choque cultural, 14
- Civilización, 14, 16, 19, 24, 27, 28, 73-74
- Clase social, 104
- Clases subalternas, 63, 129
- Clunas, Craig (historiador del arte británico), 80-81
- Comida, 67, 90
- Competencia oral, 118
- Construcción cultural, 102-103, 107, 109
- Constructivismo (idea de la «construcción cultural» de la sociedad), 102-103, 107, 109
- Corbin, Alain (historiador francés), 16, 137-138
- Crouzet, Denis (n. 1953) (historiador francés), 133
- Cultura:
material, 89-92
popular, 32-33
- Culturas femeninas (feminismo, feminización), 43, 65-67, 70, 82, 99, 105-106
- Curtius, Ernst Robert (1886-1956) (historiador de la literatura alemán), 25, 41-42, 96
- Darnton, Robert (n. 1939) (historiador estadounidense), 55-56, 82, 96, 141
- Davis, Natalie Z. (n. 1929) (historiadora estadounidense), 52, 57-58, 112, 133, 142-143

- Dawson, Christopher (1889-1970) (historiador inglés), 28
- Derrida, Jacques (1930-2004) (filósofo francés), 71, 79
- Descripción densa (descripción más interpretación), 54, 140
- Disciplina, 76. *Véase también*
Autocontrol
- Discurso (prácticas discursivas), 75, 76
- Distinción, 78
- Documentos del yo (textos en primera persona), 112
- Dodds, Eric R. (1893-1979) (clasicista irlandés), 136
- Duby, Georges (1919-1996) (historiador francés), 44, 66, 83
- Ebrey, Patricia (historiadora estadounidense), 105
- Edelman, Murray (n. 1919) (político estadounidense), 128
- Elias, Norbert (1897-1990) (sociólogo alemán), 24, 30, 73-74, 95, 121, 134
- Eliot, Thomas S. (1888-1965) (poeta y crítico angloamericano), 45
- Elliott, John H. (n. 1930) (historiador inglés), 48, 50
- Emocionología (estudio de las emociones), 135-136
- Encuentros culturales, 146-148
- Enfoque dramaturgico de la cultura, 55, 58-61, 100-101, 109, 114-115, 119. *Véase también* Actuación, escenificación
- Entramado (organización de un relato), 104, 152
- Episteme (categorías fundamentales), 75
- Escenificación repetida, 152
- Espíritu (sistema de valores), 23
- Esquema, 25-26, 65, 77, 88, 96, 118
- Estrategia, 78, 101
- Estudios culturales, 14, 33, 127
- Evans-Pritchard, Edward E. (1902-1973) (antropólogo británico), 51-52, 147
- Febvre, Lucien (1878-1956) (historiador francés), 16, 122
- Fernández Armesto, Felipe (historiador español), 113
- Figuración (relación entre grupos sociales), 73
- Fischer, David H. (n. 1935) (historiador estadounidense), 64
- Formas culturales, 22
- Fórmula, 25, 118. *Véase también* Esquema
- Foster, Roy (n. 1949) (historiador irlandés), 113
- Foucault, Michel (1926-1984) (filósofo francés), 74-76, 83, 91-92, 95, 99, 101, 109, 119
- Freedberg, David (historiador del arte), 102
- Freyre, Gilberto (1900-1987) (sociólogo e historiador brasileño), 93, 136-137
- Fronteras culturales, 143-146
- Frye, Northrop (1912-1981) (crítico canadiense), 103-104
- Fujitani, Takashi (historiador japonés), 109
- Fundadores y seguidores, 42

