





# Sobre fuentes, temporalidad y escritura de la historia

GERMAN COLMENARES

Viñetas: Alekos



## LA HISTORIA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

UNA EXPOSICION sobre métodos históricos no puede reducirse a una mera colección de recetas sobre la manera como debe conducirse una investigación desde el momento en que se selecciona un tema monográfico, se localizan las fuentes aprovechables y se someten a variados procedimientos críticos y cuantitativos, hasta cuando se acomete la empresa final de la presentación narrativa o analítica de los resultados. Cada uno de estos pasos ha recibido un énfasis diferente en diferentes épocas, tipificando así una escuela o toda una manera de concebir la tarea historiográfica. El primero de ellos, por ejemplo, no parece recelar mayores dificultades. Sin embargo, cuando en él se considera incluido el planteamiento de un problema y la identificación de los elementos que lo constituyen, entonces resulta encerrar el mayor número de cuestiones teóricas.

Los historiadores del siglo XVIII concentraron sus esfuerzos sobre la última etapa del proceso descrito y destilaron sabios preceptos sobre la composición histórica. La historia era entonces un artefacto literario montado sobre un universo conocido y limitado de hechos que sólo exigían del historiador un balance y una armonía en su forma de exposición. Era necesario hacer resaltar su interés dramático e impartir a su encadenamiento una forma reconocible y generalmente afín con la de otros géneros literarios. Aquí se acentuaban los elementos retóricos que el Renacimiento había revivido con los modelos de la edad clásica. La excelencia de los resultados prestaba autoridad o hacía persuasivas las verdades generales, de tipo moral o filosófico, de las que esta composición era el vehículo. Se suponía que de esta manera en el discurso quedaba adherida una parte sustancial de la realidad o, en verdad, la parte más sustancial, a saber: su enseñanza moral.

El siglo XIX, en cambio, hizo énfasis particular en el problema de las fuentes históricas y en su utilidad para encadenar una narración. A través de ellas, tanto la historiografía romántica como la historiografía positivista aspiraban a tener acceso directo a la realidad del acontecer. Esta aspiración quedó consignada en la insoslayable fórmula de Leopold von Ranke de *wie es eigentlich gewesen* o de mostrar “lo que realmente ocurrió”. La secuencia discursiva de la historiografía del siglo XIX iba colocando los hechos brutos en un orden adecuado para dotarlos de sentido mediante la mera progresión. Mientras que en el romanticismo este sentido era idéntico al de la vida que los actores comunicaban a los hechos, el positivismo desechara todo elemento vital para encontrar un sentido más bien en la conformación de series de



hechos homogéneos y en la interacción de unas sobre otras. Pero en uno y otro caso el orden del relato debía reproducir el orden de la realidad.

Simultáneamente con la atención que comenzó a prestarse a las fuentes, se estableció como una forma de virtuosismo de la composición histórica la disimulación de toda traza de ellas en el relato. A lo sumo se admitía su presencia esporádica en una cita destinada a ambientar una época distante con algún giro especial del lenguaje. La narrativa debía deshacerse del andamiaje de las fuentes para hacer más evidente el acceso inmediato a la realidad del acontecer, como si el historiador hubiera sido un testigo presencial de los hechos.

Compárese este procedimiento, que invocaba una limpidez narrativa, con la introducción de una obra reciente. Charles Tilly abre su libro sobre *The Contentious French*<sup>1</sup> con una evocación del localismo de los archivos de Dijon de los que extrajo una parte de sus materiales. Aquí no hay ninguna preocupación por trasladar imaginativamente al lector a alguna época remota. Por el contrario, Tilly quiere subrayar la distancia irrevocable que media entre las formas de conflicto en el pasado con aquellas con las que el historiador puede tropezarse al trasponer la quietud del recinto de un archivo. La referencia a un acontecer distante no está trucada por la ocultación de las fuentes o por el deseo de borrar todas sus trazas en la narración. El historiador despliega ante los ojos de todo el mundo su manipulación de este material. Si hay lugar a alguna discusión, ésta no versará sobre la reconstrucción del acontecer sino sobre el manejo y la manipulación de las fuentes.

Mientras que la exhibición de las fuentes quiere mostrar las deficiencias y la precariedad de una información que obliga a introducir en ella correctivos, su disimulación buscaba borrar toda huella del apoyo que brindaban como único acceso a la realidad del acontecer histórico. La cualidad única de lo vivido en su particularidad debía reflejarse en el relato y entre la conciencia y el acontecer debía suprimirse la materialidad de estas mediaciones. La presunción de que las fuentes remitían a una realidad, a un referente, descuidaba por eso la riqueza potencial del significado de los textos.

En su rechazo del positivismo, Dilthey formalizó esta práctica de la historiografía romántica con la noción de vivencia (*Erlebnis*). La noción debía servir para escapar al espesor y a la materialidad de las fuentes en bruto reconvirtiendo su contenido a la vida de la que habían formado parte alguna vez. Pero lo cierto es que este contenido vivencial no podía proceder sino del conjunto de las experiencias del historiador mismo. Para ocultar este carácter debía disfrazar el lenguaje con un traje de época, valerse de los recursos de un arcón repleto de utilería teatral que podía servir en multitud de representaciones.

La insistencia de la profesión de retornar cada vez a las fuentes debería ir acompañada hoy de una insistencia similar en la reflexión sobre el *significado* de los textos. La exhibición de las fuentes como algo definitivamente extraño en obras recientes señala a las claras la necesidad de su traducción, en términos de nuestro propio lenguaje o en el de conceptos que puedan sernos familiares, alejándonos de una vez por todas de la mimesis teatral.

De datos primarios, con un significado deducible de su secuencia o de su acumulación, las fuentes han pasado a ser instrumento de verificación. Han perdido así su carácter de testimonio irrecusable del acontecer. Se las reconoce



<sup>1</sup> Charles Tilly, *The Contentious French, Four Centuries of Popular Struggle*, Cambridge (Mass.), 1986.

