



Contrahistorias. La otra mirada de Clío Año 12, Segunda Serie, número 23, Septiembre 2014 - Febrero 2015



Contrahistorias. La otra mirada de Clío
www.revistacontrahistorias.blogspot.com
www.issuu.com/revistacontrahistorias
<http://www.contrahistorias.com.mx>
contrahistorias@hotmail.com

40 PESOS



Contrahistorias

la otra mirada de Clío

NÚMERO

 23 



DOSSIER:
*Carlo Ginzburg
y el estudio de las
culturas subalternas*

CARLOS ANTONIO
AGUIRRE ROJAS

CARLO GINZBURG

ANTONIO GRAMSCI

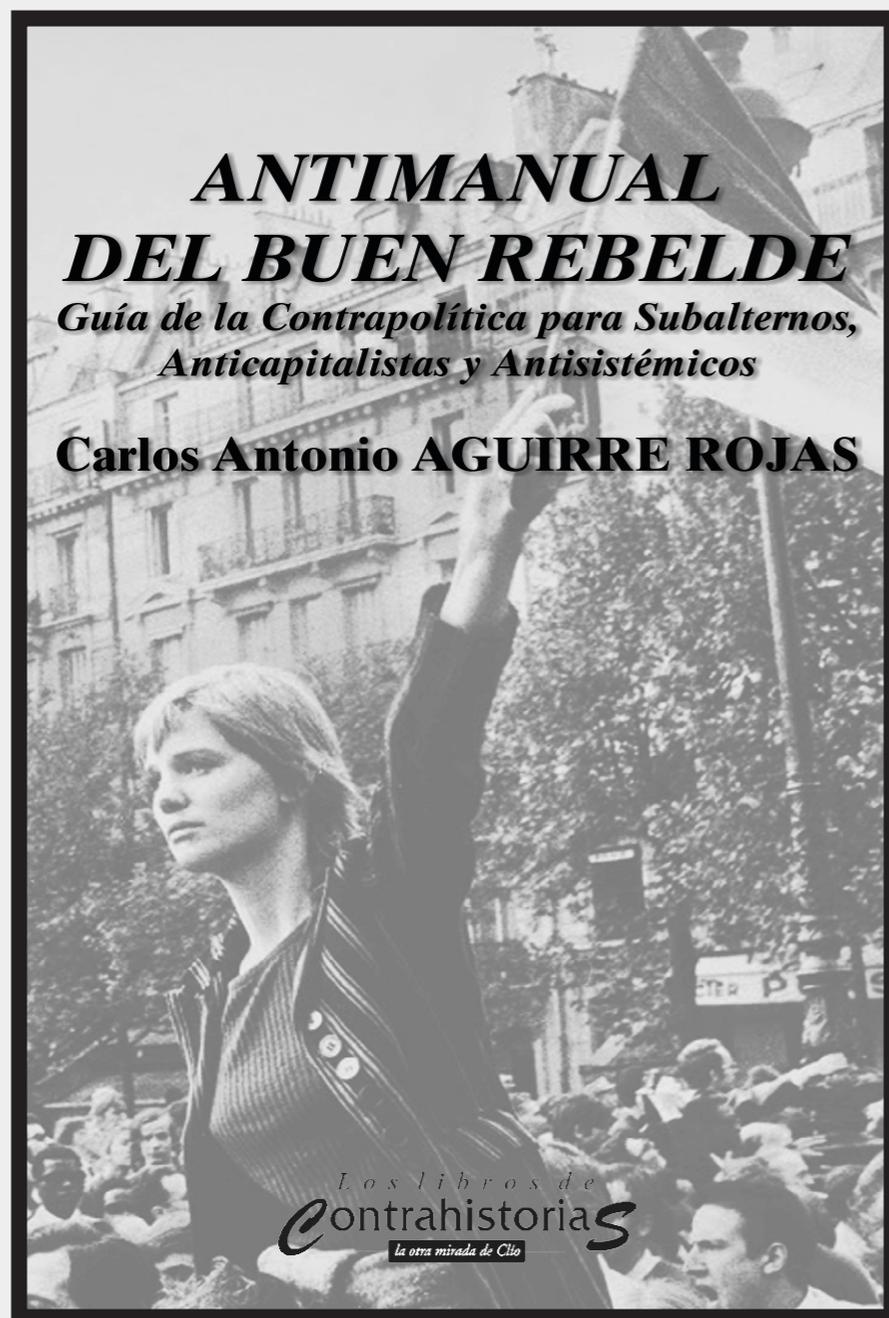
ERNESTO DE MARTINO

WALTER BENJAMIN

IMMANUEL
WALLERSTEIN

FABIOLA JESAVEL
FLORES NAVA

PIERRE GAUSSENS



Contrahistorias. La otra mirada de Clío se imprime en:
Jiménez Editores, S.A. de C.V.
Callejón de la Luz #32-20, Col. Anáhuac, 11320
Tel. y Fax: 5399 4711 y 5527 7340

NÚMERO 1. (Sept. de 2003)
Dossier: La microhistoria italiana

NÚMERO 2. (Marzo de 2004)
Dossier: Corriente de los Annales

NÚMERO 3. (Sept. de 2004)
Dossier: Historiografía mundial

NÚMERO 4. (Marzo de 2005)
Dossier: México y América Latina

NÚMERO 5. (Sept. de 2005)
Dossier: Chiapas y las nuevas resistencias latinoamericanas

NÚMERO 6. (Marzo de 2006)
Dossier: La Otra Campaña

NÚMERO 7. (Sept. de 2006)
Dossier: Retorno al paradigma indiciario

NÚMERO 8. (Marzo de 2007)
Dossier: Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno

NÚMERO 9. (Sept. de 2007)
Dossier: Escuela de Frankfurt

NÚMERO 10. (Marzo de 2008)
Dossier: Hacia el Programa de La Otra Campaña

NÚMERO 11. (Sept. de 2008)
Dossier: Discurso Crítico y Modernidad

NÚMERO 12. (Marzo de 2009)
Dossier: Perspectivas Subalternas

NÚMERO 13. (Sept. de 2009)
Dossier: Cómo se fabrica una revista crítica

NÚMERO 14. (Marzo de 2010)
Dossier: ¡Bienvenidos al 2010!

NÚMERO 15. (Sept. de 2010)
Dossier: Bolívar Echeverría: In Memoriam

NÚMERO 16. (Marzo de 2011)
Dossier: Experiencias de Autogobierno Popular

NÚMERO 17. (Sept. de 2011)
Dossier: Tradiciones Revolucionarias

NÚMERO 18. (Marzo de 2012)
Dossier: 2011: Planeta Tierra Rebelde

NÚMERO 19. (Sept. de 2012)
Dossier: Historia, Crítica y Poder

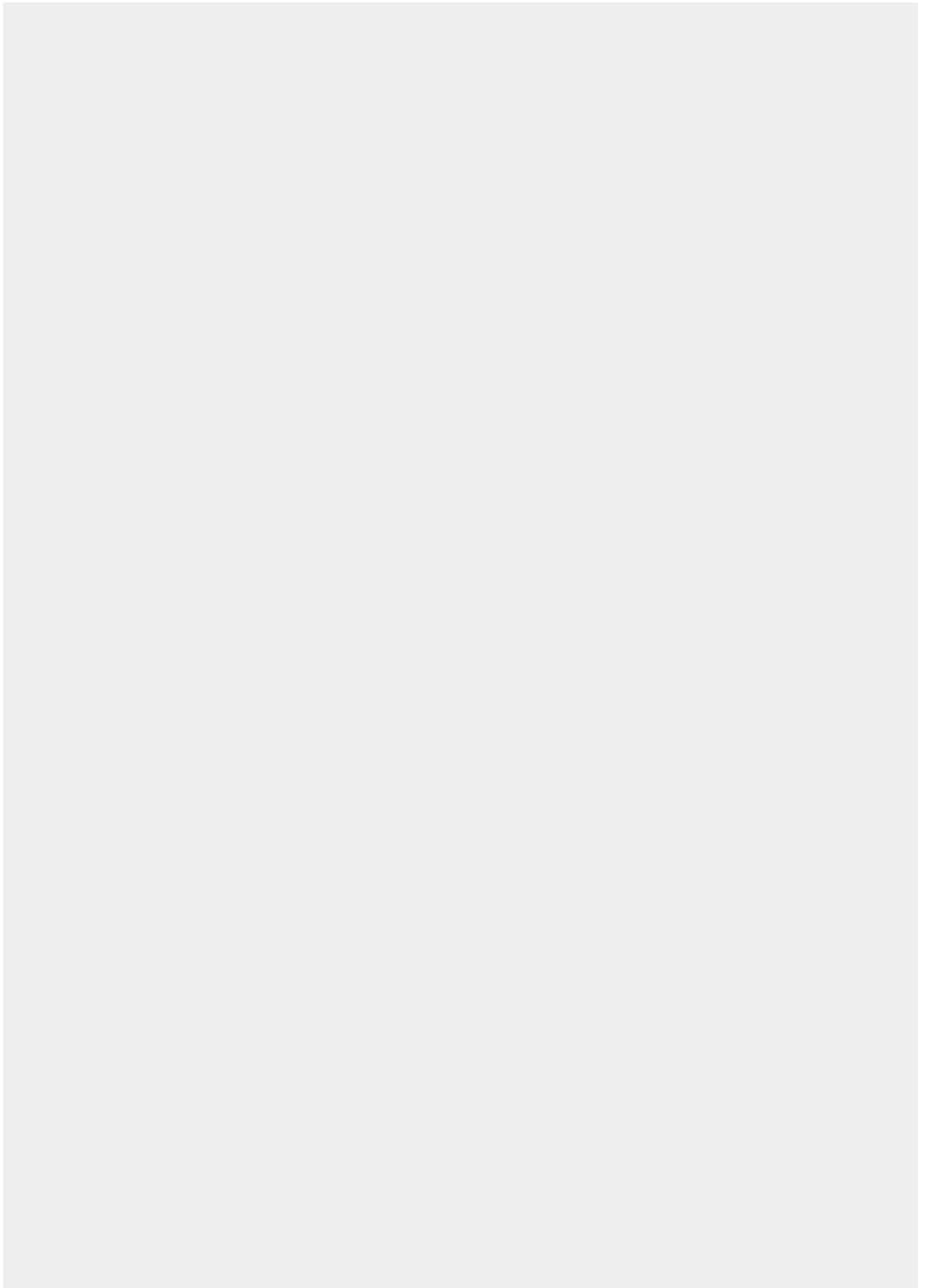
NÚMERO 20. (Marzo de 2013)
Dossier: Historia del EZNL: Raíces de la Dignidad Rebelde

NÚMERO 21. (Sept. de 2013)
Dossier: Historias Rebeldes: El Neozapatismo en 2013

NÚMERO 22. (Marzo de 2014)
Dossier: Izquierdas Revolucionarias en América Latina

NÚMERO 23. (Sept. de 2014)
Dossier: Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas







Director:

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Comité de Redacción:

MARTÍN ÁLVAREZ FABELA
AMÉRICA BUSTAMANTE PIEDRAGIL
DANIELA MORALES
CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
NORBERTO ZÚÑIGA MENDOZA

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Bolívar Echeverría Andrade (f) (Universidad Nacional Autónoma de México), **Carlo Ginzburg** (Scuola Normale de Pisa), **Immanuel Wallerstein** (Yale University), **Edelberto Cifuentes Medina** (Universidad de San Carlos de Guatemala), **Miguel Ángel Beltrán** (Universidad Nacional de Colombia en Bogotá), **Jurandir Malerba** (Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), **Claudia Wasserman** (Universidade Federal de Río Grande do Sul), **Darío G. Barrera** (Universidad Nacional de Rosario), **Pablo Pacheco** (Cuba), **Francisco Vázquez** (Universidad de Cádiz), **Ofelia Rey Castelao** (Universidad de Santiago de Compostela), **Ricardo García Cárcel** (Universidad Autónoma de Barcelona) **Massimo Mastrogregori**, (Revista *Storiografia*), **Steffen Sammler** (Leipzig Universitaet), **Maurice Aymard**, (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), **Lorina Repina** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de Rusia), **Chen Qineng** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de China).

Contrahistorias. La otra mirada de Cílo
Revista semestral, Segunda Serie, No. 23,
Septiembre 2014 - Febrero 2015.
www.contrahistorias.com.mx
www.revistacontrahistorias.blogspot.com
www.issuu.com/revistacontrahistorias
Correo electrónico: contrahistorias@hotmail.com

ISSN: 1665-8965

Contrahistorias es una Reserva para uso exclusivo otorgada por la Dirección de Reservas del Instituto Nacional del Derecho de Autor, bajo el número: 04-2004-041411062500-102

Se autoriza la reproducción de los materiales con el simple permiso de la Dirección y del Comité de Redacción de Contrahistorias.

CONTENIDO

Imago Mundi

- 7 **CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS**
La obra de Carlo Ginzburg y su significado dentro de los estudios históricos contemporáneos.
- 21 **CARLO GINZBURG**
Ernesto de Martino, Giovanni Gentile y Benedetto Croce. Sobre una página de El mundo mágico.
- 35 **ANTONIO GRAMSCI**
Observaciones sobre el folclorc.
- 43 **ERNESTO DE MARTINO**
Gramsci y el folclore.
- 47 **WALTER BENJAMIN**
¿Cómo se explica el éxito de un libro?
- 53 **CARLO GINZBURG**
Historia y Cultura. Una conversación con Carlo Ginzburg.