- Gadamer, Hans-Georg (1900-2002) (filósofo alemán), 25
- Gay, Peter (n. 1927) (historiador estadounidense), 16, 135
- Geertz, Clifford (n. 1926) (antropólogo estadounidense), 51, 54-57, 61, 89, 96, 140-141
- Geistesgeschichte* (historia del espíritu, la mente o la cultura), 21
- Género, 43, 104-105
- Geografía cultural, 48
- Giedion, Sigfried (1888-1968) (arquitecto suizo), 95
- Ginzburg, Carlo (n. 1939) (historiador italiano), 58, 62-63, 127, 143
- Giro cultural, 14, 48-50, 90
- Giros (antropológico, constructivista, cultural, interpretativo, visual), 14, 45-68, 102, 114-119
- Goffman, Erving (1922-1982) (sociólogo estadounidense), 57-61, 109-110, 120
- Gombrich, Ernst (1909-2002) (historiador del arte austriaco), 25, 38
- Goody, Jack (n. 1919) (antropólogo británico), 67
- Gramsci, Antonio (1891-1937) (teórico italiano), 40, 63
- Greenblatt, Stephen (n. 1943) (historiador de la literatura estadounidense), 54, 58, 60, 85, 113
- Guha, Ranajit (n. 1923) (historiador indio), 129
- Gurevich, Aaron Y. (n. 1924) (historiador ruso), 51
- Habermas, Jürgen (n. 1929) (filósofo alemán), 70, 92
- Habitus (principio de la improvisación regulada), 73, 77, 95, 117
- Hall, Stuart (n. 1932) (teórico cultural británico), 33, 42
- Harris, Ruth (historiadora inglesa), 79
- Hauser, Arnold (1892-1978) (historiador del arte húngaro), 30-31, 38
- Hermenéutica (arte de la interpretación), 21
- Heteroglosia (diferentes voces en un texto), 73
- Hibridismo cultural, 148
- Historia:
- de la ciencia, 61, 69, 81
 - de la lectura, 63, 81-83, 140
 - de la locura, 102-103
 - de las mentalidades colectivas (actitudes compartidas), 16, 49
 - de los sentidos, 136-138
 - de los viajes, 85
 - del arte, 60
 - del coleccionismo, 80
 - del cuerpo, 92-95
 - serial, 36
 - social, 70, 139-143
- Hobsbawm, Eric (1917-2004) (historiador británico), 32, 106-108, 123
- Huizinga, Johan (1879-1945) (historiador holandés), 16, 20-24, 35, 59, 67-68, 134
- Hunt, Lynn (historiador estadounidense), 69, 85, 129, 140, 150

- Huntington, Samuel P. (político estadounidense), 14, 48
- Identidad, 78, 108, 112, 114, 122, 150
- Imaginación, imaginadas, 16, 49, 83-84, 107, 137
- Internalismo, 13, 33, 61
- Inención, 102
- Isaac, Rhys (historiador sudafricano), 57
- Japón, 60, 83, 109
- Johnson, James (historiador estadounidense), 138
- Jones, Gareth Stedman (n. 1942) (historiador británico), 104
- Jouhaud, Christian (n. 1951), 115
- Joutard, Philippe (historiador francés), 88
- Kantorowicz, Ernst (1895-1963) (historiador alemán), 27
- Kelly, Joan (1928-1982) (historiadora estadounidense), 66-67
- Kiberd, Declan (escritor irlandés), 123
- Klingender, Francis (1907-1955) (historiador del arte inglés), 31
- Kuhn, Thomas S. (1922-1996) (historiador de la ciencia estadounidense), 69, 75, 81
- Lamprecht, Karl (1856-1915) (historiador alemán), 15
- Laqueur, Thomas W. (historiador estadounidense), 85, 119
- Le Goff, Jacques (n. 1924) (historiador francés), 16, 53, 84, 93
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (n. 1929) (historiador francés), 16, 53, 62-63, 93, 143
- Leavis, Frank R. (1895-1978) (crítico inglés), 20, 31
- Lenguaje, idioma, 79, 104-105, 120
- León Portilla, Miguel (historiador mexicano), 146
- Levi, Giovanni (n. 1939) (historiador italiano), 62
- Lévi-Strauss, Claude (n. 1908) (antropólogo francés), 51, 53, 65, 124
- Löfgren, Orvar (n. 1943) (antropólogo sueco), 91
- Lord, Albert B. (eslavista estadounidense), 117
- Lotman, Yuri M. (n. 1922) (semiólogo ruso), 53-54, 72
- Lyons, F. S. Leland (1923-1983) (historiador irlandés), 50
- Malinowski, Bronislaw (1884-1942) (antropólogo polaco), 45, 61
- Mannheim, Karl (1893-1947) (sociólogo húngaro), 30-31
- Marxismo, 30-33, 38-40, 58-60
- Masculinidad, 43, 105
- Mauss, Marcel (1872-1950) (antropólogo francés), 51, 61
- McKenzie, Donald F. (bibliógrafo neozelandés), 90
- Medick, Hans (historiador alemán), 58, 65
- Memoria, 87-89 cultural, 87-89
- Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) (filósofo francés), 95
- Microhistoria, 62-65