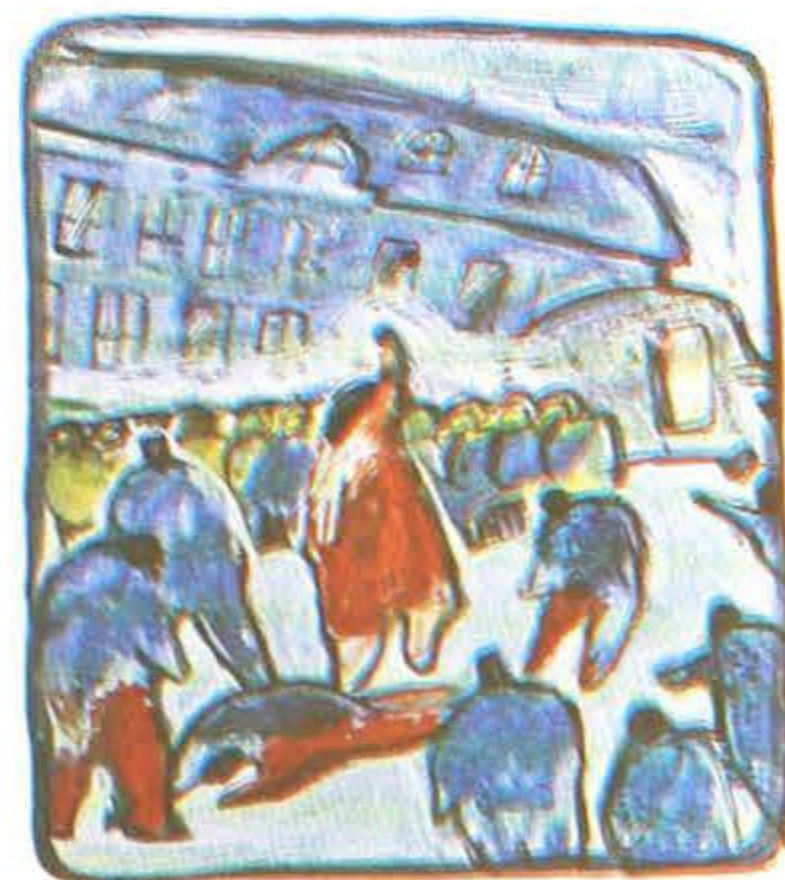


más bien como registros parciales y fragmentarios cuya elaboración ha debido pasar en todo caso por una conciencia humana. Como tales, remiten no a un acontecer sino al acto personal de su escritura, como cualquier texto. Este problema, que solía enfrentarse como un problema forense, con una crítica interna y externa de las fuentes como testimonios para establecer ante todo su veracidad y su autenticidad, aproxima hoy su tratamiento a los procedimientos de la crítica literaria. Las fuentes no se remiten a fragmentos de una realidad externa a ellas sino que invitan a ser trabajadas como textos. Su fragmentariedad busca un complemento no en otros fragmentos (destinados a reconstituir la continuidad de una secuencia) sino en el contraste con el sistema conceptual del cual forman parte. Sólo que, a diferencia de los textos literarios, éste es un contexto social, puesto que las fuentes están lejos de exhibir un estilo o de constituirse en la expresión de un yo único y autónomo.

Debe haber una elaboración de las fuentes como debe haber, así mismo, una elaboración previa de la realidad o de los hechos históricos. La primera, acabamos de verlo, debe acogerse a las técnicas de la crítica literaria. La segunda pasa forzosamente por el control y la iniciativa de las ciencias sociales. Para la historia ha sido mucho más difícil (es tal vez mucho más difícil) que para la economía, la sociología o la antropología pensarse a sí misma como una de las ciencias sociales. Vale la pena recordar que la antropología busca con empeño divorciarse del mundo humanístico liberándose del peso del método histórico-comparativo y que esto ha originado su permanente desconfianza hacia todo tipo de historicismo. Pero aun como disciplina humanística, la capacidad de la historia para explorar aspectos siempre nuevos de experiencias humanas, por fuera de los límites de las otras ciencias sociales, la han defendido de sospechas definitivas en medios académicos en los que la práctica científica controlada debe conducir a certidumbres. O por lo menos a la apariencia momentánea de una certidumbre.

Hace un cuarto de siglo el profesor Edward E. Evans-Pritchard<sup>2</sup> predecía que muy pronto las fronteras entre la antropología social y la historia serían traspasadas en ambos sentidos. Se preguntaba si la antropología social “a pesar de su desprecio actual hacia la historia no es ella misma una especie de historia” y encontraba que la diferencia entre ambas no residía en el método o en el propósito, “puesto que fundamentalmente ambas están tratando de hacer la misma cosa: traducir un conjunto de ideas en términos de otro”. Hoy, el historiador busca reducir un exceso de información sobre los hechos para retener los patrones básicos que los informan: ceremonias, ritos, creencias, actitudes, etc. Basta echar una ojeada a los títulos y a los temas de que se ocupan los artículos de revistas históricas innovadoras (*Annales*, *Past and Present*), cuando no los de obras como la de Keith Thomas, Edward P. Thompson o Philippe Ariès<sup>3</sup> para ver hasta qué punto la predicción de Evans-Pritchard se ha cumplido, al menos por parte de los historiadores.

En cierta medida la historia se ha alimentado en los últimos cincuenta años de las expectativas que suelen crearse de vez en cuando en torno al resto de las ciencias sociales. Ella, a su turno, ha contribuido a alimentar estas expectativas por medio de debates o de síntesis llamativas como las que ha producido una sociología histórica en las obras de Barrington Moore, Charles Tilly, Immanuel Wallerstein o Perry Anderson<sup>4</sup>. En la línea que va desde Max Weber hasta Norbert Elias, en la sociología ha existido una tentación permanente de teorizar los hallazgos de la historia. Esto ha hecho ver a menudo la historia como un campo de observaciones preliminares en espera del soplo



<sup>2</sup> E. E. Evans-Pritchard, “Anthropology and History” (1961), en *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, 1962, págs. 172-191.

<sup>3</sup> K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Penguin Books, 1984. E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, 1979. Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, 2 vols., Paris, 1977.

B. Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, 1967. Ch. Tilly, *The Vendee*, Cambridge (Mass.), 1964.

I. Wallerstein, *The Modern World-System*, 2 vols., Nueva York, Academic Press, 1976, 1980.

P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, 1978, y *El Estado absolutista*, México, 1979. Sobre el conjunto de estos autores, véase Theda Skocpol, *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, 1984.





vivificador de un espíritu teórico o como una especie de trasfondo susceptible de reforzar el alcance de los problemas definidos por otras ciencias sociales. A lo sumo, se ha visto en la historia una garantía de la existencia efectiva de los cambios sociales. En el momento en que la sociología y la antropología estaban dominadas por paradigmas fundamentalmente antihistóricos, Charles Wright Mills se atrevía a enunciar que las producciones de los historiadores podían considerarse como “un gran archivo indispensable para toda ciencia social”<sup>5</sup>.

Obsérvese, sin embargo, cómo en cada una de las obras de la sociología histórica que se han mencionado su incursión en el campo de la historia las ha hecho prisioneras de la elaboración histórica. En ellas, nos vemos más inclinados a reconocer la historia que la sociología. La razón estriba en que no existe una definición autónoma o propiamente histórica de los hechos en que se ocupa la historiografía. Estos aparecen siempre en función de determinada construcción, no como hechos históricos “puros”. En un extremo, el de la historiografía del siglo XIX, el historiador se veía atraído por el carácter dramático de los acontecimientos, es decir, que los hechos aparecían como tributarios de sus técnicas narrativas, prestadas a la literatura de ficción. Hoy, resulta contradictorio considerar que no valga la pena conocer la historia por sí misma sino como un campo de observaciones destinado a verificar una teoría o a ampliar el alcance de una observación. En el momento en que el sociólogo emprende por sí mismo una exploración histórica, descubre a sus expensas que se está enfrentando con el objeto específico para el cual está concebida toda teoría dentro de las ciencias sociales.

<sup>5</sup> Ch. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, México, 1961, pág. 159.