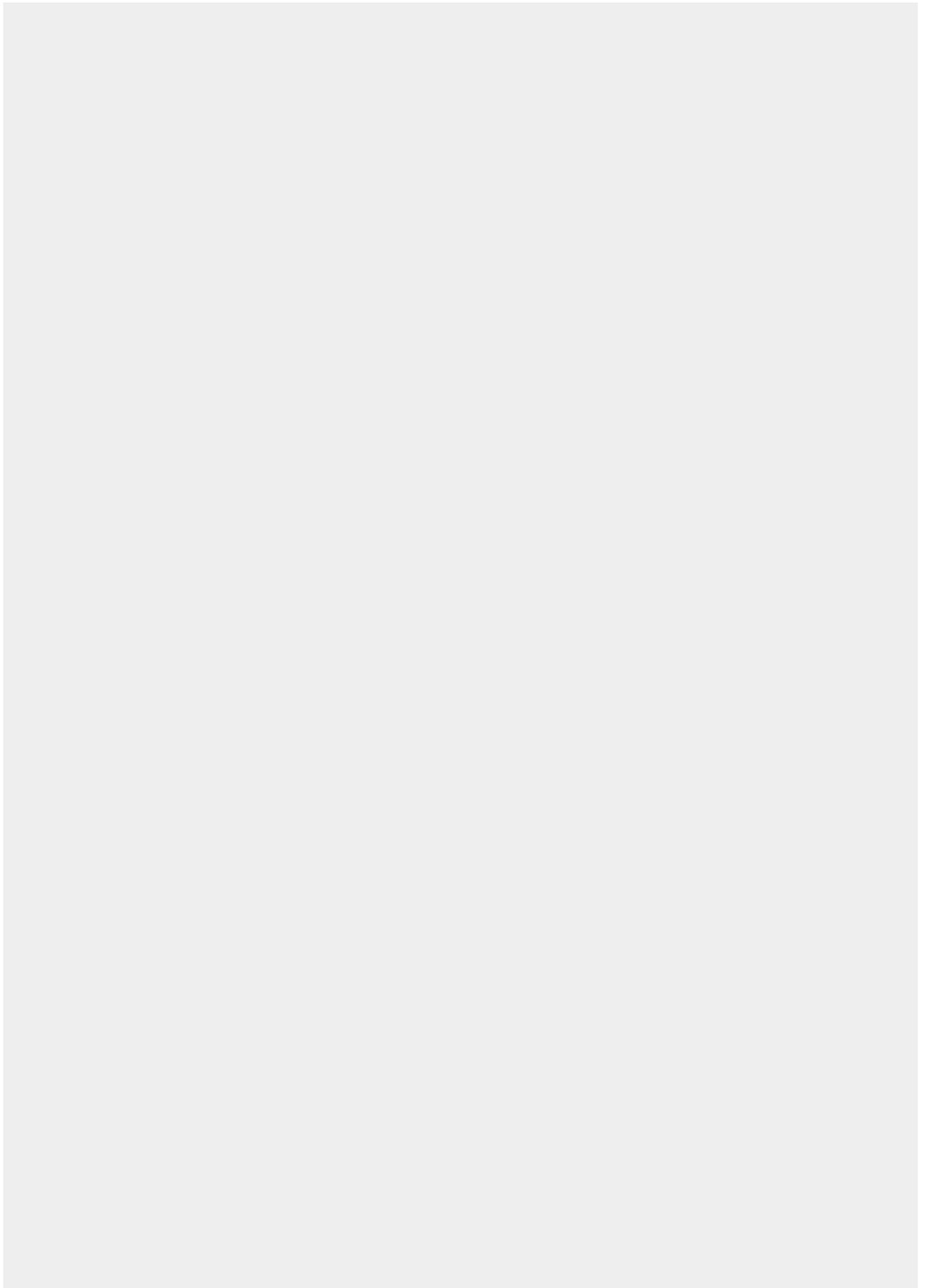
EL HIL DE ARIADNA

- 67 **IMMANUEL WALLERSTEIN**
La izquierda global. El camino hacia adelante.
- 89 **FABIOLA JESAVEL FLORES NAVA**
La mirada sobre el trabajador callejero en el México del Siglo XIX.

memorabilia

- 109 **PIERRE GAUSSENS**
Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe.
- 119 **NOTICIAS DIVERSAS**

Edición, Diseño de Portada e Interiores
LDG. Luis Enrique Pérez Parra
Tel.: 5203 · 1219 Cel.: 04455 · 1790 · 8731
E-mail: luisenrique7011@hotmail.com



Imago



Mundi

Imágenes del Mundo, Weltanschauung, Concepciones del Mundo, Cosmovisiones, Visiones del Mundo, Percepciones del Universo, Maneras de Ver y Entender la Realidad... En esta sección, queremos multiplicar todo el tiempo las distintas miradas que admite el análisis de los problemas realmente importantes y fundamentales que hoy enfrentan la historiografía mundial en general, y las historiografías latinoamericana y mexicana en particular, pero también la historia y la sociedad en México, en América Latina, y en el Mundo entero. Recoger siempre las miradas críticas, abrir nuevas entradas a los problemas, explorar incesantemente explicaciones nuevas e inéditas de viejos temas, a la vez que ensanchamos todo el tiempo la nueva agenda de los asuntos que hace falta debatir en el plano historiográfico, pero también en los ámbitos sociales, políticos y de todo orden en general.

*Porque una 'Imagen del Mundo', cuando es realmente crítica, heurística y compleja, sólo puede serlo a contracorriente de los lugares comunes dominantes, y por ello sólo como cómplice obligada de las miles de **Contrahistorias** que cada día tocan con más fuerza a la puerta del presente, para liberar radicalmente los futuros de emancipación que esas mismas **Contrahistorias** encierran.*



La obra de Carlo Ginzburg y su significado dentro de los *estudios históricos contemporáneos*¹

Imago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  Mundi

“Pues bien, la verdad es que sólo podemos hacer que sean nuestros cuadros los que hablen por nosotros”.

Vincent Van Gogh, *Carta a su hermano Theo*, 29 de julio de 1890.

Carlo Ginzburg es hoy, sin duda alguna, el historiador vivo más importante del planeta. Y lo es no solamente por el impacto profundo y extendido de sus principales libros y ensayos, sino también por su aún viva e inagotable curiosidad intelectual, que lo lleva permanentemente a seguir explorando y descubriendo para nosotros temas novedosos e inéditos, o también ignotos e innovadores paradigmas metodológicos de la historia, antes no teorizados o explicitados, junto a nuevos enfoques para también nuevos pero igualmente para viejos problemas históricos, así como originales conceptos, perspectivas y categorías que enriquecen constantemente los territorios y las herramientas del todavía joven oficio de historiador.

Porque en los últimos años, y mediante la traducción a múltiples lenguas de sus textos más importantes, lo mismo que a través de las Conferencias que imparte en

Universidades e instituciones académicas de muchos países, su obra y el conjunto de aportes teóricos, epistemológicos, conceptuales, problemáticos e historiográficos que ella incluye, han ido ganando una influencia creciente en prácticamente todas las historiografías nacionales del mundo, convirtiéndose en una referencia absolutamente *imprescindible* para todos aquellos historiadores serios y genuinamente *críticos* que trabajan en los distintos campos y subáreas de la historia cultural. Pero también, y más en general, para todos aquellos seguidores de la musa Clío que intentan hacer una verdadera historia crítica y científica, alejada tanto del positivismo ramplón y siempre complaciente con los poderes establecidos, como de esas nuevas versiones del irracionalismo moderno que hoy representan las posturas del posmodernismo, o también las de su limitada variante del pensamiento poscolonial o decolonial, dentro de la disciplina histórica.

Pues conforme pasan los años, va resultando cada vez más claro que el modelo de historia cultural que Ginzburg ha edificado, cultivado, enriquecido y prolongado durante los últimos nueve

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS/LA OBRA DE CARLO GINZBURG

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS/LA OBRA DE CARLO GINZBURG



¹ *Contrahistorias* recupera este ensayo general sobre la obra de Carlo Ginzburg, con la intención de situar, dentro del conjunto de su producción intelectual, el papel fundamental que en ella tiene el esfuerzo de teorizar e interpretar, de manera compleja y también *crítica*, a las distintas culturas subalternas y a los diversos saberes populares, un tema cuya relevancia y actualidad, en el México y en el mundo de hoy, consideramos fuera de toda duda.

lustros representa, visto desde una perspectiva global y planetaria, el *modelo más avanzado del que hoy disponemos los historiadores contemporáneos*, para abordar esos temas complejos y sutiles de lo que ha sido y es actualmente esa dimensión de la vida social humana que es la cultura.² Un modelo para el estudio de la historia cultural que no sólo se apoya en las mejores y más ricas tradiciones de análisis que le han precedido en torno de estos temas históricos y culturales, sino que también se estructura desde una muy compleja arquitectura metodológica, que además de haber hecho explícitos sus paradigmas fundamentales, ha ido revisando y reconstruyendo todos los conceptos centrales necesarios y atingentes a este examen de la dimensión cultural, vista desde el emplazamiento específico de su singular evolución histórica.

Dicha propuesta de análisis de la historia cultural naturalmente supera y desconstruye radicalmente a la limitada y empobrecida historia de las mentalidades, desarrollada por la tercera generación de la mal llamada “Escuela de los *Annales*”, lo mismo que a la tradicional y aristocratizante historia de las ideas, distanciándose también de la perspectiva francesa de una historia social de la cultura, derivada de los ejercicios de historia cuantitativa del libro, y de la historia intelectual anglosajona, la que desde una lectura sesgada y muy particular de los trabajos de Clifford Geertz, reduce siempre la singularidad y especificidad de los

distintos hechos y fenómenos culturales a su simple significación derivada del contexto en que se insertan.

Al mismo tiempo, esta rica propuesta de Carlo Ginzburg para el desciframiento de la cultura y de la historia cultural se apoya, como él mismo lo explica, tanto en las sutiles contribuciones de Marc Bloch, desarrolladas sobre todo en su bello libro *Los reyes taumaturgos*, como en los ricos aportes de la obra de Mijaíl Bajtín sobre los códigos y estructuras de la cultura popular, pero también en las obras de Edward Palmer Thompson o de Natalie Zemon Davies, en torno a las expresiones y manifestaciones diversas de la cultura popular. Igualmente, y de una manera nada pasiva, sino activa y heurística, Ginzburg también recrea y recupera en sus investigaciones el esencial paradigma braudeliano de la larga duración histórica, aplicándolo brillantemente en esta construcción de su singular modelo para el estudio crítico de la historia cultural.

Todo ello confluye en un complejo modelo de historia cultural cuya tesis central afirma que dicha cultura es, y ha sido siempre, un verdadero *campo de batalla* y de confrontación entre las culturas hegemónicas y las culturas subalternas, batalla que sin embargo no ha impedido que, simultáneamente a ese combate permanente, e incluso como parte del mismo, se haya dado también un constante intercambio o movimiento de ida y vuelta entre ambos campos culturales. Movimiento



² Sobre el complejo concepto de cultura y sobre el original y rico modelo ginzburguiano de análisis de la historia cultural, cfr. Carlo Ginzburg, 'Prefacio' en *El queso y los gusanos*, Ed. Océano, México, 1998, 'Introducción', en *Historia Nocturna*, Ed. Muchnick, Barcelona, 1991, "Introduzione", en el libro de Peter Burke, *Cultura popolare della Europa moderna*, Ed. Giulio Einaudi, Turín, 1980 (publicada en español con el título "Unidad y variedad de la cultura popular", en *Debats*, núm. 1, Valencia, 1982), "Premessa giustificativa", redactada por Ginzburg, al número de *Quaderni Storici*, núm. 41, 1979, y "Progetto di un fascicolo sulla 'Religione Popolare'", en *Quaderni Storici*, núm. 37, 1978. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Il formaggio e i vermi, un modello di storia critica per l'analisi delle culture subalterne" en *Storiografia*, núm. 7, Roma, 2003, y "Popular Culture and the Teaching of History: a Critical Reflection" en el libro *Mirror Images. Popular Culture and Education*, Ed. Peter Lang, New York, 2008, y Bolívar Echeverría, *Definición de la Cultura*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2010, y *Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México, 2006.

de préstamos mutuos y refuncionalizaciones, que a la vez que hace que las clases dominantes se “roben” ciertos temas y elementos de la cultura popular, para luego refuncionalizarlos y usarlos como armas de su dominio ideológico y cultural, también implica que las clases populares y subalternas cambien radicalmente el sentido a ciertos elementos o mensajes de la cultura hegemónica, transformando su intención original e introduciendo en ellos el sentido rebelde y subversivo de los códigos y comportamientos festivos y desacralizadores de esa cultura popular.

Modelo complejo para el análisis crítico de la historia de la cultura humana, que además pretende situarse, esencialmente, desde el “punto de vista de las víctimas”, es decir, analizar los hechos históricos, sociales y culturales que aborda, no desde la habitual óptica de los vencedores y de los que en cada momento histórico dominan y rehacen la historia a su favor, sino por el contrario, desde la perspectiva de todos aquellos grupos y clases sociales que a lo largo del vasto y complejo periplo de la evolución histórica humana, han sido derrotados, explotados, marginados, avasallados y silenciados, a pesar de constituir, en casi todos los casos, la inmensa y abrumadora mayoría de la población. Punto de vista de las víctimas que, siguiendo las lecciones de Walter Benjamin, nos da

Modelo complejo para el análisis crítico de la historia de la cultura humana, que además pretende situarse, esencialmente, desde el “punto de vista de las víctimas”...

acceso a ese lado oscuro y sumergido de la historia que sólo se hace presente cuando pasamos el cepillo del análisis histórico a *contrapelo* de sus versiones dominantes y consagradas, de esas versiones tan apreciadas y cultivadas acríticamente por la tradicional historia oficial y positivista.