- Mintz, Sidney W. (n. 1922), 90
 Mirada, 79, 109
 Mitchell, Timothy (n. 1955), 79
 Mito, 122
 Morfología, 23
 Música, 32, 86-87, 138
- Narraciones, relatos, 62, 103, 149-150
 Narraciones o relatos culturales (historias características de culturas particulares), 149
 Needham, Joseph (1900-1995) (historiador de la ciencia), 28, 31
 Nota, Pierre (historiador francés), 87
 Nuevo historicismo, 60. *Véase también* Greenblatt
- O'Gorman, Eduardo (1906-1995) (historiador mexicano), 122
 Ocasiones, 120-121
 Occidentalismo, 66
 Orientalismo, 65, 86
- Panofsky, Erwin (1892-1968) (historiador del arte alemán), 26-27, 30, 39, 77
 Parry, Milman (1900-1935) (clasicista estadounidense), 117-118
 Pascal, Roy (1904-1980) (historiador de la literatura británico), 31
 Poética de la cultura, 54. *Véase también* Reglas culturales
 Política, 50, 106, 128, 131
 Popper, Karl (1902-1994) (filósofo austriaco), 25, 98
 Porter, Roy (1946-2002) (historiador inglés), 94, 102
 Poscolonialismo, 65
- Prácticas culturales, 76-81, 100, 129
 Prins, Gwyn (historiador británico), 147
- Ranke, Leopold von (1795-1886) (historiador alemán), 21, 103
 Recepción, 81, 101
 Reddy, William (historiador estadounidense), 135
 Regímenes culturales, 75, 135
 Reglas culturales, 59-60, 112, 117
 Repertorio cultural, 101
 Representaciones, 83-86, 111
 Reproducción cultural (transmisión de las tradiciones), 77, 123
 Revel, Jacques (n. 1942) (historiador francés), 42
 Revoluciones culturales, 151-152
 Ritual, ritualización, 109-110, 141-142
 Roche, Daniel (n. 1935) (historiador francés), 58, 91, 112, 142
- Sahlins, Marshall D. (n. 1930), 115, 151
 Said, Edward (1935-2003) (crítico palestino-estadounidense), 65, 76, 85
 Samuel, Raphael (historiador inglés), 33
 Schama, Simon (n. 1945) (historiador inglés), 108, 137
 Schorkske, Carl E. (historiador estadounidense), 16, 70, 126
 Scott, James C. (n. 1936) (politólogo estadounidense), 116
 Scott, Joan W. (historiador estadounidense), 71
 Scribner, R. W. («Bob», 1941-1998) (historiador australiano), 72

- Seminario de Historia, 33
 Símbolos, 15, 22, 54, 58-59, 67-68, 128-129
 Skinner, Quentin (n. 1940) (historiador intelectual inglés), 115-116
 Smith, Bernard (n. 1916) (historiador del arte estadounidense), 60
 Sueños, 84
 Suplemento, 71
- Táctica, 101
 Thomas, Keith V. (n. 1933) (historiador británico), 49, 52-53, 84
 Thompson, Edward P. (1924-1993) (historiador inglés), 32-33, 39-40, 57, 96, 98, 104, 129-130
 Thomson, George (1903-1987) (clasicista inglés), 31
 Tindall, William (crítico estadounidense), 25, 113
 Tópicos (lugares comunes), 25. *Véase también* Esquema
 Toynbee, Arnold J. (1889-1975) (historiador inglés), 28
 Tradiciones, 15-16, 20, 41-42, 107-109, 123-124
 Traducción cultural, 147-148
 Tribu, 104
 Troels-Lund, Troels Frederik (1840-1921) (historiador danés), 59
- Turner, Victor (1920-1983) (antropólogo inglés), 55, 67, 79, 132
 Tylor, Edward B. (1832-1917) (antropólogo británico), 19, 45, 54, 59
- Umbral de vergüenza, tolerancia (que revela los estándares de la civilización), 73
- Vida cotidiana, 51, 81
 Violencia, 131-134
- Walkowitz, Judith R. (historiadora estadounidense), 150
 Warburg, Aby (1866-1929) (investigador alemán), 24-25, 41-42, 61, 96
 White, Hayden (n. 1928) (metahistoriador estadounidense), 103-104, 122
 Williams, Raymond (1921-1988) (crítico británico), 31-32, 40
 Winkler, John L. (clasicista estadounidense), 43
 Wortman, Richard (historiador estadounidense), 109
- Yates, Frances (1899-1981) (historiadora inglesa), 29
 Young, George Malcolm (1882-1959) (historiador inglés), 20, 28