Desde la perspectiva del historiador, tanto la percepción de la utilización de las fuentes y de los problemas que entrañan como la escritura misma de la historia



se han visto alterados por préstamos permanentes a las otras ciencias sociales. Sin una familiaridad con las ciencias sociales, las fuentes aparecen como referencias directas a un acontecer que debe reconstruirse como una ilación continua y sin cisuras. En este caso, la naturaleza homogénea del acontecer reducible a un relato determina la elección de las fuentes y obliga a desechar el grueso de los testimonios que se conservan. Hoy, ninguna fuente revela un encadenamiento privilegiado. Frente a las posibilidades de establecer modelos teóricos para auxiliarse en el estudio de algún aspecto de la estructura social podemos medir la insuficiencia de las fuentes, aun si éstas se aprovechan masivamente. Las fuentes han pasado a ser así una referencia indirecta de la realidad social, incapaz de ilustrar todos sus aspectos o de responder a todas las preguntas que podemos formular sobre ella. Por esto, cualquier inferencia sobre esa realidad no reposa ya en las fuentes mismas sino en la asociación entre las fuentes y una teoría, un modelo o una hipótesis explicativa. Las fuentes adquieren una significación sólo con respecto a una teoría y no constituyen piezas reveladoras en sí mismas o eslabones en un encadenamiento narrativo. Esto ha traído dos consecuencias: una, la ampliación del rango de las fuentes aprovechables; otra, la alteración de la escritura de la historia, que en vez de una coherencia narrativa exige ahora una coherencia analítica.

Debido a que se enfrenta el mismo objeto de estudio, el horizonte de los avances en historia está contenido en el de las ciencias sociales. El tipo de saber que se requiere para establecer una visión válida del pasado, es decir, para una elaboración historiográfica, no es un saber canónico, fijado de una manera definitiva y de una vez por todas. No obstante, puede afirmarse de una manera general que los métodos historiográficos han estado asociados casi siempre a las formas de racionalismo de su época. Esto era mucho más palpable en el siglo XVIII, por ejemplo, cuando se recogía una tradición heurística y exegética (mauristas, bolandistas) para luchar abiertamente contra concepciones míticas del pasado humano. Durante el siglo XIX la historia, tanto como la ciencia, abrió paso a concepciones progresivas de organización social.

Estas expectativas sobre la historia han hecho que, en épocas de crisis intelectual, literatos de todas las tendencias le hayan reprochado el detenerse en prácticas académicas rituales o cerrar los caminos de la imaginación creadora. Por ejemplo, Nietzsche, George Eliot, Paul Valéry, Ibsen; la lista es larga y prestigiosa<sup>6</sup>. Hoy, la asociación más o menos estrecha con las ciencias sociales no previene a los historiadores de hacer un uso ideológico del pasado, es decir, de justificar los poderes de turno o de crear "visiones engañosas de un pasado con finalidad"<sup>7</sup>, pero al menos abre las puertas de una permanente renovación temática y metodológica. Si se subordina el estudio de las fuentes y de las formas de expresión de la historiografía a esta asociación, es decir, si se tiene en cuenta la manera como han sido afectadas por ella, debemos comenzar estas reflexiones por el examen de algunos de los puntos de contacto y, por qué no, de las divergencias entre las ciencias sociales y la historiografía.

## **ANTROPOLOGIA E HISTORIA: EL PROBLEMA DE LAS DURACIONES**

La piedra de toque para el prestigio teórico de una ciencia social parece consistir en que sus términos no se refieran a ninguna sociedad histórica en concreto sino que las cobije a todas. Invocando a Rousseau, Claude Lévi-Strauss<sup>8</sup>, por ejemplo, ha querido emprender la búsqueda de "la base inque-

<sup>6</sup> V. Hayden White, "The Burden of History", en *History and Theory*, 5:2 (1966), págs. 111-134.

<sup>7</sup> J. H. Plumb, *The Death of the Past*, Boston, 1971.

<sup>8</sup> C. L. Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, págs. 351 y ss.



brantable de la sociedad humana”. Según él, el estudio etnográfico “nos ayuda a construir un modelo teórico de la sociedad humana que no corresponde a ninguna realidad observable pero con la ayuda del cual lograremos desentrañar [y aquí viene una cita de Rousseau] ‘lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y a conocer bien un estado que no existe ya, que probablemente no existirá nunca y del cual es, sin embargo, necesario tener nociones precisas para juzgar adecuadamente nuestro estado presente’ ”.

En la búsqueda de una hipótesis lógica (de tipo rousseauiano) con una base empírica, que sirva de modelo teórico a todas las sociedades posibles, el etnógrafo reduce su contemplación a sociedades inmóviles, en las que todo acto de la vida social se encuentra fijado definitivamente por las fórmulas de un ritual inalterable. La tentación de ver reflejado lo más fundamental de nuestra propia sociedad en los rasgos más simples y verdaderos de sociedades primitivas debe suprimir como superfluo el conocimiento histórico. Lo histórico, en que se acumulan detalles concretos y vividos de una sociedad, sólo sirve para disimular el diseño nítido de formas esenciales. Tales detalles sólo serían apariencias destinadas a disolverse rápidamente en una temporalidad engañosa.

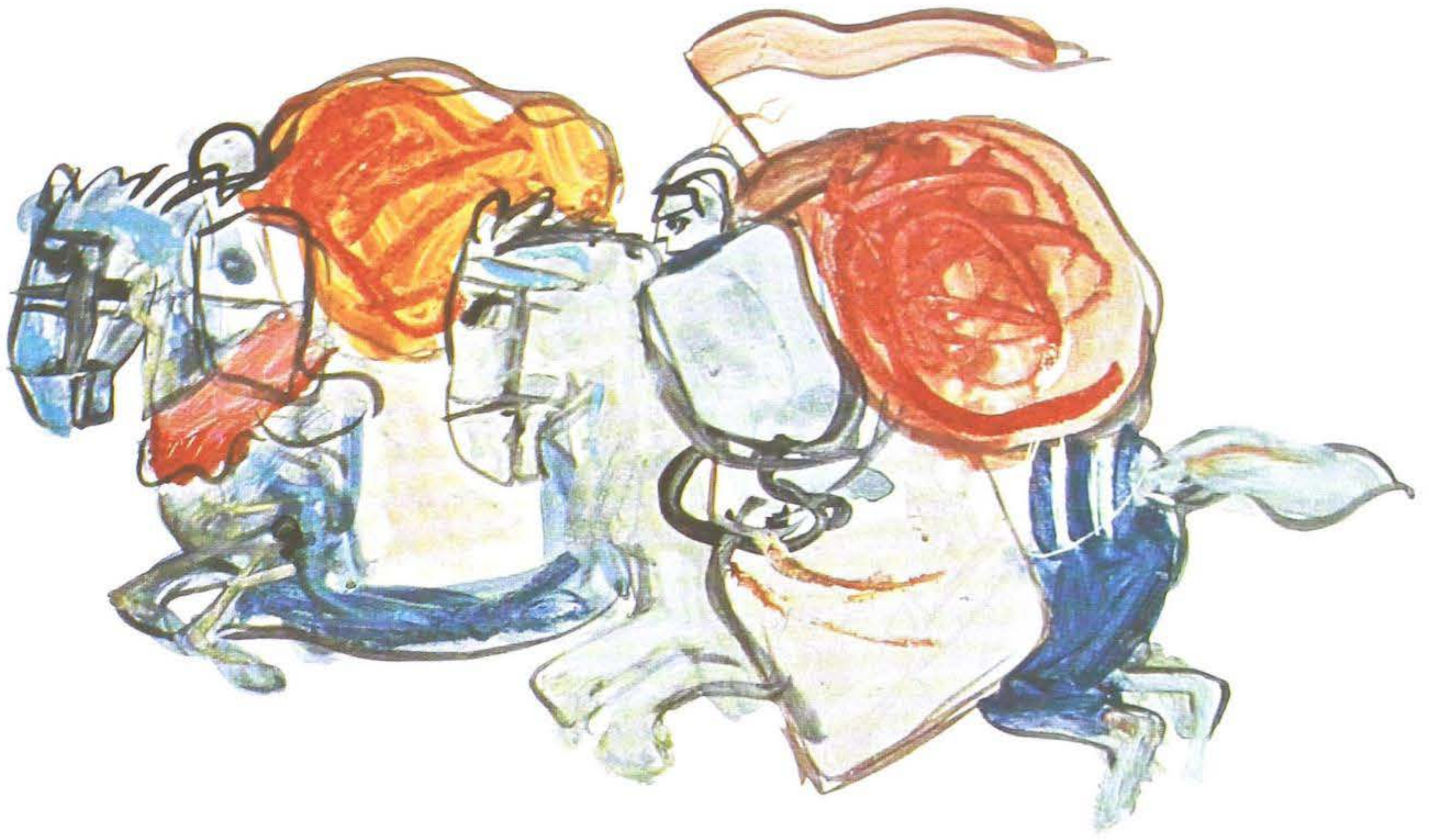
Es bien conocida la influencia que tuvo el modelo lingüístico de Ferdinand de Saussure sobre las formulaciones teóricas de la antropología estructural de Lévi-Strauss. Contra la gramática comparativa (histórica) del siglo XIX, Saussure había fundado una lingüística sincrónica que insistía en la coexistencia temporal de sus elementos y en su carácter sistemático. Esta existencia simultánea era el fundamento necesario de un modelo teórico, de la posibilidad misma de teorizar el lenguaje, pues de lo contrario todos los fenómenos sujetos a observación debían aparecer en una dispersión temporal incoherente. Esta idea era singularmente atractiva para el etnógrafo que buscaba distanciarse tanto de la necesidad de mantener una observación muy prolongada, y casi siempre imposible, de comunidades primitivas en disolución o, como sustituto, someterse a teorías evolucionistas o difusionistas. Como la lengua, las agrupaciones humanas primitivas debían estudiarse en sus elementos estructurales (o lo que quedara de ellos) tal como aparecían a los ojos del observador, es decir, simultáneamente y sin recurso a sustitutos hipotéticos de la historia.