Además y en esta misma línea crítica, este modelo para la construcción de una historia cultural nueva y diferente se ha estructurado recuperando y descubriendo varios paradigmas metodológicos fundamentales, que han sido también los paradigmas centrales del más vasto proyecto de la corriente histórica de la microhistoria italiana³ —corriente a la que Ginzburg ha estado asociado de manera esencial durante un largo periodo de su vida—, y que el autor del gran libro *El queso y los gusanos*, va a utilizar de manera especialmente creativa para la construcción y luego para la aplicación diversa de ese mismo modelo crítico de historia cultural. Paradigmas fundamentales que incluyen sobre todo el paradigma del cambio de la escala de análisis, el paradigma del análisis exhaustivo e intensivo del tema o universo investigado, y finalmente el paradigma indiciario.

Porque al recorrer con cuidado los principales libros de Carlo Ginzburg, nos percatamos de inmediato cómo es que van apareciendo y van siendo teorizados, explicitados y utilizados heurísticamente estos tres paradigmas, en la misma medida



³ Sobre esta importante corriente de la microhistoria italiana, que es la más importante tendencia historiográfica dentro de los estudios históricos italianos de la segunda mitad del siglo XX, cfr. Henrique Espada Lima, *A micro-história italiana. Escalas, Indícios e Singularidades*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006, Darío Barriera, *Ensayos sobre Microhistoria*, Ed. Jitanjáfora, Morelia, 2002, Analet Pons y Justo Serna, *Cómo se escribe la microhistoria*, Ed. Catédra, Madrid, 2000, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Micro-história Italiana. Modo de Uso*, Ed. Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

en que se complejiza y va completando la construcción y enriquecimiento tanto del modelo crítico general para el estudio de la historia cultural, como el análisis de allí derivado de distintos fenómenos y expresiones singulares igualmente culturales. Así, desde su primer libro publicado en 1966 y titulado *I benandanti*, libro pionero y anticipador de algunos de los temas que el debate historiográfico posterior habrá de recoger en los lustros siguientes, vemos esbozarse ya algunos elementos de una posible primera elaboración o sistematización de algunas de las dimensiones del futuro modelo de historia cultural, que sólo habrá de cristalizar más claramente diez años después en *El queso y los gusanos*, pero también vemos ya aparecer el estudio de un claro caso atípico, que en esta obra es investigado de una manera exhaustiva e intensiva, y dentro de un juego de va y viene entre ciertas escalas macrohistóricas y microhistóricas, pero aún sin haber asumido y teorizado el uso de estos dos paradigmas, y sin haber derivado claramente todas las implicaciones metodológicas y epistemológicas que los mismos conllevan.

Pues *Los benandanti* es claramente un estudio crítico de un caso histórico elegido, precisamente, por ser un caso *anómalo o excepcional*, algo que resulta relevante, pues Ginzburg insistirá más adelante, al teorizar acerca de los resultados de varias de sus investigaciones principales, en que para los historiadores esos casos anómalos que escapan de la norma son tan *reveladores*, y muchas veces más reveladores, que los casos “típicos”, o “normales”, o más frecuentemente reiterados y presentes dentro de la historia. Y no hay duda de que esta búsqueda persistente de esos casos “raros” o extraordinarios que trascienden a la llamada normalidad se repetirá después muchas veces y a todo lo largo de la obra de

nuestro autor, por ejemplo en el caso del hoy célebre molinero Menocchio, cuya cosmovisión del mundo será estudiada con tanto acierto y con tantos resultados heurísticos en el bello libro de *El queso y los gusanos*.

Así, después de la lectura de *Los benandanti* no es ya posible continuar sosteniendo la errónea pero muy difundida concepción que considera la cultura campesina sólo como una simple y burda colección de supersticiones, de actitudes limitadas e irracionales o de lugares comunes equivocados y de falsas ideas sobre el mundo y la realidad. En su lugar, y como fruto del rico análisis contenido en este primer libro de manufactura ginzburguiana, aparece la noción de una cultura campesina compleja y estratificada, de múltiples dimensiones y elementos que, nacida de la reflexión secular y hasta milenaria en torno de la experiencia directa del mundo y de la naturaleza, combina las lecciones decantadas del saber popular, con creencias populares generadas por el esfuerzo de explicar el mundo en su totalidad desde ese mismo horizonte de la experiencia campesina directa, junto a fragmentos y elementos provenientes de otras culturas (por ejemplo la cultura citadina, o la cultura cristiana, pero igualmente la cultura racionalista burguesa) los que como sucede siempre en estos casos, son permanentemente *retraducidos* y recuperados dentro de esa propia cosmovisión campesina.

Por otra parte, tenemos también en este libro un ejemplo brillante del modo en que la cultura hegemónica se posiciona siempre frente a la cultura popular, un modo marcado por la soberbia y por la incompreensión —que los historiadores y científicos sociales realmente críticos no deberíamos reproducir de ninguna manera— y que intenta siempre subsumir y reintegrar esa cultura subalterna dentro de los propios esquemas y estereotipos de la cultura

dominante, incluso a través de la violencia y de la deformación completa de sus mensajes y estructuras principales.

De la misma manera, si es claro también que en *El queso y los gusanos* ya se ha articulado muy redondamente ese modelo crítico ginzburguiano de historia cultural, que todavía nos sorprende enormemente y que no ha sido superado hasta el día de hoy, y si en la construcción de su argumento están muy claramente presentes y en acción los tres paradigmas metodológicos antes mencionados, del cambio de las escalas históricas, del examen exhaustivo e intensivo de los materiales, y de la lectura indiciaria de las huellas o indicios principales, también es claro que la explicitación y teorización de estos aportes metodológicos ya 'aplicados' en el libro publicado en 1976, se hará solamente en los años inmediatamente posteriores a esta misma publicación.

Pues al revisar con cuidado este texto de *El queso y los gusanos*, que hoy es parte de la formación básica imprescindible de cualquier historiador serio y crítico, en cualquier parte del mundo, llama sin duda la atención el hecho de que si bien esta obra es hoy reputada como la obra *más importante* de toda la producción global de la corriente de la microhistoria italiana, en ella no se utiliza sin embargo nunca el término de "microhistoria". Lo que no ha impedido para nada el hecho de que, en el planeta entero, ella sea considerada no sólo como "un" ejemplo, sino muchas veces hasta como "el" ejemplo por excelencia de un verdadero "ejercicio microhistórico", así como de una muy lograda y exitosa

"aplicación" de los principales paradigmas y propuestas metodológicas de dicha concepción microhistórica del oficio de historiador.

Lo que en nuestra opinión, significa que en *El queso y los gusanos*, Ginzburg se anticipa a la formulación *explícita* del cuerpo teórico y metodológico de las propuestas generales y de los paradigmas principales de la microhistoria italiana, las que, en cierta medida, podrían también considerarse como parte de las lecciones metodológicas *extraídas o derivadas* justamente de esta investigación empírica publicada en 1976. Porque es obvio que en *El queso y los gusanos*, su autor maneja ya de un modo muy consciente, los paradigmas *centrales* de la aproximación microhistórica, moviéndose ágilmente de ida y vuelta desde los modelos entonces dominantes de la explicación macrohistórica de los procesos culturales italianos y europeos del siglo XVI, hacia el caso altamente *atípico* pero también profundamente *revelador* de la cosmovisión de Menocchio, a la vez que realiza una genuina "lectura intensiva" tanto de las declaraciones de Domenico Scandella y de sus Inquisidores, como incluso hasta de los "silencios" del molinero acusado, adentrándose igualmente en la reconstrucción lo más completa posible de la "red de relaciones" tejida en torno del periplo biográfico de ese peculiar molinero friulano, lo mismo que en la "búsqueda indiciaria" de todos los trazos y las huellas *aparentemente secundarios*, pero realmente *reveladores* de los códigos esenciales de la cultura popular campesina italiana y europea en ese "largo siglo XVI".⁴



⁴ En este punto, no deja de ser interesante comparar *El queso y los gusanos*, con las obras principales de autores como Fernand Braudel, Marc Bloch o E. P. Thompson. Así, igual que Braudel escribe *El Mediterráneo...* en 1949, para en 1958 *teorizar y explicitar* su propuesta metodológica acerca de la larga duración, o como Bloch, que sólo después de escribir *La sociedad feudal*, va a explicitar sus principales lecciones metodológicas, en su *Apología para la historia*, o al igual que Thompson, que luego de editar su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, escribirá su ensayo sobre el concepto de la 'economía moral de la multitud', así también Ginzburg va a publicar primero *El queso y los gusanos*, para sólo después hacer explícita su teorización acerca del procedimiento microhistórico, del análisis y la lectura intensivos del caso microhistórico, y sobre todo y muy particularmente, del paradigma indiciario.

Y como fruto de todo esto, lo que Carlo Ginzburg va a darnos en *El queso y los gusanos*, es, como ya hemos mencionado, la propuesta de un *nuevo modelo de historia crítica para el estudio de las culturas subalternas*, el que habiendo sido construido desde las lecciones del “experimento microhistórico” del estudio intensivo del caso de Menocchio, permitirá criticar y superar, como ya hemos referido también, tanto a la amorfa historia de las mentalidades francesa, como a las visiones y modelos ‘aristocráticos’ de estudio de la cultura popular, pero también a aquellas propuestas que confunden a la cultura popular con la cultura que les es *impuesta* a las clases populares, e incluso a los entonces emergentes modelos de historia cuantitativa de los procesos culturales, entre otros. Con lo cual, *El queso y los gusanos* se convertirá en el ejemplo más célebre y más conocido, en el mundo entero, de lo que es un trabajo o ejercicio de verdadera aplicación microhistórica.

Celebridad y muy amplia difusión de esta obra, que también deriva, naturalmente, del hecho de que su gran hipótesis articuladora no es otra que la osada tesis que afirma y demuestra que, a pesar de 1000 años de continuo y persistente trabajo de la Iglesia católica europea para ‘cristianizar’ y convertir a su doctrina al conjunto de los pueblos de todas las regiones y después naciones de Europa occidental, las clases populares y subalternas de Italia y de toda Europa, prosiguen concibiendo el mundo de una manera *materialista, naturalista, semipagana* y siempre moldeada por los

códigos culturales y los patrones de explicación del saber campesino popular, nacido de la experiencia directa y forjado durante siglos y milenios a partir de la observación, examen e interpretación de sus realidades y espacios inmediatamente circundantes.

Osada tesis de *El queso y los gusanos*, que si se asume en todas sus profundas consecuencias, nos obligaría a reestudiar, reinterpretar y reescribir la entera historia de la cultura de la civilización europea de los últimos quince siglos, a partir de replantear de *un modo radicalmente diferente* tanto lo que en realidad ha sido e incluso es hasta hoy esa cultura campesina y subalterna de las clases populares de toda Europa, como también la específica y muy complicada relación que ella ha tenido, en este milenio y medio, con las distintas culturas hegemónicas de las clases dominantes de esa misma civilización europea. Una audaz tarea que el propio Ginzburg ha continuado realizando en sus múltiples trabajos de los últimos treinta y cinco años, pero que dada su inmensa magnitud, sigue siendo todavía una tarea pendiente de los actuales y futuros seguidores realmente *críticos* de toda Europa e incluso de todo el mundo.⁵

Estudio entonces complejo de la persistencia tenaz de esa cultura campesina europea, que según los descubrimientos de nuestro autor, va a sobrevivir y a mantenerse muy activa y vigente, más allá de los embates e intentos de dominio y de eliminación por parte de la cosmovisión cristiana del mundo entonces dominante. Y que en esa coyuntura privilegiada que representa el ‘largo siglo



⁵ A esta luz, no deja de ser muy interesante releer ahora uno de los primeros trabajos de Carlo Ginzburg, que es su contribución a la obra colectiva *Storia d'Italia* de la Editorial Einaudi. Se trata de su capítulo de más de 70 páginas, titulado “Folklore, Magia, Religione”, en donde Ginzburg intenta reconstruir las grandes líneas de la evolución cultural de la península italiana durante casi dos milenios y hasta la situación actual, desde una genuina perspectiva de larga duración. Cfr. Carlo Ginzburg, “Folklore, Magia, Religione”, en *Storia d'Italia Einaudi. I caratteri originali II*, Ed. Giulio Einaudi, Turín, 1972 y después una reimpresión en 1989. (Desafortunadamente, este texto de Carlo Ginzburg aún no ha sido traducido al español).

XVI' de la transición en Europa del mundo feudal a la moderna sociedad capitalista, va a expresarse con fuerza y de mil diferentes maneras, por ejemplo, como lo estudió brillantemente Mijaíl Bajtín, en la singular obra de François Rabelais, pero también en la peculiar y retadora cosmovisión del molinero friulano Domenico Scandella, objeto del estudio ginzburguiano.

Cultura subalterna campesina italiana y europea, cuyos códigos principales serán precisamente descubiertos y explicitados por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*, al privilegiar como su centro de atención, no el rescate de las visiones estereotípicas de los inquisidores e interrogadores de Menocchio, sino más bien el evidente *desfase* entre esos estereotipos de los perseguidores del molinero, y frente a ellos, las peculiares y atrevidas explicaciones de este último sobre el texto de la Biblia, o sobre el origen del mundo, de Dios y de los ángeles, o sus provocadoras posturas respecto de la inútil y parásita función de la Iglesia y de los curas, o en torno de las relaciones que, según él, deberían establecerse entre las distintas religiones del mundo.