Por razones diversas, personalidades tan diferentes como Fernand Braudel, Louis Althusser y Ernst Hans Gombrich han rechazado para la historia las nociones estructuralistas. Althusser las asociaba con la concepción hegeliana de la historia según la cual “la estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos de los otros en el mismo presente”<sup>9</sup>. El hecho de que, según la concepción hegeliana, todos los fenómenos históricos en un momento dado compartan el mismo espíritu, permitirían lo que Althusser llama un “corte de esencia”, es decir, la operación intelectual que consiste en establecer un corte vertical en el tiempo histórico, la congelación instantánea de todo el acontecer para, lograr la coetaneidad de todos los fenómenos y poder de esta manera explorar sus relaciones.

Para Gombrich, una empresa de este tipo carece de sentido, sobre todo en el intento de atribuir a toda una época un espíritu similar que unifica todas sus manifestaciones. Tal es para él el modelo implícito de obras tan prestigiosas como *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga o la *Historia del*

<sup>9</sup> L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, México, 1974, págs. 104 y ss.





*Renacimiento en Italia* de Jacobo Burckhardt. La definición de una época histórica o el fundamento de una periodización mediante la búsqueda de un espíritu particular (*Zeitgeist*) que informa todas las manifestaciones históricas o la “presunción de que debe descubrirse alguna similitud estructural esencial que permita al intérprete subsumir en una fórmula los variados aspectos de una cultura” le parece apenas un procedimiento metafórico enraizado en la metafísica hegeliana<sup>10</sup>.

Tanto Gombrich como Althusser rechazan para la variedad de las manifestaciones históricas un fundamento único, apoyado en presupuestos metafísicos. En ambos casos se impone la observación de una función transformadora del tiempo, diferente para cada una de las actividades humanas. Como historiador del arte, Gombrich ni siquiera encuentra razonable la división en *períodos*. Prefiere hablar de *movimientos*, pues mientras un movimiento o corriente puede atribuirse a individualidades, una época no. Para Althusser, en cambio, la multiplicidad de niveles en una estructura debe conducir a asignar a cada nivel una temporalidad propia: “para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas para el desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios de las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política [. . .]; un tiempo y una historia propia de la filosofía [. . .]; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas [. . .]; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas [. . .] etc.”<sup>11</sup>.

En últimas, la respuesta de Althusser no resulta tan diferente de la de Fernand Braudel, aun cuando no sea sino porque la observación original sobre los diferentes ritmos temporales la formuló este último en un famoso artículo publicado en 1958<sup>12</sup>. Para Braudel era obvio que el oficio del historiador no podía quedar encerrado dentro de un estructuralismo para el cual la absoluta inmovilidad temporal era una condición necesaria. Quería, eso sí, tender un puente que hiciera posible la comunicación entre las diferentes ciencias sociales. Con respecto al estructuralismo y a la sincronía preconizados por Lévi-

<sup>10</sup> E. H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, Oxford, 1969.

<sup>11</sup> *Op. cit.*

<sup>12</sup> F. Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, 1968, págs. 60-106.





Strauss para la etnología, este acercamiento resultaba problemático por demás, puesto que Lévi-Strauss insistía en la necesidad de sacar a luz estructuras tan profundas que los cambios superficiales, aquellos que procedían de los acontecimientos, no podían traducirlas. Braudel, en cambio, quería hacer posible algo parecido a una reflexión estructuralista en historia pero sin renunciar a la temporalidad. Estaba de acuerdo —tanto como sus maestros Marc Bloch y Lucien Febvre una generación anterior— en que una historia factual, apoyada en hechos episódicos y aislados debía ser superada. Para ello concebía una “larga duración” (*longue durée*) dentro de los límites de la cual ciertas estructuras profundas actúan pero no se mantienen inalterables. La fuente de esta percepción era similar a la de Lévi-Strauss (o posiblemente la misma, dada la influencia de la geografía en los historiadores franceses): la geología, pues las estructuras levistraussianas se emparentan con el magma terrestre cuya actividad no altera sino remotamente el paisaje de la corteza.

La noción de larga duración ha permitido la recepción dentro de los estudios históricos de muchas adquisiciones de la etnología. Pero el desacuerdo inicial permanece intacto. La hipótesis lógica de linaje rousseauiano de Lévi-Strauss significa un extrañamiento de toda sociedad histórica. Ella quiere fundar una “base inquebrantable de la sociedad humana” y se vale para ello de combinaciones binarias que una conciencia humana imprimiría en el lenguaje de su sociabilidad y que rechazan de entrada toda combinación dialéctica.

La concepción braudeliana ha tenido también una respuesta en Michel Foucault. Según Foucault, al mismo tiempo que la historia se inclinaba por la larga duración y rechazaba la intrusión del acontecimiento puntual, en ciertas disciplinas específicas, como la historia de las ideas, de las ciencias, del pensamiento o de la literatura, la atención se dirigía hacia fenómenos de





ruptura<sup>13</sup>. Esta concepción peculiar en el tratamiento de la temporalidad de tales disciplinas está destinada a acentuar su autonomía.

Cualquiera que sea el ritmo que imprime a la temporalidad un orden dado de acontecimientos (espasmódico, seriado, coyuntural o de rupturas), el historiador no podrá prescindir de esta dimensión. Su oficio está apegado a las nociones mismas de cambio y de transformación. Para él, los momentos más significativos son aquellos en los cuales se opera un cambio. ¿Lo coloca esto en oposición a los objetivos de una ciencia social que requiere, para la formulación de generalizaciones, la inmovilización sincrónica de su objeto que hace equivaler a la constitución ontológica de este objeto? Pero ocurre que la existencia misma de los fenómenos históricos esta condicionada por el transcurrir. El tiempo es constitutivo de estos fenómenos, y sólo en virtud del movimiento temporal percibimos en ellos una forma de existencia. Si no se tiene en cuenta la dimensión temporal, el fenómeno histórico se disuelve en sus elementos aislados. Por eso, para Edward P. Thompson, un fenómeno como las clases sociales ni siquiera puede percibirse en la sincronía. Sólo la temporalidad les proporciona una entidad como experiencia vivida por aquellos que las integran: “si detenemos la historia en un momento dado, entonces no hay clases sino simplemente una multitud de individuos con una multitud de experiencias. Pero si miramos esos hombres en un período conveniente de cambio social, observamos patrones en sus relaciones, sus ideas y sus instituciones. La clase es definida por los hombres en cuanto viven su propia historia y, al cabo, ésta es la única definición de clase”<sup>14</sup>.

## EL PROBLEMA DE LA CULTURA

El énfasis de Thompson en relaciones, ideas e instituciones es un énfasis en la cultura. El problema de la cultura, como el de las temporalidades, distancia y acerca alternativamente a las diferentes ciencias sociales. Tanto Raymond Williams<sup>15</sup> como Norbert Elias<sup>16</sup> han identificado la concreción original del concepto de cultura en experiencias europeas específicas. En el caso de Elias, *Kultur* se presentaba en la Alemania del siglo XVIII como una antítesis y una alternativa a *civilization*. Esta era una reacción a los modos cortesanos de la nobleza germana que estaban moldeados en formas de civilización francesa y a los cuales una clase media intelectual oponía virtudes elementales que eran específicamente germanas. Cultura aparecía así como una etiqueta que propiciaba procesos de autoidentificación y que favorecía la universalización de las querellas de una burguesía débil contra una aristocracia extranjerizante. Tal vez en ningún otro país europeo como en Alemania el espíritu podía inflarse con tanta grandilocuencia y la libertad interior del intelectual convertirse en un sustituto de la revolución burguesa.

Para Raymond Williams, en el caso inglés, cultura en el siglo XIX incluía dos tipos de respuesta a las dislocaciones creadas por una revolución industrial. Una, “el reconocimiento de la separación práctica de ciertas actividades intelectuales y morales del ímpetu rector de un nuevo tipo de sociedad; otra, el énfasis en estas actividades, a la manera de un tribunal de apelaciones, que debían presidir procesos de juicio social práctico y ofrecerse al mismo tiempo como una alternativa de unión y de alivio”.

En ambos casos se pone énfasis en el carácter cohesionador de la cultura, en su función como vehículo para propiciar relaciones humanas auténticas frente a una particular amenaza de disociación. Este carácter primigenio de la cultura



<sup>13</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, págs. 12-13.

<sup>14</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin Books, 1980, pág. 10.

<sup>15</sup> R. Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, Penguin Books, 1982.

<sup>16</sup> N. Elias, *The Civilizing Process. The Development of Manners*, Nueva York, 1978.





está subrayado en su ampliación etnológica posterior. De experiencia vivida en circunstancias históricas específicas, el concepto ha adquirido rasgos suficientemente abstractos como para identificar elementos de cohesión en diferentes grupos humanos, es decir, para ver a cada uno como portador de una cultura específica que lo identifica.

Uno de los problemas del concepto reside en que estos rasgos cohesionadores o esta imagen de identificación están rodeados de valores emocionales difícilmente comunicables u observables para un extraño. El evidente desacuerdo entre los antropólogos en la definición misma del concepto (en 1952 Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn inventariaron cerca de trescientas definiciones de cultura en uso entre los antropólogos) nace de la necesidad de contrastarlo con experiencias diversas, con toda la gama inagotable de datos proporcionados por una etnografía cada vez más extensa. En este proceso el concepto ha ido perdiendo los contornos concretos que le dieron origen para volverse más y más abstracto hasta abarcar todos los datos posibles que definen individualidades sociales, no sólo primitivas sino, una vez más, sociedades históricas.

El refinamiento en la abstracción del concepto de cultura puede medirse en la distancia que separa la caracterización descriptiva de Taylor del énfasis en elementos simbólicos en Clifford Geertz. Para Geertz la cultura no es ya, como para Taylor, el complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres, etc. sino el sistema de símbolos al cual debe remitirse todo este complejo para su intelección. Cultura no es el texto mismo sino el vocabulario con el cual leemos el texto. Así, Geertz define la cultura como “un tejido de significados encarnados en símbolos y transmitido históricamente, un sistema de concepciones heredadas expresadas de manera simbólica, por medio de las cuales los hombres se comunican y desarrollan su conocimiento sobre la vida y las actitudes hacia la vida”<sup>17</sup>. En esta definición de la cultura, con respecto a las anteriores, se ha operado un desplazamiento de la consideración de comportamientos o de realidades percibidas como externas a las interioridades expresadas en sistemas de significación simbólica, es decir, en códigos a los cuales debe remitirse toda realidad social para su interpretación.

La cultura así concebida ofrece un campo muy promisorio para las investigaciones históricas. Para comenzar, mediante ella podría revivirse la misma historia política, tal como lo sugiere la noción de *teatro del poder* utilizada por Edward P. Thompson o la evocación de Jacques Le Goff de un *ceremonial político*<sup>18</sup>. Si poseyéramos para cada época una red de significaciones a la cual pudiéramos referir cada gesto, cada ceremonia o cada uno de los actos sociales, es decir, si pudiéramos descifrarlos de acuerdo con un código establecido de antemano (o códigos, en el caso de la coexistencia de una multiplicidad de culturas, como en América Latina), desaparecería la extrañeza que produce el distanciamiento temporal. Este ha sido uno de los problemas centrales de la construcción histórica, el cual ha tratado de resolverse con nociones como las de *vivencia* o con construcciones de tipo metafísico como las de *Zeitgeist* o *Volkgeist*.

No es un azar que esta concepción de cultura tenga su origen en la antropología, en donde siempre ha habido problemas de traducción del espectáculo de rituales sociales ajenos por entero al mundo europeo. El etnógrafo europeo o estadounidense se ha forzado a mirar a los otros sabiendo que tiene que hallar una clave en su propia cultura que le permita interpretar las ajenas. La situación en los países del tercer mundo es paradójica. Lo que para los

<sup>17</sup> C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, pág. 89.