Radiografía magistral de los códigos de comportamiento, los mecanismos de elaboración y los modos de funcionamiento de esa cultura popular campesina de la Italia y también de la Europa de los siglos XVI y XVII, que bajo esta mirada construida a *contrapelo* de las historias oficiales y de las historias entonces dominantes, va a mostrársenos como una cultura popular y

subalterna mucho menos pasiva, receptiva y estacionaria de lo que pretenden esas visiones tradicionales de la historia de las ideas, todavía dominante en buena parte del siglo pasado. Por el contrario, lo que Ginzburg demuestra en su texto sobre Menocchio, es que esa cultura campesina es una **c u l t u r a** sorprendentemente viva, activa y en constante mutación y renovación, y que lejos de haber sido completa e integralmente “cristianizada”, como lo pretendían las historias oficiales de la cultura europea, se muestra más bien como una compleja síntesis de distintos

...cultura popular campesina de la Italia y también de la Europa de los siglos XVI y XVII, que bajo esta mirada construida a contrapelo de las historias oficiales y de las historias entonces dominantes, va a mostrársenos como una cultura popular y subalterna mucho menos pasiva, receptiva y estacionaria de lo que pretenden esas visiones tradicionales de la historia de las ideas...

estratos culturales y dimensiones espirituales, en donde conviven lo mismo los rituales agrarios precristianos y las concepciones derivadas del milenarismo sobre la naturaleza, que algunos elementos del cristianismo que han sido, no obstante, claramente reinterpretados y refuncionalizados desde los códigos esenciales de esa misma cultura campesina popular, pero también, y junto a todo esto, la existencia de ciertos elementos provenientes de la cultura ilustrada desarrollada en ese mismo largo siglo XVI, que se han filtrado y han sido recuperados, de manera muy activa y no pasiva, por estas mismas clases campesinas y populares italianas y europeas.

Cultura popular campesina, que es sólo uno de los polos de la compleja relación entre cultura hegemónica y culturas subalternas, relación que además, como igualmente lo ilustra Ginzburg en este libro, no tiene lugar solamente en la confrontación y el combate permanentes, sino también en

un complicado flujo de movimientos de ida y de vuelta, en la que los préstamos e intercambios entre ambos campos culturales son constantes y diversos, conformando entonces a ambos, como dos espacios que son un variado y complicado conjunto de formaciones y figuras diversas, que se presentan mucho más bajo la forma de abanicos de muy heterogéneas posiciones, que bajo la forma de simples y monolíticos bloques sencillos y homogéneos.

De este modo, paralelamente a esa explicitación y asunción de todas las consecuencias epistemológicas de dichos paradigmas –la que no sólo será obra de Ginzburg, sino también de otros de los representantes de la microhistoria italiana, como Edoardo Grendi o Giovanni Levi– va a darse también la progresiva sofisticación, ensanchamiento, enriquecimiento y complejización del modelo crítico de análisis de los fenómenos culturales y de la historia cultural de Carlo Ginzburg, proceso que será sin duda uno de los ejes centrales subyacentes al entero periplo intelectual ginzburguiano, desde sus obras ya referidas de *Los Benandanti* y *El queso y los gusanos*, hasta su más reciente libro hasta hoy publicado, y titulado *Miedo, Reverencia, Terror. Cuatro ensayos de Iconografía Política*.⁶

Pero si la teorización y explicitación tanto del paradigma del cambio de la escala de

análisis, como del paradigma del examen exhaustivo e intensivo del universo o tema investigado son una obra más colectiva, en la que Carlo Ginzburg colabora, pero que lo trasciende y desborda, en cambio la explicitación y sistematización teóricas y epistemológicas del paradigma indiciario, si son obra, exclusivamente, del propio Ginzburg, constituyendo así su personal y singular contribución metodológica más importante al campo de los estudios históricos, e incluso a las ciencias sociales, más contemporáneos.

Paradigma indiciario que siendo un paradigma del conocimiento aplicable no sólo a la historia sino a todas las ciencias sociales, nos propondrá enfrentar inteligentemente las dificultades y lagunas que muchas veces presentan los materiales escasos, parciales, fragmentarios, incompletos o hasta inexistentes de los que disponemos para el análisis histórico o social, invitándonos a leer los documentos, las fuentes, las pistas y todo tipo posible de rastro humano disponible y conservado, de una manera precisamente “indiciaria”, es decir, atenta a aquellos elementos *sólo en apariencia insignificantes*, pero en verdad y a la luz de una mirada entrenada en su desciframiento, *profundamente reveladores de las realidades esenciales* que el historiador o el científico social intentan atrapar y descubrir



⁶ Hablamos de los libros de Carlo Ginzburg, *Los Benandanti*, Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2005, *El queso y los gusanos*, antes ya citado, *Pesquisa sobre Piero*, Ed. Muchnick, Barcelona, 1984 (aunque en esta edición en español no se incluyen, naturalmente, los cuatro importantes 'Apéndices' de la nueva edición italiana de 1994, *Indagini su Piero*, Ed. Giulio Einaudi, Turín, 1994), *Historia Nocturna*, ya antes referido, *Ojazos de madera*, Ed. Península, Barcelona, 2000, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Ed. Feltrinelli, Milán, 2000 (hasta hoy aún no traducido al español), *Ninguna Isla es una Isla*, Ed. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, 2003, *Tentativas*, Ed. Universidad Michoacana, Morelia, 2003, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, y *Peur, révérence, terreur. Quatre essais d'icographie politique*, Ed. Presses du Réel, Paris, 2013. Sin mencionar el texto de 1975, en coautoría con Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza*, Ed. Einaudi, Turín, 1975, la colección de ensayos metodológicos, *Mitos, emblemas, indicios*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989, el libro *El juez y el historiador*, Coedición Ed. Muchnik – Ed. Anaya, Barcelona, 1993, los dos pequeños libros *Jean Fouquet. Ritratto del buffone Gonella*, Ed. Franco Cosimo Panini Editore, Modena, 1996 y *Das Schwert und die Glühbirne. Picassos 'Guernica'*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1999 (incluido este en el libro de *Miedo, Reverencia, Terror*) y el interesante diálogo *Vittorio Foa – Carlo Ginzburg. Un dialogo*, Ed. Feltrinelli, Milán, 2003.

en su investigación.

Estrategia de ubicación, lectura, desciframiento y utilización heurística de los 'indicios', que si bien se había ya 'aplicado' en *El queso y los gusanos*, sólo se ha explicitado en 1979, en el excepcional ensayo titulado "Huellas o Espías. Raíces de un paradigma indiciario", texto que le dará a Carlo Ginzburg una celebridad enorme, en Italia y en Europa, cuando ese ensayo se traduzca casi de inmediato al inglés, al alemán, al francés y al holandés, y cuando provoque repetidos comentarios y debates en múltiples Revistas, Coloquios, Foros y hasta diarios italianos de aquellos mismos tiempos.

Paradigma indiciario que siendo la principal contribución de Ginzburg a la metodología histórica y a la metodología de las ciencias sociales del siglo XX, va a representar, nada más y nada menos, que una completa y profunda *crítica radical de los límites esenciales de la moderna racionalidad burguesa dominante*, racionalidad basada en el paradigma 'galileano' de conocimiento de la realidad, que al privilegiar sobre todo la matematización del mundo, y la mirada generalista, abstracta y racionalizante del mismo, va a terminar por sacrificar lo cualitativo a lo cuantitativo, lo concreto a lo abstracto, y lo emotivo vivido a lo fríamente racional, cuantificable, serializable y formalizable. Racionalidad burguesa moderna que si bien le ha permitido a la humanidad el orientarse y sobrevivir en el mundo durante los últimos cinco siglos transcurridos, ha terminado también, desde hace más de cuatro décadas, por mostrar sus enormes límites cognoscitivos y por entrar en una crisis definitiva e irreversible, que se

manifiesta lo mismo en las impugnaciones que de ella hacen la moderna teoría del caos y los estudios complejos, dentro de las llamadas ciencias naturales, como también en la extendida crítica del limitado esquema disciplinar del conjunto de las ciencias sociales, llevado a cabo a por los estudios culturales, por el análisis de los sistemas-mundo o por la propias microhistoria italiana, entre otros. Y naturalmente, también por este paradigma del estudio indiciario de la realidad.

Estrategia del conocimiento indiciario, cuyas raíces rescata Ginzburg desde las lejanas prácticas y culturas de los primeros cazadores humanos, que al reivindicar otra vez lo cualitativo, lo concreto y lo singular e irreplicable, va no sólo a poner en crisis y en cuestión a esa racionalidad burguesa dominante, sino también a replantear de raíz la naturaleza misma, el estatuto, los procedimientos y hasta los objetivos y modos diversos del entero oficio de historiador. E incluso y más allá, del oficio mismo de todas las hoy llamadas ciencias sociales. Además, y desde este replanteamiento del *estatuto cognoscitivo* mismo que tiene en general la ciencia de la historia en su versión más contemporánea, es decir, en la versión que ella ha desarrollado desde el proyecto crítico de Marx y hasta nuestros días, Ginzburg va recuperar también las complejas y subterráneas conexiones que este mismo conocimiento histórico e incluso social tiene con los *saberes populares*, y por esta vía, una vez más, con el vasto universo de las culturas subalternas de la sociedad.⁷

Rescate entonces crítico, intencional e inteligente de los indicios, junto a la puesta



⁷ Cfr. Carlo Ginzburg, "Huellas. Raíces de un paradigma de inferencias indiciarias", e "Intervención sobre el paradigma indiciario", en *Tentativas*, antes citado. También "Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después" en *Contrahistorias*, núm. 7, 2006. Igualmente, Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares. Una hipótesis sobre los límites de la racionalidad burguesa moderna" en el mismo *Contrahistorias*, núm. 7.

en práctica de una estrategia indiciaria de lectura e interpretación de todas las elementos, fenómenos y realidades históricas estudiados, que como lo demuestran los ricos ensayos y libros de Ginzburg, nos hace posible ir más allá de las explicaciones habituales y convencionales de los hechos y los procesos históricos, a la vez que nos permite trascender los análisis superficiales propios de la historia positivista y oficial, o también los desvaríos absurdos e irracionales de las visiones posmodernas aún postuladas por algunos historiadores actuales.

Explicaciones originales, audaces e inéditas, de nuevos o también de viejos temas de la historiografía, que de una manera reiterada, persistente y abundante se harán presentes a todo lo largo y ancho de la producción intelectual salida de la pluma de Carlo Ginzburg. Como por ejemplo, en su libro publicado en 1989 y titulado *Historia nocturna. Un desciframiento del Aquelarre*, en donde no sólo se rescatan y prolongan varias de las claves y de los problemas planteados en el libro de *Los Benandanti*, sino que también se desmonta y se reconstruye, desde los horizontes de la larga duración histórica braudeliana, y desde las lecciones del método morfológico-histórico, esa compleja construcción cultural que fue la del Aquelarre europeo moderno. Con lo cual, nuestro autor es capaz de combinar ciertos elementos del uso político de las persecuciones de determinadas minorías sociales, o los cambios de la conciencia colectiva que acompañan al nacimiento de la sociedad capitalista moderna al autoconcebirse como una sociedad racionalista e ilustrada, con dimensiones provenientes de antiquísimos mitos de origen céltico o con arquetipos culturales universalmente presentes en los cuentos de niños y en los mitos griegos, para a partir de todas estas raíces explicarnos la compleja construcción, vigencia, difusión y luego

crisis y muerte de esa creencia moderna en las reuniones nocturnas de brujas y de brujos.

Compleja construcción que articula de manera brillante los diferentes elementos y tiempos de la historia, en la más pura tradición braudeliana, y cuyo objetivo principal no es otro que el audaz e inmenso esfuerzo de explicar, a través del caso concreto del Aquelarre, *el mecanismo universal de la construcción humana de ese complejo y central fenómeno cultural que es el del Mito, y también, el modo en que dicho fenómeno del Mito se articula complejamente con el Rito*, el que lo encarna, lo materializa y lo reactualiza, en cada una de las diferentes etapas de la larga vigencia y sobrevivencia de esa misma construcción epistemológica mítica. Por eso, puede Ginzburg afirmar en su osada y profunda 'Conclusión' de esta obra, que lo que él intento analizar "...no es un relato entre tantos, sino la matriz misma de todos los relatos posibles".

Obra de muy altos vuelos teóricos y conceptuales, y de alcances tanto temporales como espaciales inmensos, que a decir del propio Ginzburg, y también de otros microhistoriadores italianos, ya no es un libro de 'microhistoria' como sí lo son *El queso y los gusanos*, e incluso con criterios laxos, también *Los Benandanti*, sino de "macrohistoria". Pero mirando más de cerca el asunto, pensamos que si bien es cierto que *Historia Nocturna* no es ya un clásico ejercicio de microhistoria, sin embargo sigue siendo cierto el hecho fundamental de que, a pesar de todo, también en esta obra se aplica una vez más el *procedimiento o paradigma del cambio de escala*, sólo que ahora de una manera por así decirlo *invertida*, en la que partiendo desde el determinado nivel de los modelos "macrohistóricos" habituales de explicación de la historia europea, el argumento del texto va a remontarse, cambiando una vez más la *escala de análisis*, a otro nivel aún más "macrohistórico" y de

hecho, al nivel más “macrohistórico” posible, que es sencillamente el nivel de la entera historia global de la cultura y de los símbolos de la humanidad en cuanto tal, a lo largo del entero periplo de su largo recorrido histórico consumado hasta el día de hoy.