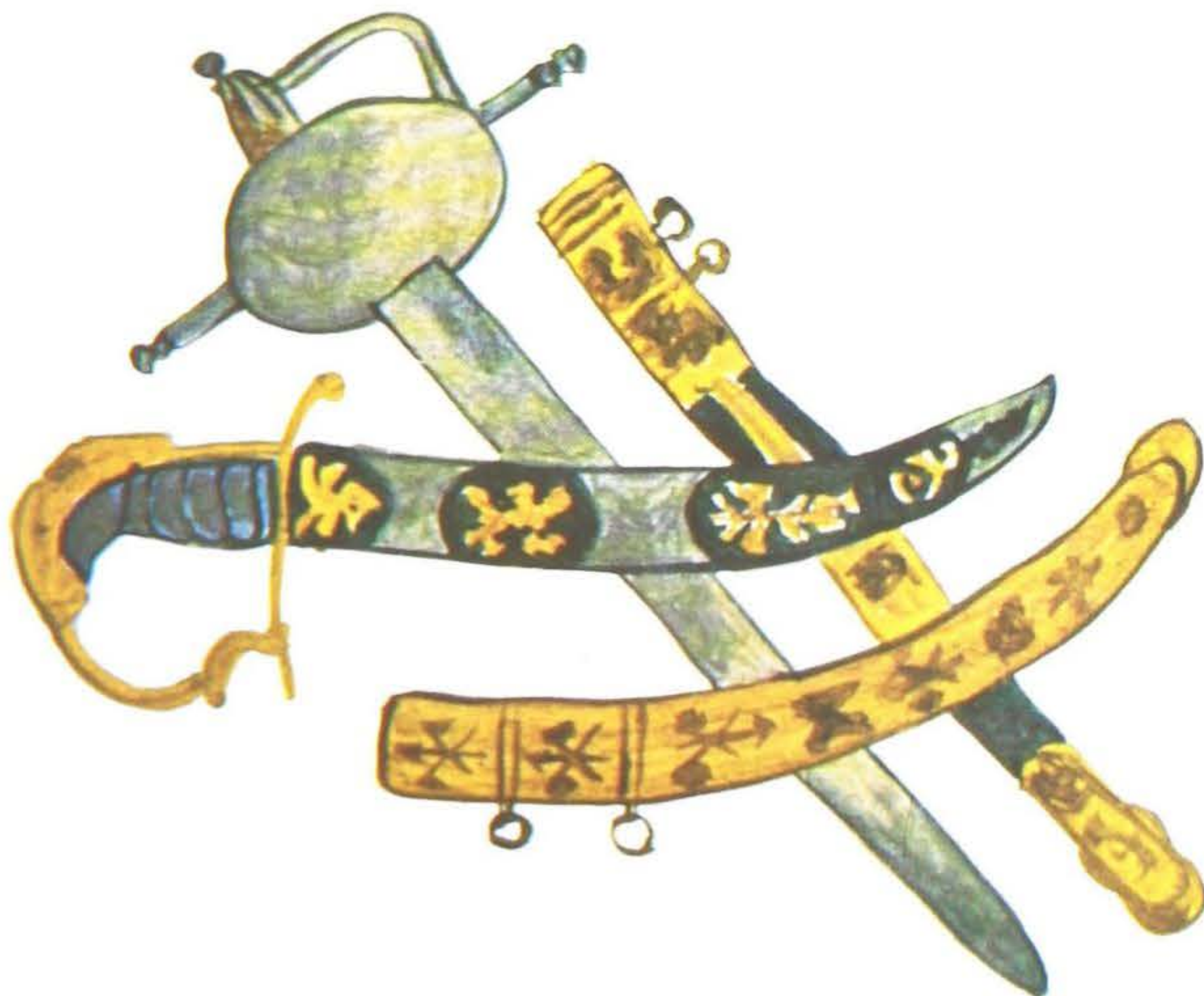
<sup>18</sup> Jacques Le Goff, “L’histoire politique est-elle toujours l’épine dorsale de l’histoire?” en *L’imaginaire médiéval*, París, 1985, págs. 333-349.



Europeos pasa por etnografía es, para nosotros, la sustancia de nuestra propia historia. Pero estamos lejos de reconocer esta realidad. Sin embargo, una obra como *Tristes tropiques* de C. Lévi-Strauss podría perfectamente escribirse a la inversa, sustituyendo Río de Janeiro o San Pablo por El Havre o Hamburgo ante los ojos atónitos de un viajero latinoamericano. En Europa, la cultura podía integrar formas míticas elementales o productos más o menos espontáneos y populares con creaciones refinadas de una “alta cultura”. En países del tercer mundo, como los latinoamericanos, esta integración ha sido deliberadamente repudiada en muchos casos. Para las elites de estos países, el mundo enrarecido de los productos culturales europeos ha sido el único que posee legitimidad como expresión de un ideal de humanidad o de sustento de las relaciones sociales. Esto ha conducido a una alienación de la propia historia, a la elección quisquillosa de factores que se amoldan a las convenciones europeas sobre el desarrollo del acontecer histórico.



Todo este sistema de significaciones que conocemos como cultura es un producto humano, al que deben referirse otros actos humanos. Esta circularidad, que Juan Bautista Vico descubría como condición y como posibilidad del conocimiento histórico, puesto que según él sólo era dable conocer las creaciones mismas del hombre, es la que produce la paradoja del relativismo histórico. O más exactamente, la individualización de lo histórico. Todo hecho histórico debe interpretarse a la luz del código cultural dentro del cual se produce. Así, no se trata, como en la tradición clasicista (Vico incluido), de la posibilidad que brinda una naturaleza humana inmutable de penetrar las intenciones de otros seres humanos o, en la tradición de la escuela neokantiana (Windelband, Dilthey, Rickert, etc.), de valerse de la intuición para penetrar “hechos con sentido” o para situarlos en escalas de valores absolutos. Los códigos culturales deben ser reconstruidos cuidadosamente de antemano. Esta necesidad podría explicar por qué las historias, son la mayor parte de las veces, historias nacionales, que no se sienten en la obligación de explicitar sus propios códigos. O que, cuando se trata de penetrar un mundo histórico ajeno, la urgencia de una clave parece tan urgente como en el trabajo etnográfico.





## LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

El hecho de que la historiografía haya incorporado problemas centrales de las teorías de las ciencias sociales y de que las fuentes mismas deban considerarse de acuerdo con el modelo lingüístico que sustenta la moderna crítica literaria, han modificado sustancialmente la escritura de la historia. Esta alteración parece no percibirse, pues el discurso histórico continúa viéndose como si se tratara de la misma narrativa cuyos patrones fueron establecidos en el siglo XIX o se reprocha a los historiadores de no ser siquiera conscientes del lenguaje que utilizan<sup>19</sup>.



El problema del lenguaje historiográfico reside en las convenciones que utiliza. El papel de las convenciones en la representación histórica puede apreciarse si se comparan, por ejemplo, ciertos aspectos de los relatos medievales con la historiografía del Renacimiento. En la crónica medieval, escrita por encargo, el comportamiento de un soberano estaba prefijado por las convenciones del género. Si el relato incluía un gesto que no correspondiera a una imagen de suprema dignidad, el detalle aparecía como una falsedad patente a los ojos del lector, porque “los reyes no se comportan así”<sup>20</sup>.

Durante el siglo XIX el relato histórico se desarrolló como una forma de representación de la realidad. Como en cualquier arte figurativo, esta representación debía establecer y luego sujetarse a las convenciones aceptadas entre las correspondencias del lenguaje y el tipo de realidad que trataba de reproducirse. Como se ha visto, esto no tenía nada que ver con el contenido de verdad de las fuentes consultadas sino que constituía una serie de estrategias paralelas a otras formas de representación realista como la novela, la pintura histórica o la fotografía<sup>21</sup>. El realismo histórico obedecía también a ciertas convenciones básicas o de género, capaces de transformar la experiencia bruta, atomizada, de los hechos sociales para hacer posible su trasposición coherente en un relato. De la misma manera que la representación visual nos enseña a ver la realidad (del paisaje, por ejemplo) de cierto modo, la historia, construida a través de convenciones, compelia a ver la realidad social y política de cierto modo. Estas convenciones, con las cuales se construía la representación histórica y que operaban (en muchos casos, siguen operando) en la representación de la realidad social y política, no estaban constituidas por el mensaje explícitamente ideológico del relato sino simplemente por los elementos que se

<sup>19</sup> V. Hayden White, “The fictions of factual representation”, en *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore-Londres, 1978, págs. 121-134.

<sup>20</sup> V. Linda Gardiner Janik, “Valla on Rhetoric and History”, en *History and Theory*, 12:4 (1973), págs. 386-397.

<sup>21</sup> V. Stephen Bann, *The Clothing of Clio: A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France*, Cambridge, 1984, pág. 165.



incluían o se excluían de él. Un acercamiento a la realidad histórica dependía de refinamientos del lenguaje o de la riqueza de las convenciones aceptadas.

La forma narrativa era predominante en la construcción histórica del siglo XIX. Como tal, debe verse en conexión con el resto de las formas narrativas. Este parentesco ha inducido a tratar la teoría de la construcción histórica (y no solamente del siglo XIX) como una parte de la teoría literaria y a extrapolar la teoría de los géneros literarios para el examen de las obras históricas<sup>22</sup>. Sin embargo, el tratamiento mismo de la historia literaria, es decir, de la historia de los *artefactos* literarios, muestra una clara diferencia. Las obras literarias no se reducen a ser tratadas como meras fuentes sino que reclaman recurrencias en lo intemporal. Este extrañamiento de la historia se deriva para la literatura, y especialmente para la poesía, de una concepción metafísica según la cual la palabra tiende permanentemente (e inútilmente) a la reconstitución del ser. La historia aparece entonces como una base empírica deleznable que omite el conflicto eterno de la poesía<sup>23</sup>.

Las obras narrativas puramente literarias o de ficción parten de formas unificadas que preexisten a la obra como un molde y le prescriben unas reglas de construcción para que adquieran cierto carácter y no otro. Así, el artista se propone escribir una comedia, una tragedia, una novela, etc. Las formas literarias se alimentan de su propia tradición y no provienen de la vida. Estas tradiciones incluyen arquetipos y estructuras míticas fundamentales. La referencia mítica permanente otorga un aspecto intemporal a las obras literarias. Por debajo de la carnadura de referentes histórico-temporales, el conflicto trágico siempre estará referido a un ascenso y a una caída. Las obras históricas no pretenden abarcar este aspecto cósmico implícito en toda obra literaria. Por esta razón Northrop Frye traza una clara línea divisoria entre obras literarias y obras históricas. El mito (como forma básica de una trama o argumento) no está incorporado en estas últimas, al menos desde el comienzo. Sólo cuando la obra histórica intenta la interpretación global del destino o de las culturas humanas (en obras como las de Toynbee o Spengler) el esquema utilizado asume una forma mítica<sup>24</sup>.

Cuando el relato histórico se incorpora dentro de una reflexión sobre las formas narrativas, o sobre sus procedimientos formales, parece forzoso tomar como ejemplos las obras históricas del siglo XIX o de la historiografía clásica.

<sup>22</sup> Véase por ejemplo, Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore-Londres, 1973.

<sup>23</sup> V. Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Londres, 1983.

<sup>24</sup> V. Northrop Frye, *Fables of Identity*, Nueva York, 1963, pág. 36.







Este tipo de análisis se adapta mal a obras recientes. Hoy, la anexión de los problemas de las ciencias sociales a la historia ha eliminado el requerimiento de una información superflua destinada a crear un *efecto de realidad*<sup>25</sup>.

Valiéndose del modelo lingüístico, Roland Barthes postulaba tentativamente un modelo hipotético de descripción del relato con el cual se pudieran contrastar todos los relatos posibles. Poco después, a la luz de esta primera tentativa, formulaba la pregunta de si había alguna diferencia entre el relato de ficción y la narrativa histórica al examinar el discurso de algunos grandes historiadores clásicos (Herodoto, Maquiavelo, Bossuet y Michelet)<sup>26</sup>. Al examinar el enunciado histórico, Barthes identificaba *unidades de contenido*. Estas unidades proceden de la fragmentación del discurso, de su segmentación en unidades narrativas mínimas que aunque poseen un sentido no están encadenadas todavía por una sintaxis. En el caso del relato histórico, estas unidades constituyen *colecciones* particulares de cada historiador. En Herodoto, por ejemplo, hay *existentes* del tipo dinastías, príncipes, generales, y *ocurrentes* tales como devastar, reinar, sujetar, aliarse, etc.

Las *clases* de estos átomos del discurso no son diferentes de las que suelen hallarse en la narrativa imaginaria. Como en ésta, pueden ser *funciones* o *indicios*. La función es meramente distribucional en una concatenación plana u horizontal. Refiere a un acto complementario o consecuente: si se indica que un personaje descuelga un teléfono sabemos que tendrá que colgarlo en algún momento posterior. Un núcleo de gestos tiene un desarrollo consabido de tal manera que, introducido el primer elemento, el autor no tiene que explicitar lo que forzosamente va a pasar. Estas funciones pueden ser verdaderos núcleos que constituyen la armazón del relato o meros catalizadores que flotan entre los núcleos para dilatar la acción mediante un suspenso o para crear una atmósfera. El indicio no es, como la función, meramente distribucional y horizontal sino integrativo y vertical con respecto a un nivel superior de la organización del discurso. Su aparición, que puede parecer gratuita a primera vista, cobra sentido al pasar a este nivel superior (de la “acción” de los personajes o de la “narración”). Su poder sugestivo se confirma y lo que era indicio se convierte en certeza significativa. En el relato histórico el indicio es un segmento del discurso “que remite a un significado implícito, según un proceso metafórico”. Barthes pone aquí como ejemplo a Michelet, que usa “el abigarramiento de los vestidos, la alteración de los blasones y la mezcla de estilos arquitectónicos a comienzos del siglo XV como un conjunto de significadores de un significado único, la división moral a fines de la Edad Media”.

El discurso histórico oscila entre los polos de indicios y funciones. El predominio del uso de indicios inclina el relato hacia una forma metafórica (el caso de Michelet). Cuando predominan las funciones el relato toma una forma metonímica (historia narrativa de Augustin Thierry).

Barthes concluye en que el discurso histórico clásico posee una elaboración imaginaria. El hecho, construido con partículas (funciones, indicios) que pertenecen al dominio del historiador —o a su inclinación por uno de los tropos retóricos— como una colección privada, no puede tener sino una existencia lingüística. Por esta razón la referencia a lo real no es sino una ilusión, un efecto de realidad (*effet du réel*) obtenido mediante el escamoteo de uno de los términos referente-significado-significador. En este caso lo significado se confunde con el referente; es decir, se toma un término lingüístico por la realidad. O como lo expresa en su célebre fórmula de los *Essais critiques*,

<sup>25</sup> V. Roland Barthes, “L’effet du réel”, en *Communications*, 11 (París, 1968), págs. 84-89. Sobre la manera como la información superflua crea un efecto figurativo en la pintura, véase Norman Bryson, *Word and Image, French Painting of the Ancien Régime*, Cambridge, 1981.

<sup>26</sup> R. Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, en *Communications*, 8 (París, 1966) y “Le discours de l’histoire”, en *Poétique*, 49 (febrero de 1982), pág. 13.