Movimiento de cambio de escalas desde el nivel de la historia europea hacia el nivel de la historia humana en general y de regreso, que muestra cómo dicho paradigma de la modificación de la escala de análisis es igualmente aplicable, pero también igualmente *fructífero y revelador* de nuevas dimensiones, elementos y realidades históricas, cuando nos lleva desde la macrohistoria hasta la microhistoria y de regreso, como lo postula el clásico procedimiento o ejercicio ‘microhistórico’, que cuando nos hace remontarnos desde un cierto nivel macrohistórico hasta otro nivel macrohistórico mucho mayor y de retorno, como en el caso de este ambicioso texto ginzburguiano de 1989.

El modelo de análisis que Carlo Ginzburg ha construido entonces para el estudio y explicación de los diversos casos y fenómenos de la historia cultural que ha ido abordando sucesivamente, destaca, como es evidente a partir de todos nuestros argumentos anteriores, por su excepcional y enorme riqueza, complejidad, originalidad y agudeza. Trazos de su enfoque específico sobre los hechos y procesos culturales, que se

prodigan y multiplican también en los varios libros publicados por nuestro autor en los últimos cinco lustros, y que constituyen todos ellos distintas recopilaciones de sus ensayos y artículos principales, escritos en este mismo lapso más reciente de su producción intelectual.⁸ Pues en esos diferentes libros volvemos a encontrar constantemente múltiples “ejercicios microhistóricos”, en los que el permanente movimiento desde los problemas generales y macrohistóricos hacia los estudios de caso individuales y microhistóricos y viceversa, funciona siempre para reproponer nuevas y más complejas hipótesis macrohistóricas, y nuevos modelos generales para la explicación de los problemas singulares y concretos abordados. Y ello, en muchas ocasiones, tanto a partir de sutiles “lecturas indiciarias” de los textos, las fuentes y los testimonios disponibles que le permiten a Ginzburg construir sus siempre audaces e inteligentes conjeturas históricas de explicación, como también a partir del claro análisis exhaustivo e intensivo de los casos, individuos, obras o fenómenos microhistóricos estudiados.

Por ejemplo cuando Ginzburg retoma a Shklovski, Tolstoi, Marco Aurelio, Vasco de Quiroga o Montaigne, entre otros, para explicarnos una de las *precondiciones epistemológicas* esenciales de la construcción de *todo discurso o pensamiento social* posible



⁸ Vale la pena comentar que, si bien los libros publicados por Carlo Ginzburg en estos últimos cinco lustros, han sido todos colecciones de ensayos y artículos, eso no impide que él haya proyectado al mismo tiempo investigaciones de más largo aliento. Así, en los primeros años de este siglo XXI, Ginzburg trabajó en torno de un proyecto que postulaba como de más largo plazo, al que bautizó como un nuevo ‘ejercicio de microhistoria’, y del cual llegó a presentar algún primer resultado parcial, en su Conferencia, impartida en distintos foros en los años de 2001 y 2002, y titulada “Latitude, Slaves and the Bible. An experiment in Microhistory”, la que luego fue publicada en la revista *Critical Inquiry*, vol. 31, número 3, Chicago 2005. También es importante señalar que actualmente, Ginzburg está trabajando en otro proyecto de más amplia envergadura en torno de la obra de Dante Alighieri, cuyos resultados esperamos conocer próximamente. Por lo demás, también vale la pena subrayar que junto a sus investigaciones históricas más concretas, Ginzburg continúa igualmente su rico trabajo de reflexión metodológica y epistemológica, como puede verse en su reciente ensayo “Nuestras palabras, y las suyas. Una reflexión sobre el Oficio de Historiador, hoy”, en *Contrahistorias*, núm. 19, México, 2012.

que aspire a ser genuina y radicalmente crítico, y que es la necesaria postura o actitud del “extrañamiento” o “desfamiliarización” respecto de la realidad o fenómeno específicos que estamos investigando. Procedimiento epistemológico del “extrañamiento”, que nos propone recuperar nuevamente la *distancia* necesaria para, primero, ser capaces de disolver la *banalización*, *simplificación* y *deformación* de las cosas y las realidades que estudiamos, y que deriva de su resignificación por parte de los discursos *dominantes* y *justificadores* de la realidad en turno como 'el mejor de los mundos posibles'.

Distanciamiento o extrañamiento frente a las explicaciones cotidianas y 'pseudoconcretas' de los hechos, que en un segundo momento hará posible mostrarlas a nuestra mirada bajo una nueva luz y desde ángulos distintos a los habituales, lo que es el camino para volver a ser capaces de acceder a su verdadera esencia y a su significado profundo. Y finalmente, y a partir de estos dos pasos previos, esos hechos, fenómenos o procesos estudiados desde esa nueva mirada distanciada y 'extrañada', y desde esos emplazamientos analíticos no habituales, podrán revelarnos nuevamente sus dimensiones y elementos fundamentales, los que tanto por el contacto cotidiano como por su re inserción dentro de los códigos de la cultura dominante, habían terminado por ser encubiertos, deformados y en ocasiones hasta eliminados del campo de nuestra propia percepción.

Por ejemplo cuando Ginzburg retoma a Sklovski, Tolstoi, Marco Aurelio, Vasco de Quiroga o Montaigne, entre otros, para explicarnos una de las precondiciones epistemológicas esenciales de la construcción de todo discurso o pensamiento social posible que aspire a ser genuina y radicalmente crítico, y que es la necesaria postura o actitud del “extrañamiento” o “desfamiliarización” respecto de la realidad o fenómeno específicos que estamos investigando.

Procedimiento metodológico del 'extrañamiento', que no sólo es la puerta obligada de acceso a toda posible visión realmente crítica de las diversas realidades que investigamos, sino también una muy adecuada plataforma propedéutica para abordar una de las ideas medulares que recorren al conjunto de los ensayos incluidos en el libro *Ojazos de madera*, y que es la original pregunta de *cómo se construyen y estructuran las diversas formas que los seres humanos utilizan para 'duplicar' aquella realidad* que, de múltiples y complejas maneras, intentan aprehender, comprender y asimilar.

Pues una de las preocupaciones reiteradas de todos esos ensayos, es la de las específicas funciones, figuras, mecanismos y resultados que producen esas varias maneras de *duplicar y de reproducir* bajo distintas formas lo real, y que están presentes lo mismo en el complicado proceso de construcción y luego de utilización de los mitos humanos, como también en las diversas formas de la 'representación', pero igualmente en la elaboración de ídolos o de imágenes, en la plasmación de las obras de arte de todo género, en la edificación complicada de las configuraciones de la memoria, distinta de la historia, o hasta en la definición de los propios sentimientos de los seres humanos frente a sus semejantes.

Acercamiento muy original y novedoso a esos temas mencionados, que también está presente, de otra manera, en el conjunto de ensayos compilados en el libro *Relaciones de*

Fuerza. Historia, Retórica, Prueba, libro en donde una de las interrogantes centrales será la de abrir pistas nuevas y multiplicar las posibles entradas al enorme y muy difícil problema del diálogo entre diferentes culturas. Diálogo que hoy se ha vuelto una de las encrucijadas principales de la humanidad, en virtud de la acrecentada y cada día más intensa *universalización profunda del género humano*, y que Carlo Ginzburg va a retomar, una vez más desde inéditos emplazamientos y con también muy originales resultados, al reconstruir cómo Aristóteles y los griegos crean y recrean para sus contemporáneos las distintas imágenes de los pueblos llamados 'bárbaros', o como nuestro presente rescata las culturas del pasado, o también cómo los europeos miran e interpretan una revuelta 'indígena' en una isla, o cómo es posible, en sucesivas épocas y momentos y desde diversas perspectivas, descifrar o 'leer' un célebre espacio en blanco flaubertiano, o finalmente cómo desde un cuadro excepcional de la pintura de Picasso, pueden replantearse radicalmente los diálogos, vínculos, invenciones y complejas transferencias y recuperaciones entre universos culturales tan diferentes como los de las culturas europeas y las culturas africanas.

Riqueza enorme de las aproximaciones de Ginzburg a los distintos temas y problemas que aborda, que está igualmente presente en su libro *El hilo y las huellas*, en donde de una manera agudamente rica y compleja, Ginzburg va a mostrarnos el complicado abanico de posibilidades que recorre el paso desde lo que podemos llamar 'verdadero' hasta lo que sin duda podríamos catalogar como 'falso', y que incluye lo mismo lo semiverdadero, lo verosímil, lo factible, lo posible, lo probable, lo imaginario, lo ficticio, lo inventado, lo mentiroso, lo erróneo, o lo falsificado, entre otros, lo que naturalmente complica enormemente el trabajo de los historiadores, pero incluso

también de todos los científicos sociales. Porque entonces, si el trabajo de historiadores y científicos sociales es sin duda el de reconstruir y establecer las *verdades históricas y sociales* respecto de las distintas realidades estudiadas, ese trabajo no será una simple discriminación entre dos claros espacios o universos, sino más bien un difícil y sofisticado proceso de desciframiento y de reconstrucción de este complicado abanico de dimensiones y espacios mencionado.

Abordaje una vez más novedoso y original de este estatuto y definición de lo que es la verdad histórica y social, que además está explícitamente encaminado a cuestionar frontalmente a las irracionales posiciones posmodernas dentro de la historia, las que al postular absurdamente la identidad o casi entre narración histórica y narración literaria o de ficción, no sólo simplifican hasta el extremo este complejo problema, sino que también banalizan el sentido y los objetivos de la ciencia histórica, al emparejarla con objetivos e inquietudes puramente estéticos o con construcciones fallidas limitadas tan sólo a ser relatos 'con pretensiones de verdad'.

Crítica radical de las desencantadas e irracionales visiones posmodernas sobre la historia, que Ginzburg prolonga y lleva más allá, al aplicar también las herramientas del análisis histórico ahora *para el estudio de textos literarios*, y por ende, con el claro objetivo de establecer verdades históricas y conocimientos reales y comprobables, lo que es en sustancia uno de los ejes de su libro *Ninguna Isla es una Isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*. Con lo cual, Ginzburg da una vuelta más de tuerca a su crítica al posmodernismo en historia, no sólo insistiendo en la diferencia entre textos históricos científicos y textos literarios, sino ahora demostrando cómo estos últimos también pueden ser objeto de estudio histórico y científico, y en esta vía, fuentes de

construcción de verdades sociales e históricas.

Lo que además, se complementa con una experimentación historiográfica, de orden metodológico y epistemológico importantes, y que nuestro autor declara explícitamente en su 'Introducción', y que es la novedosa propuesta de recorrer el camino de la investigación no partiendo de las preguntas sino de las respuestas, es decir, de una vez constatada una filiación o vínculo intelectual importante, avanzar hacia atrás para rastrear las razones, modos, implicaciones y derivaciones múltiples de ese nexo o conexión que fue nuestro punto de partida. Y todo esto para comprender las modalidades del encadenamiento generado por la transmisión, interpretación, y desarrollo de los conocimientos humanos a través de los sucesivos autores que se leen y recuperan en torno de problemas similares o comunes, es decir el vínculo entre lectura de los textos y escritura de nuevos textos, aunque más en general entre recuperación del pasado desde el presente y proyección hacia el presente desde el pasado.

E igualmente sucede con el conjunto de ensayos compilados en el libro *Miedo, Reverencia, Terror. Cuatro ensayos de Iconografía Política*, en donde Carlo Ginzburg va a jugar ahora con el tema del uso y el abuso de las imágenes, especialmente sus usos y abusos *políticos*, y también con el tema de la relación entre religión y política, para relativizar su supuesta oposición radical y hasta exclusión, y para sugerir que bien puede desarrollarse una suerte de culto semicristiano o religioso de un líder popular radicalmente antieclesiástico, o crearse una teología política que ocupa el lugar de la antigua teología

religiosa, pero también cómo un mismo 'efecto de imagen', de un personaje que mira al espectador apuntándolo con el dedo, ha podido volverse inmensamente popular y ser utilizada igual por la izquierda que por la derecha, y también por los más diversos regímenes nacionales o políticos.

* * *

Por todas estas razones, bien podemos decir que Carlo Ginzburg es hoy, sin duda alguna, ya un autor *clásico* de los estudios históricos actuales. Porque si como lo ha dicho Italo Calvino, un clásico se define, entre otros rasgos, porque es un texto que se relee varias veces, que enriquece siempre a quienes lo leen y retoman, que influye de manera particular en sus lectores, volviéndose inolvidable o convirtiéndose en parte del inconsciente individual o colectivo, que en cada relectura significa un nuevo (re)descubrimiento, que es un texto que no termina de decirnos lo que tiene por decir, que se engarza fácilmente dentro de una tradición de pensamiento importante, que genera en torno de sí polémicas y críticas para después trascenderlas, y que en cada relectura se aparece como nuevo, inédito e inesperado,⁹ entonces la obra hasta ahora concretada de Carlo Ginzburg es ya, sin duda alguna, *una obra clásica de la historiografía crítica más contemporánea*.

Y si, como ha dicho Van Gogh, son nuestras obras las que pueden hablar por nosotros, entonces la obra de Carlo Ginzburg nos habla fuerte y profundo, desde las mejores y más esenciales tradiciones de esa historia genuinamente *crítica*, que desde Marx y hasta hoy, sigue alimentando a los mejores y más agudos seguidores de la musa Clío.



⁹ Sobre estos rasgos de lo que es un texto clásico, cfr. Italo Calvino, "Perché leggere i classici" en el libro *Perché leggere i Classici*, Ed. Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1995. Véase también, sobre la 'construcción' y 'desconstrucción' de un clásico, pero también de su valor intrínseco, más allá de estas vicisitudes de su recuperación o negación, J. M. Coetzee, "¿Qué es un clásico? Una Conferencia", en *Costas Extrañas*, Ed. Random House Mondadori, México, 2011.



Ernesto de Martino, Giovanni Gentile, Benedetto Croce. sobre una página del libro *El mundo mágico*¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

1. Uno de los temas que han dominado la intensa discusión sobre la obra de Ernesto De Martino (hoy más viva que nunca, y eso no solamente en Italia), es la relación entre la reflexión teórica y el trabajo etnográfico². “A diferencia de Croce y de Omodeo” escribe Arnaldo Momigliano a propósito del libro juvenil *Naturalismo e Historicismo en la Etnología*, “[De Martino] habla de método histórico antes de escribir sobre la historia (...)”. En *El mundo mágico* en cambio, él “por vez primera (hasta donde llegan mis conocimientos y en verdad a partir de una declaración del propio De Martino), lleva a cabo el examen de documentos etnográficos concretos”. Pero sigue una precisión: “el hecho de que él [en *El mundo mágico*] no había todavía realizado observaciones

directas en un trabajo de campo, y que tenía que contentarse con observaciones hechas por otros, lo perturba e incomoda, y para decir la verdad, también incomoda y perturba a su propio lector”.

La novedad habría llegado, según Momigliano, con la realización del trabajo de campo, influenciado por las reflexiones sobre las clases subalternas de Antonio Gramsci, aunque De Martino habría permanecido por siempre fiel “a sus maestros idealistas”, y en primer lugar a Benedetto Croce. Poco antes, por lo demás, Momigliano había definido a Gramsci (frase que era una provocación, aunque no tan nueva) como un “crociano de izquierda”³. *La Tierra del Remordimiento*, el libro que se basaba en el trabajo de campo dirigido por

CARLO GINZBURG / SOBRE UNA PÁGINA DEL LIBRO EL MUNDO...

CARLO GINZBURG / SOBRE UNA PÁGINA DEL LIBRO EL MUNDO...



¹ Este texto de Carlo Ginzburg que ahora publicamos, es un texto *inédito* a nivel mundial. El Profesor Carlo Ginzburg, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, nos lo ha entregado personalmente, autorizando su traducción al español y su publicación en nuestra revista *Contrahistorias*, lo que agradecemos aquí enormemente. *Contrahistorias* lo incluye aquí en el ánimo de impulsar el estudio y el debate del complejo tema de las culturas subalternas y de los saberes populares, en general y también en México, culturas y saberes subalternos y populares que son la fuente original de toda cultura y saber posibles, además de una cantera fundamental para alimentar la conciencia rebelde de los actuales movimientos antisistémicos y anticapitalistas de México y de todo el mundo.

² Estas páginas desarrollan el contenido principal de una intervención mía en la Presentación del libro *Etnografía del Tarantismo Pugliese*, que se desarrolló en Roma, organizada por la Fondazione Basso, el 28 de marzo de 2012.

³ Arnaldo Momigliano, “Per la storia delle religioni nell’Italia contemporanea, Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona e apocalissi”, en *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, bajo la responsabilidad de R. Di Donato, Pisa, 1990, pp. 13-36, en particular pp. 22-25.

De Martino y realizado por su equipo en la región de Salento, fue de inmediato reseñado por Momigliano en términos extremadamente positivos, “pretende” como ya había hecho en *Sur y Magia*, “no contradecir sino integrar la herencia de Croce, y agregar una dimensión nueva a la obra *Historia del Reino de Nápoles* del propio maestro”⁴.

Para Momigliano entonces, entre *El mundo mágico* y las sucesivas investigaciones o trabajos de campo existía (no obstante la autocrítica de De Martino, sobre la cual volveremos más adelante), una continuidad sustancial, constituida por la herencia nunca renegada respecto de Croce. Se trata de una interpretación no demasiado diferente de la que el mismo De Martino dio varias veces de su propio itinerario intelectual, y que naturalmente debe ser analizada de manera crítica⁵. También de continuidad, pero con un signo contrario, anticrociano en lugar de crociano, ha hablado en cambio Carla Pasquinelli:

“El interés de De Martino hacia las clases populares subalternas de la zona sur de Italia,

se mueve dentro de la perspectiva abierta por *El mundo mágico*, de aquel proyecto de etnología historicista que había adoptado una perspectiva histórica frente a los pueblos primitivos (...). En esta perspectiva *El mundo mágico* no es otra cosa que el antecedente teórico y categorial de las futuras investigaciones sobre las clases populares subalternas, y el trabajo realizado en la parte Sur de Italia no hace más que confirmar el carácter anticrociano de *El mundo mágico*”⁶.

Lo que emparenta estas lecturas diametralmente opuestas, es el hecho de ver en el trabajo etnográfico de De Martino una solución a los problemas planteados anteriormente. En este sentido, una obra reciente, realizada bajo la responsabilidad de Amalia Signorelli y Valerio Panza, invita a volver a pensar el problema sobre la base de un rico material inédito, vinculado a *La tierra del remordimiento* (1961)⁷. Hace años, Signorelli, que había participado en la investigación sobre el tarantismo⁸ desarrollada en la región de Salento, había subrayado en un ensayo breve y denso, que al



⁴ *Ibid.*, p. 27 (la frase anterior fue agregada: “estas dos encuestas sobre fenómenos típicos de las clases subalternas de la región de Lucania [y de Puglia]”). La reseña de *La tierra del remordimiento* está en *Rivista Storica Italiana*, núm. 74, 1962, pp. 165-167 (y después fue incluida en Arnaldo Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, pp. 577-580).

⁵ R. Di Donato, Introducción a *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, pp. 9-10, habla explícitamente de “contaminación de los datos documentales”.

⁶ C. Pasquinelli, “Gli intellettuali di fronte all’irrompere nella storia del mondo popolare subalterno”, en *Ernesto De Martino: riflessioni e verifiche*, 15-17, diciembre [1975], Florencia (Coloquio organizado por el Instituto Ernesto De Martino, de Milán, y por el Instituto Gramsci, Sección de Florencia), p. 61; y véase también Eadem, “Solitudine e inattualità di Ernesto de Martino”, en *Ernesto De Martino nella cultura europea*, bajo la responsabilidad de C. Gallini y M. Massenzio, Nápoles, 1997, pp. 283-299.

⁷ *Etnografia del tarantismo pugliese. Materiali della spedizione nel Salento del 1959*, bajo la responsabilidad de A. Signorelli y V. Panza, Introducción y comentarios de A. Signorelli, Ed. Argo, Lecce, 2011.

⁸ Nota del Traductor: El ‘tarantismo’ es una especie de terapia mágica ritual de ‘posesión’, que existe en varias regiones del Sur de Italia, y que míticamente tiene su origen en ritos y danzas que se hacían, supuestamente, para curar a aquellos que habían sido picados por una ‘tarántula’, de donde deriva su nombre. A lo largo de los siglos, esa terapia o ritual coreográfico - musical fue cambiando sus contenidos y sus formas, y agregando diversos elementos, al pasar de sus versiones paganas a sus versiones cristianas, y al evolucionar junto a las sociedades en las que estaba presente. Sobre esta connotación del término, cfr. el Apéndice ‘Intorno al tarantolismo pugliese’, en el libro de Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, Ed. Feltrinelli, Milán, 2002, pp. 185 - 190.

desarrollar el trabajo de campo De Martino se había encontrado frente a dificultades nuevas, que permanecieron sin ser resueltas⁹. En *El mundo mágico* él se había enfrentado a nombres colectivos y abstractos: los Tungusi de Siberia, los Arunta de Australia. En cambio en las regiones de Lucania y Salento, De Martino había encontrado personas de carne y hueso, con nombres y apellidos.

En esta situación “el significado humano del acontecimiento”, en el cual De Martino había identificado la tarea principal de la etnología, se había planteado en términos muy diferentes respecto de las formulaciones de *El mundo mágico*. Aquí, en una ubicación estratégica, en el apartado que cierra el segundo capítulo, titulado “el drama histórico dentro del mundo mágico”, se lee una página que Signorelli cita completa, juzgándola con justicia como decisiva. Dado que yo la interpretaré de una manera distinta a la de ella, la reproduzco aquí de inmediato también yo:

“Queda todavía una dificultad, y es que nosotros hemos establecido una imagen de la magia en la cual los actores del drama mágico no se reconocerían para nada: ellos obviamente no saben nada ni entienden nada, de la 'presencia en riesgo', del 'sistema de garantías y de compromisos para rescatarse del riesgo de no ser', de 'una presencia en el momento de la acción de

decidirse a sí misma y frente al mundo', de 'un ser que se plantea todavía como problema', de 'una objetividad en crisis', de 'una naturaleza culturalmente condicionada' etc. Todas estas determinaciones están muy lejanas de la conciencia mágica, la que está atrapada en su propia inmediatez. La dificultad consiste entonces en el hecho de que lo que ha sido individualizado como *problemas* de la magia, no coincide de hecho con los *problemas conscientes* que

La dificultad consiste entonces en el hecho de que lo que ha sido individualizado como problemas de la magia, no coincide de hecho con los problemas conscientes que preocupan a los actores del drama mágico. Pero esta dificultad nace de una radical falta de comprensión del método historiográfico...

preocupan a los actores del drama mágico. Pero esta dificultad nace de una radical falta de comprensión del método historiográfico, y más particularmente, de la ilegítima pregunta sobre un concepto que se cuestiona qué cosa es en sí la magia, para los hombres en *sí mismos* que la practican. Ahora bien, el concepto de magia en cuanto concepto historiográfico es asequible sólo a la conciencia prospectiva de nosotros los modernos, y sólo en ésta, *nuestra* conciencia, puede recibir su exacta determinación. El significado de una época histórica existe siempre al interior del movimiento de la conciencia historiográfica, y su problema es tal solamente para las épocas posteriores. La verdad histórica no se pierde en las profundidades cronológicas, sino que más bien brota de la actualidad problematizante de una cierta conciencia historiográfica”¹⁰.

En una nota, Amalia Signorelli subraya “la



⁹ A. Signorelli, “Presenza individuale e presenze collettive”, en *Ernesto De Martino nella cultura europea*, bajo la responsabilidad de C. Gallini y M. Massenzio, Nápoles, 1997, pp. 121–130.

¹⁰ E. De Martino, *Il mondo magico*, Turín, 1948, pp. 197–198 (por comodidad he transcrito en cursivas las palabras que en el original están escritas con caracteres espaciados).

fascinante claridad con la cual De Martino formula un problema que la literatura antropológica ha eludido durante mucho tiempo, y después, lo ha afrontado con mucha ambigüedad e incertidumbre”¹¹. Sobre la claridad, como veremos después, es válido plantear algunas dudas, no en cambio sobre la energía de la formulación de De Martino. Entre las categorías del observador y las categorías del actor (es decir, entre el nivel *etic* y el nivel *emic*, siguiendo los términos propuestos hace muchos años por Kenneth Pike, y después ampliamente aceptados), De Martino tomaba partido resueltamente por el primero. Pero se trata de un problema muy enredado, que un historiador como Marc Bloch afrontó en términos muy diferentes, en esos mismos años en los cuales se lo planteó De Martino¹². Pero, ¿en qué términos se lo planteaba De Martino?

Amalia Signorelli habla sobre este punto y sin dudar de “historicismo absoluto” y

observa que aquí “la conciencia historiográfica es, muy crocianamente, un atributo aristocrático de una elite protagonista de la 'actualidad problematizante'”¹³. Pero el término “actualidad”, lleno de implicaciones, nos conduce aquí en otra dirección que no reenvía hacia Croce sino hacia Gentile. Y más precisamente hacia el ensayo “La superación del tiempo en la historia”, que Gentile escribió en contra del historicismo de Croce, identificado como una forma encubierta de metafísica¹⁴. Aquí trataremos de demostrar que, sin la existencia de ese ensayo de Gentile, el libro *El mundo mágico* no habría sido nunca escrito.

2. Pero indicios de una lectura de Gentile, afloraban ya en el primer libro de De Martino, *Naturalismo e historicismo en la Etnología*, en una serie de pasajes que retomaban explícitamente temas de Croce¹⁵. Son trazos o indicios implícitos e



¹¹ A. Signorelli, “Presenza individuale”, p. 124, nota 10.

¹² K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, La Haya, 1967, 2ª. edición revisada. Sobre este tema he intervenido yo también, con mi ensayo *Nuestras palabras, y las suyas: una reflexión sobre el Oficio de Historiador hoy*, en la revista *ContraHistorias*, núm. 19, México, 2012.

¹³ A. Signorelli, “Presenza individuale”, p. 124.

¹⁴ Giovanni Gentile, “Il superamento del tempo nella storia”, en *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, 1936, pp. 304–321. El ensayo apareció inicialmente en una versión inglesa, en el libro *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, bajo la responsabilidad de R. Klibansky y H. J. Paton, Oxford, 1936; la versión italiana contiene un minúsculo agregado que se refiere polémicamente al ensayo “Antihistoricismo” de Croce (1935). Sobre todo esto, que me sea permitido reenviar al lector a mi ensayo “*Unus testis*. El exterminio de los judíos y el principio de realidad” en el libro *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 310–11, nota 33. En los renglones 4 y 5, en lugar de ‘entre paréntesis (that is, the historicism)’ debe leerse: ‘entre paréntesis (“el historiador”) faltan...’.