“Ce que définit le réalisme, ce n'est pas l'origine du modèle, c'est son exteriorité à la parole qui l'accomplit”.

Barthes percibía claramente, sin embargo, “el desdibujamiento (si no la desaparición) de la narrativa en la ciencia histórica contemporánea. Los conceptos prestados de las ciencias sociales no son ya meras colecciones privadas de un historiador u objetos tocados por un acto poético de reducción de la realidad. La intelección y no la pintura o la reproducción de la realidad (en la que el orden del relato quiere reproducir el orden de los acontecimientos) sería el signo de una ciencia histórica contemporánea. El acceso a lo inteligible —según Barthes— no son ya las cronologías sino las estructuras. Aunque, como se ha visto, colocar a la historia bajo el signo del estructuralismo atrae otro problema: el de la calidad ilusoria de la representación temporal.

Naturalmente, siempre es posible el retorno a las formas narrativas convencionales. Inclusive se ha recomendado regresar a ellas para recobrar una síntesis significativa que se echa de menos en la proliferación de trabajos monográficos<sup>27</sup>. Pero este retorno a las formas narrativas no puede mantener la ilusión de que los meros recursos narrativos son capaces de desplegar una sucesión temporal de acontecimientos. El recurso narrativo integra dentro de sus “funciones cardinales” lo consecutivo y la consecuencia. Es decir, lo que viene primero en el relato se asigna como causa de lo que viene después<sup>28</sup>. El tratamiento argumentativo de las monografías desecha este recurso. Por eso, cuando se retoman sus elementos en una síntesis narrativa, la confusión entre consecutivo y consecuencia debe desaparecer. Por esta razón también una nueva narrativa no puede reducirse a desplegar linealmente un relato. Detrás de la superficie mansa de un encadenamiento de eventos operan estructuras de duración variable, corrientes profundas que deben retomarse una y otra vez en variaciones temporales que desafían la sucesión lineal. La múltiple temporalidad de los fenómenos históricos inhibe una trama que pueda reducirse a una estructura mítica del relato. La historia ha renunciado a saber del pasado tal como era, a reconstituirlo en sus propios términos o a adoptar sus referencias específicas. La atención se ha desplazado del contenido explícito de los documentos, que podía encadenar un relato, hacia sus contenidos marginales que fundamentan una forma argumentativa. Los documentos no sólo remiten a



eventos, que pueden desdeñarse como anecdóticos. Remiten también a sistemas simbólicos dentro de los cuales es posible su lectura. Estos sistemas nunca están implícitos en su integridad en el documento sino que requieren una construcción previa.

Hoy no pueden tomarse los recursos narrativos como el núcleo central de la diferencia entre la historia y las otras ciencias sociales, como si la narrativa estuviera ligada indisolublemente al problema de la exposición temporal. O como si la narrativa debiera responder a una necesidad estética según la cual la historia debe desarrollarse como un juego dramático o como un argumento o

<sup>27</sup> V. Lawrence Stone, “El renacer de la narrativa: reflexiones sobre una nueva vieja historia”, en *Eco*, núm. 239 (Bogotá, septiembre de 1981), págs. 449-478.

<sup>28</sup> R. Barthes, “Introduction à l'analyse . . .”, *Op. cit.*



intriga (*plot*) similar al de las obras de ficción<sup>29</sup>. El esquema de la intriga o de las relaciones dramáticas parecía indispensable en el siglo XIX debido a que con él se introducía un elemento universal reconocible. Hoy, las relaciones (económicas, de poder, de jerarquías, etc.) que se atribuyen a los actores históricos (clases sociales, instituciones, etc.) no tienen por qué adoptar este esquema.

El esquema de la continuidad narrativa ha sido alterado para siempre por la conciencia del papel que desempeña en la construcción de la realidad el acto individual de la palabra (*la parole*). El ilusionismo historiográfico que consistía en “dejar que los hechos hablen por sí mismos” apropiándose a veces del lenguaje de las fuentes (como cuando el etnógrafo quiere comunicar sus experiencias con el lenguaje mismo de los nativos) se ha revelado algo mucho más problemático de lo que suponía la práctica de los historiadores del siglo XIX.

Los antropólogos, por su parte, han mantenido una ilusión similar. Uno de los problemas centrales de la etnografía ha consistido en penetrar el “punto de vista de los nativos” o el problema de ver *desde dentro* la comunidad primitiva. La publicación de los diarios de Bronislaw Malinowski, que había contribuido tanto a acreditar estos métodos, arrojó serias dudas de que el trabajo de campo y la observación participante fueran “ese milagro de empatía, tacto, paciencias y cosmopolitismo” que se había creído<sup>30</sup>. De manera semejante, la inmersión del historiador en los documentos debía servir para garantizar la autenticidad de aquello que rescataba del pasado. Pero los documentos eran una conexión demasiado tenue como para percibir todas las gradaciones que distanciaban de un pasado. De allí que esta conexión quisiera potenciarse con la *vivencia* o con las convenciones verbales de un *efecto de realidad*.

El historiador está enfrentado así, como el etnógrafo, a la interpretación de hechos inscritos en códigos culturales cuya clave no se posee. Si el etnógrafo experimenta un distanciamiento con respecto a sociedades extrañas pero de las cuales puede ser un testigo (o testigo, al menos, de lo que queda de ellas), el historiador experimenta un distanciamiento de su propia sociedad en el tiempo. En el primer caso se corre el riesgo de caer en el etnocentrismo, en el segundo de cometer anacronismos flagrantes. Tanto en etnografía como en historia existe, por ejemplo, el problema de saber qué abarcan, en una sociedad extraña o en una sociedad en el pasado, nuestros mimbres de “economía”, “política”, “estructura social”, etc. El contorno de los hechos que solemos distinguir con ellos o los aspectos que hemos abstraído de nuestra propia sociedad, se desdibujan enteramente en una sociedad primitiva o en el pasado de nuestra propia sociedad.

La solución del historiador no puede ser entonces muy diferente de la del etnógrafo. En antropología, dos tendencias teóricas, una funcionalista y otra cognoscitiva, ponen énfasis alternativamente en los comportamientos o en los símbolos y en los significados. Paralelamente, la historiografía ha desarrollado una historia de las *mentalidades* y otorga cada vez más importancia a lo simbólico. También en la sociología histórica de Norbert Elias la teoría de las *configuraciones* incluye elementos simbólicos como el ceremonial y la etiqueta<sup>31</sup>. Por su parte, Jacques Le Goff invita a examinar en cada época ceremoniales políticos cargados de sentido<sup>32</sup> y Edward P. Thompson llama la atención sobre un *teatro del poder* como elemento esencial “tanto del poder político como de la protesta y aun de la rebelión”; es decir, los elementos de una hegemonía cultural<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, 1957.

<sup>30</sup> Clifford Geertz, “From the native’s point of view: on the nature of anthropological understanding”, en Richard A. Shweder y Robert A. Le Vine (Comps.), *Culture Theory. Essays of Mind, Self and Emotion*, Cambridge, 1984, págs. 123-136.

<sup>31</sup> N. Elias, *La Sociedad cortesana*, México, 1982.

<sup>32</sup> J. Le Goff. *Op. cit.*

<sup>33</sup> E. P. Thompson, “Folklore, Anthropology and Social History”, en *Indian Historical Review*, 3:2 (enero de 1978), págs. 247-266.