¹⁵ Corrijo aquí un antiguo juicio somero mío, que ha sido criticado justamente por G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Nápoles, 2001, p. 1, nota 10 (aunque la lectura del libro *Naturalismo e storicismo* propuesta aquí es diferente de la suya). Escribe Sasso: “La relación que De Martino mantiene con Gentile es difícil de reconstruir y de determinar”, aunque no se puede excluir que Omodeo haya sido de hecho un intermediario intelectual entre los dos (*Ernesto De Martino*, p. 9, nota 15; véase también p. 52–53, nota 29). Pero esta cautela inicial es abandonada después: “Es un hecho así, que sin Gentile, De Martino leyó [a Croce]” (p. 212, y véase toda la página entera). Esta conclusión podría estar condicionada por la lectura de Croce, de parte de Sasso, que en un cierto punto se pregunta: “Pero precisamente porque entre las categorías y la conciencia de las categorías no se da más que identidad, ¿cómo no ver entonces que también la ‘unidad/distinción’ es identidad, y no vale por lo tanto en términos rigurosos para dar cuenta o hacer posible la historia?”. Sus objeciones, que identificarán “la verdadera paradoja del historicismo de Croce” (p. 260, nota 20, con el reenvío a otras intervenciones) tienen un evidente sabor gentiliano.

involuntarios, sugeridos sobre todo por la polémica en contra del filologismo que está anunciada casi desde las primeras líneas del libro¹⁶. En un cierto punto, De Martino se lanza en contra de “la superstición del documento, y la ingenua creencia de la historia como algo pasado y como algo exterior”¹⁷. Y más adelante declara que la “materia histórica” rechaza las determinaciones causales y también “a las determinaciones de tiempo y espacio, porque de inmediato, con la serie temporal y con el espacio surge la representación de esa historia como *algo ya pasado y algo externo*”¹⁸. La nota a pie de página reenvía, a propósito de este rechazo de las determinaciones causales, a algunos pasajes de Croce, uno de los cuales está extraído del libro *La historia como pensamiento y como acción*. Ahora bien, en una página famosa de esa misma compilación Croce escribió:

“Nosotros somos producto del pasado, y vivimos inmersos en ese pasado, que nos constriñe por todos lados. ¿Cómo movernos hacia una nueva vida? ¿Cómo crear nuestras nuevas acciones sin salir del pasado, sin ubicarse por encima de todo esto? ¿Y cómo ubicarse por encima del pasado, si nosotros estamos dentro y nosotros somos ese mismo pasado? No existe más que una sola vía, que es la del pensamiento, que no rompe su relación con el pasado, pero que desde él se eleva idealmente y lo convierte en conocimiento (...) escribir historia –observó alguna vez Goethe–, es una manera de sacudirse de las espaldas el pasado. El pensamiento histórico lo reduce a

su propia materia, lo transfigura en su objeto, y es así como la historiografía nos libera de la historia”¹⁹.

El título del capítulo del cual está extraída esta cita, es precisamente “La historiografía como liberación de la historia”. Y si alguno le hubiese hecho notar a De Martino que en esta página, Croce presenta la historia (no solamente, pero también) como pasada y externa, antes de que la historiografía nos libere de ella convirtiéndola en conocimiento, De Martino habría objetado que la argumentación de Croce era todo, excepto ingenua. Pero el veneno de la página de Croce estaba en la distinción entre historiografía e historia, la que en aquel momento (1937) para nada era banal. De Martino la traduce –o mejor aún, la invierte–, en la distinción entre “momento heurístico de la investigación historiográfica”, en el cual la memoria se apoya en determinaciones espaciales, cronológicas y causales, y “*actualidad* de la razón histórica”²⁰.

3. El proyecto de una historia del “magismo” o de una “época de la magia” enunciado en *Naturalismo e historicismo*, se convirtió en un libro diferente: *El mundo mágico*²¹. En él, a través de la discusión sobre la realidad de los poderes mágicos, De Martino llegó a sostener que nuestra relación con la realidad, con el mundo, no es un dato dado sino una conquista histórica. De aquí deriva la historicidad de las leyes naturales y de las propias categorías, una tesis, esta última, que Croce rechazaría. Pero la



¹⁶ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia*, Bari, 1941, Introducción, p. 7, nota 1.

¹⁷ E. De Martino, *Naturalismo*, p. 14.

¹⁸ E. De Martino, *Naturalismo*, p. 143, (he transcrito en cursivas las palabras que en el original están escritas con caracteres espaciados).

¹⁹ *La Critica*, XXV (1937), pp. 21–23, después incluido en *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938, pp. 30–32, en particular p. 31.

²⁰ E. De Martino, *Naturalismo*, p. 143, la palabra en cursivas es mía.

²¹ E. De Martino, *Naturalismo*, pp. 74–75, (cit. por P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Roma, 2008, p. 27).

polémica anticrociana de Gentile había anticipado ya la vía emprendida por De Martino en *El mundo mágico*. En el ensayo “La superación del tiempo en la historia”, De Martino habría podido leer un pasaje como el siguiente:

“El naturalista que presupone la existencia de la naturaleza como algo previo al espíritu humano, niega la historicidad de la naturaleza. Es como el teísta platonizante o aristotelizante, que presupone a Dios como el primer principio del mundo inteligible, principio que el pensamiento es llevado a descubrir en el mundo de la experiencia, y que excluye de la historia a Dios: lo considera un motor inmóvil, extraño al proceso de desenvolvimiento de lo real que de él mismo deriva. Y entonces se habla de las leyes eternas de la naturaleza inmutable, o también y más profundamente, del pensamiento eterno de Dios [...] la metafísica, sea naturalista o teísta, se muestra como absurda frente a la filosofía moderna”²².

Seguía la polémica en contra de otra y más peligrosa metafísica, el historicismo:

“Otro efecto de la incompleta comprensión del significado que se refiere a la historicidad de lo real, es otra distinción, que debemos de considerar aun más falaz y perjudicial que la del teísmo y la del naturalismo. Y ella es la distinción, pretendidamente materialista e inmanente a aquella que se puede decir la propia metafísica de la historia, es decir, la distinción entre historia e historiografía”²³.

La polémica con Croce, al que puede reconocerse claramente aun cuando nunca sea nombrado, continuaba así:

“Dentro del propio pensamiento se puede distinguir y se distingue, y se puede llegar y

se llega a distinciones no menos metafísicas que aquellas que constituyen el absurdo intrínseco del teísmo y del naturalismo. Así, se puede distinguir y se distingue entre el pensamiento que ha sido pensado y el pensamiento que se piensa, es decir, entre Aristóteles y yo que no soy Aristóteles, pero que leo a Aristóteles y me aproximo a su pensamiento como un espectáculo, no menos existente en sí y condicionante de mi conocimiento, que aquél que existe en sí y condiciona mi conocimiento de la naturaleza del naturalista, o del dios del teísta. Se distingue así entre el cristianismo y su historiador, el Medioevo y su historiador, entre *res gestae e historia rerum gestarum* (entre la historia de los hechos sucedidos, y la historia como narración de esos hechos sucedidos) (...) La metafísica histórica (o historicismo) es la metafísica que surge precisamente a partir del concepto que la historiografía tiene, como algo que existe previo a la historia”²⁴.

Así escribía Gentile en el año de 1936. El año siguiente, como se ha dicho, Croce le responde en la revista *La Crítica*, con las páginas intituladas “La historiografía como liberación de la historia”.

La historia entonces, no existe fuera de la actualidad del pensamiento que piensa. De Martino reformuló la tesis de Gentile en una forma apenas atenuada, partiendo del problema de la magia para llegar, como se ha visto, a conclusiones no menos generales: “el concepto de magia en cuanto concepto historiográfico es asequible sólo a la conciencia prospectiva de nosotros los modernos, y sólo en ésta, *nuestra* conciencia, puede recibir su exacta determinación. El significado de una época histórica existe siempre al interior del movimiento de la



²² G. Gentile, “El superamento”, p. 304.

²³ G. Gentile, “El superamento”, p. 306.

²⁴ G. Gentile, “El superamento”, pp. 307–308.

conciencia historiográfica, y su problema es tal solamente para las épocas posteriores” (cursivas mías).

De un modo no muy diferente, De Martino se hizo también eco en una forma apenas disminuida, de la tesis enunciada en el título mismo del ensayo de Gentile, “La superación del tiempo en la historia”. Porque para Gentile el tiempo es una abstracción que se disuelve en la concreción del pensamiento que piensa: “la temporalidad de la historia es aquí su inactualidad (...) [antes y después] cesan de ser sucesivos para convertirse en simultáneos y copresentes; se despojan así de su carácter cronológico originario para participar de la idealidad totalmente subjetiva de lo eterno”²⁵. Y De Martino se hace eco afirmando: “la verdad histórica no se pierde en la profundidades cronológicas, sino que más bien brota de la actualidad

problematizante de una cierta conciencia historiográfica”²⁶.

Ciertamente, el riesgo de la pérdida de presencia que está en el centro del “drama mágico” analizado por De Martino, no tiene nada que ver con Gentile (porque en el pensamiento de Gentile el drama está ausente)²⁷. De Martino podría haber reelaborado en el tema angustioso de la pérdida de la presencia, proyectándolo sobre un horizonte mucho más amplio, una experiencia

vivida por él mismo, la experiencia de la epilepsia. Pero la relectura retrospectiva de su propia enfermedad juvenil, propuesta por De Martino a la luz de aquel tema, no basta para probar la existencia de un nexo genético²⁸. El chaman, que es protagonista del “drama mágico”, se configura como un héroe cultural antes de ser conducido a callar, metafóricamente, por el historiador

El chaman, que es protagonista del “drama mágico”, se configura como un héroe cultural antes de ser conducido a callar, metafóricamente, por el historiador que lo interpreta: una ambivalencia significativa.

CARLO GINZBURG /SOBRE UNA PÁGINA DEL LIBRO EL MUNDO...

CARLO GINZBURG /SOBRE UNA PÁGINA DEL LIBRO EL MUNDO...



²⁵ G. Gentile, “Il superamento”, pp. 314 y 316.

²⁶ De Martino, *Il mondo magico*, p. 198.

²⁷ Lo subrayó Carlo Dionisotti, en el memorable escrito clandestino firmado como Carlo Botti, que comentaba la trágica muerte de Gentile: “Porque en él, que hacía profesión de filósofo y que asociaba su nombre a la historia de la especulación, faltaba en realidad lo que la más alta e incansable investigación espiritual requiere propiamente: el ansia, la demora, el trabajo de la duda, junto al amor y al sufrimiento de la soledad. En cambio en Gentile, era potentísima su vivacidad expansiva, solar, cordial, del trabajo humano...” (“Giovanni Gentile” [1944], *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, bajo la responsabilidad de G. Panizza, Turín, 2008, pp. 41–60, en particular p. 42). Presuponen tácitamente este escrito de Dionisotti, (republicado parcialmente en la revista *L'indice*, 1985) las páginas en las cuales Cesare Garboli, partiendo del ‘heresiarca’ De Martino, contrapone la conciencia trágica de Croce al optimismo de Gentile: “La realtà come valore”, en *Storia, filosofia e letteratura. Scritti in onore di Gennaro Sasso*, Nápoles, 1999, bajo la responsabilidad de M. Herling y M. Reale, pp. 695–702 (que es la recuperación de un escrito de 1989, con el agregado de algunas páginas introductorias). Fue Garboli el que llamó mi atención sobre el ensayo de Gentile “La superación del tiempo en la historia” (*El hilo y las huellas*, p. 310–11, nota 33).

²⁸ G. Charuty, *Ernesto de Martino: les vies antérieures d'un anthropologue*, Marsella, 2009, pp. 57–58 (se trata de reflexiones privadas destinadas a Vittoria De Palma). Pero véase a nivel de documentos públicos, el señalamiento retrospectivo del propio De Martino (1953): “...el primitivo, el bárbaro, el salvaje, no estaban solamente alrededor de mí, porque sucedía algunas veces que también dentro de mí sentía con angustia resonar voces arcaicas, y veía fermentar inclinaciones y sugerencias de comportamientos gratuitos, irracionales, inquietantes: una cosa caótica y tórbida que reclamaba orden y luz. Se fue madurando así una línea de pensamiento e investigación que dio dirección a la tesis fundamental desarrollada en *El mundo mágico*...” (citado por P. Angelini, *Ernesto De Martino*, p. 26).

que lo interpreta: una ambivalencia significativa. Pero fue Gentile el que proveyó las premisas del salto conceptual que vincula la pérdida de la presencia con la reconstrucción conjetural de una edad histórica, la etapa del magismo.

4. Los ecos del ensayo de Gentile han escapado a todos los lectores de *El mundo mágico*. A todos excepto a uno: Benedetto Croce.

Como ha sido señalado, Croce intervino dos veces, muy cerca una de la otra, sobre la obra *El mundo mágico*. Al final del primer y muy breve señalamiento, él indicó el elemento central de su desacuerdo con De Martino: “Viniéndose así a negar la perpetuidad de las categorías al historizarlas, mientras que historizar no se puede hacer sino en virtud de aquella suerte de aristotélico “motor inmóvil” que son las categorías”²⁹.

Era la inversión, en positivo, de una crítica formulada por Gentile en el ensayo “La superación del tiempo en la historia”: “Es como el teísta platonizante o aristotelizante, que presupone a Dios como el primer principio del mundo inteligible, principio que el pensamiento es llevado a descubrir en el mundo de la experiencia, y que excluye de la historia a Dios: lo considera un motor inmóvil, extraño al proceso de desenvolvimiento de lo real que de él mismo deriva”³⁰.

La misma imagen –la categoría como “motor inmóvil”–, era retomada al inicio del más amplio ensayo “En torno al ‘magismo’ como edad histórica”³¹. Suponer que Croce había invertido, sin darse cuenta, un argumento usado por Gentile en un ensayo dirigido en contra de él, sería obviamente absurdo. Así que Croce identificó la presencia de Gentile en *El mundo mágico*, pero calló esta presencia, o mejor aún, despistó al lector enviándolo hacia otra dirección, que apuntaba hacia el marxismo, “entonces muy a la moda”: “No sabría decir si dada su difundida eficacia, De Martino ha sido seducido por una suerte de imitación, que es la de la materialización, y con ésta, la de la anulación de las categorías”³².

Aquí se ve a Croce en el acto de ejercer su propia hegemonía cultural (el uso del término gramsciano, aquí, es inevitable). Porque recriminar a De Martino, en 1948, la deuda intelectual contraída con Gentile, que era el filósofo del fascismo, habría creado entre los dos un abismo insuperable. En cambio, reclamarle de un modo irónicamente dubitativo su atracción por el marxismo, significaba solamente abrir una confrontación de resultados inciertos. Los hechos posteriores, es decir, la autocrítica formulada poco después por De Martino, dieron la razón a Croce³³.

5. ¿Pero hasta qué punto la autocrítica, acompañada de una declaración de renovada



²⁹ B. Croce, *Quaderni della critica*, año IV, núm. 10, marzo 1948, p. 80.

³⁰ G. Gentile, “Il superamento”, p. 304.

³¹ B. Croce, “Intorno al ‘magismo’ come età storica”, en *Quaderni della critica*, año IV, núm. 11, 1948, pp. 53–81, en particular p. 53.

³² B. Croce, “Intorno al ‘magismo’ come età storica”, p. 54.

³³ El 11 de mayo de 1949, De Martino escribe a Cesare Pavese, para informarlo que la Introducción al libro de Emile Durkheim, H. Hubert y Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*, estaba lista (aunque la obra fue publicada sólo en 1951). Como ha señalado P. Angelini, esto permite remontar a 1949 la formulación de la autocrítica de De Martino (C. Pavese – E. De Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, Turín, 1991, bajo la responsabilidad de P. Angelini, pp. 132–133).

fidelidad a las enseñanzas de Croce, canceló la deuda que De Martino había contraído con el pensamiento de Gentile? Responder a esta pregunta no es fácil, incluso por la superposición de un elemento ulterior. En los años que siguieron a la publicación de *El mundo mágico* (1948), De Martino absorbió y reelaboró las ideas y el lenguaje de Antonio Gramsci. ¿Es posible que el encuentro con Gramsci haya reforzado en la mente de De Martino reflexiones preexistentes derivadas de Gentile?

La edición de la Editorial Einaudi de los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci, se inicia en el propio año de 1948 con la publicación del volumen *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. El título, obra de la redacción, era clamorosamente arbitrario, pues en varias ocasiones dentro de esas notas de la cárcel, Gramsci había vuelto sobre la expresión “materialismo histórico”, subrayando el segundo término y tomando distancias frente al primero. Por ejemplo en este pasaje: “Es digno de subrayar, de otra parte, que el fundador de la filosofía de la práctica [Marx] no ha llamado nunca 'materialista' a su concepción”. Y al término de esta nota Gramsci observó “Sobre esta cuestión es necesario revisar lo que escribe Antonio Labriola en sus ensayos”³⁴.

La expresión “filosofía de la práctica”, o más frecuentemente, como en la propia nota pocas páginas antes, “filosofía de la praxis”, usada preferentemente en los *Cuadernos de la Cárcel*, reenviaba de hecho a Antonio Labriola, que en sus cartas a Georges Sorel había afirmado que la “filosofía de la praxis es el meollo del materialismo histórico”³⁵. Pero de “filosofía de la praxis” había hablado también largamente, y tomando sus distancias frente a Labriola, Giovanni Gentile, en un libro juvenil que había tenido gran importancia para el joven Gramsci, *La filosofía de Marx* (1899)³⁶.

Según algunos estudiosos, la impronta de Gentile sería perceptible incluso en el Gramsci de la madurez, aun cuando en los *Cuadernos de la Cárcel* los pasajes que se refieren a Gentile son invariablemente críticos, e incluso algunas veces hasta mordaces³⁷. De un modo muy distinto se había expresado Gramsci antes de tener 30 años, en un artículo que apareció anónimamente en *El grito del pueblo* (1918). Aquí Gentile era definido como “El filósofo italiano que, en estos últimos años, más ha producido dentro del campo del pensamiento. Su sistema de la filosofía es el último desarrollo del idealismo alemán, que tuvo su culminación en G. H. F. Hegel,



³⁴ A. Gramsci, *Il materialismo*, p. 152 (en donde esta pasaje figura como una nota a pie de página). En la edición de Gerratana (tomo II, p. 1411) el reenvío a Labriola inicia un nuevo apartado, seguido de una indicación bibliográfica de la *Historia del materialismo* de F. Lange.

³⁵ Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G. Sorel*, Roma, 1898, p. 56. Véase también F. Frosini, “Filosofía della praxis” en *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, bajo la responsabilidad de F. Frosini y G. Liguori, Roma, 2004, pp. 93-111 (un texto muy útil).

³⁶ He consultado tanto la primera edición como su reimpresión (*La filosofía de Marx. Studi critici*, Roma, 1937; 2000), dando mis citas de esta última. Esta reimpresión presenta algunas variantes gráficas, por ejemplo en el subtítulo *Studi* [en vez de *Studi*] critici, o en el texto “prassi” en vez de “praxis”.

³⁷ Véase por ejemplo el comentario de Gramsci al ensayo de Gentile, “La concezione umanistica del mondo” (1931), en Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, pp. 121-123 (también en *Quaderni*, tomo II, p. 1399). Sobre la relación Gramsci-Gentile, cfr. G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918)*, Milán, 1977; A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, 1978 (1992); S. Natoli, *Gentile filosofo europeo*, Milán, 1992, pp. 94-109.

maestro de Carlos Marx, y que es la negación de todo trascendentalismo y la identificación de la filosofía con la historia, con el acto del pensamiento en el cual se unen lo verdadero y el hecho, en una progresión dialéctica que nunca es definitiva ni perfecta. Gentile, que ha escrito un volumen sobre la filosofía de Carlos Marx, aún pocos días antes de emitir su juicio sobre la Liga de las Naciones, se servía de conceptos explícitamente marxistas³⁸.

En este juicio tantas veces citado, todo es muy notable, a comenzar por la referencia clara a Vico (“el acto del pensamiento en el cual se unen lo verdadero y el hecho”). Pero de Vico y de su famosa frase *verum et factum convertuntur*, Gentile había hablado ampliamente en su libro sobre Marx, traduciendo y comentando las *Tesis sobre Feuerbach*³⁹. Y el elemento que constituía el puente entre Marx y Vico era la noción de praxis, noción que Gentile, recuperando un señalamiento de Labriola (“diciendo praxis (...) se asume que eliminamos la vulgar oposición entre práctica y teoría”), desarrolló en un sentido realmente idealista⁴⁰.

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci regresó sobre el *verum ipsum factum* de Vico, principio “que Croce desarrolla en el sentido idealista de que el conocer es un hacer, y que se conoce aquello que se hace, en el cual “hacer” tiene un significado muy particular,

tan particular, que después significa no otra cosa que solo “conocer”, es decir, que todo esto se resuelve en una tautología (concepción que, además, debe de ser puesta en relación con la concepción propia de la filosofía de la praxis)”⁴¹.

En otra versión, este pasaje se cierra con una precisión sobre el principio de Vico “del cual (retomándolo en sus versiones hegelianas y no en sus derivaciones crocianas), ciertamente depende el concepto del materialismo histórico”⁴². Un análisis de este párrafo resulta imposible aquí⁴³. Pero será suficiente señalar que en ambas versiones la reflexión desemboca sobre el “concepto de la unidad de la teoría y de la práctica”, unidad que Labriola, como se ha visto, identificaba con la noción de praxis. Pero la crítica que Gramsci, en su etapa de la redacción de las notas de la cárcel, dirigía en contra de Croce, de interpretar el “hacer” como un “conocer”, podía también ser dirigida y con mayor razón al joven Gentile, del cual había hablado con tanto entusiasmo el mismo Gramsci en 1918⁴⁴.

Frente a este enredo, parece difícil sostener, como lo ha hecho Augusto del Noce, en un libro agudo y capcioso, que el pensamiento de Gentile permaneció hasta el final como la referencia dominante en Gramsci. Por lo demás, en una nota, el mismo Del Noce diluyó su propia tesis, observando que en el periodo de su estancia



³⁸ “Il socialismo e la filosofia 'attuale””, *Il Grido del Popolo*, núm. 707, 9 de febrero de 1918, incluido en Antonio Gramsci, *La città futura*, bajo la responsabilidad de S. Caprioglio, Turín, 1982, pp. 650–651 (la atribución de este texto a la autoría de Gramsci, es del responsable de esta obra).

³⁹ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 72 y subsecuentes.

⁴⁰ A. Labriola, *Discorrendo*, p. 39; G. Gentile, *La filosofia di Marx*, pp. 72–73. La amplia Introducción al libro *Le origini del marxismo teorico in Italia: il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel sui rapporti tra marxismo e filosofia*, bajo la responsabilidad de C. Vigna, Roma, 1977, privilegia la perspectiva de Gentile.

⁴¹ A. Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 38 (y véase también los *Quaderni*, tomo II, p. 1482).

⁴² A. Gramsci, *Quaderni*, tomo II, p. 1060.

⁴³ Me prometo regresar sobre este tema en otro texto ulterior. Mientras tanto, véase *Vico and Marx. Affinities and Contrasts*, bajo la responsabilidad de G. Tagliacozzo, Ed. Atlantic Highlands, New Jersey, 1983.

⁴⁴ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 72 y subsecuentes.

en la cárcel, Gramsci se asumió como continuador de Labriola “en el momento preciso en el cual pensó dejar de lado las ilusiones sobre el actualismo gentiliano, y en exacta correlación con esta opinión. De modo que liberar al pensamiento crociano de la involución gentiliana, le parecía ser una y la misma cosa con el hecho de continuar el pensamiento de Labriola”⁴⁵. ¿Pero qué es lo que representó verdaderamente Labriola para el Gramsci del periodo de la cárcel? Esta pregunta, que Del Noce no se plantea, muestra la complejidad, en parte inexplorada, que está detrás de la expresión gramsciana de la “filosofía de la praxis”.

6. Por lo demás, esta complejidad caracteriza a todas las categorías analíticas que están en el centro de la reflexión desarrollada en los *Cuadernos de la Cárcel*, porque la terminología escogida por Gramsci para eludir a la censura fascista, le permitió al mismo tiempo tomar distancia respecto del lenguaje, e incluso respecto de las posiciones, de la Tercera Internacional. Esto es válido para nociones como las de “hegemonía” o “clases subalternas”, que han contribuido en una gran medida a la póstuma e imprevisible fortuna internacional de las ideas de Gramsci⁴⁶. Un

precoz testimonio de esta fortuna, se encuentra en la afirmación de De Martino sobre un “mundo popular subalterno”, el que en su concepción emparentaba a los “pueblos coloniales y semicoloniales” con el “proletariado obrero y campesino de las naciones hegemónicas”: una tesis que provocó las críticas del entonces ultraortodoxo Cesare Luporini, quien veía en esta afirmación un peligro para el reconocimiento de la esencial centralidad de la clase obrera⁴⁷.

El autor de *El mundo mágico*, idealmente discípulo de Benedetto Croce, habrá reaccionado estando de acuerdo con el pasaje en el cual Gramsci definía la afirmación de Bujarin, de que “una realidad existiría aun cuando no existiese el hombre” como una metáfora, o peor aún, como una recaída “en una forma de misticismo” o de “materialismo metafísico”: “Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, y también la objetividad es un devenir, etc.”⁴⁸.

Pero afirmar que la “objetividad es un devenir”, significaba radicalizar las implicaciones de la tesis sostenida por Marx en contra de Feuerbach, de que la realidad



⁴⁵ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, 1978, 1992, p. 173, nota 62.

⁴⁶ El primer volumen de la revista *Subaltern Studies* apareció en 1982; el Prefacio del responsable de este número, Ranajit Guha, iniciaba con una referencia a Gramsci. Cfr. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, bajo la responsabilidad de V. Chaturvedi, Londres, 2000, pp. VIII-IX y subsiguientes. En el momento de un encuentro entre historiadores europeos e historiadores indios, que se desarrolló en Calcuta en 1988, Barun De me preguntó qué cosa significaba exactamente en italiano el término “subalterno”.

⁴⁷ Cfr. E. De Martino, “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno” (en la revista *Società*, vol. V, 1949) y C. Luporini, “Intorno alla storia del 'mondo popolare subalterno” (en la revista *Società*, vol. VI, 1950), seguida de una respuesta de De Martino y de un comentario ulterior de Luporini (en la revista *Società*, vol. VI, 1950). Estos textos han sido republicados en el libro *Il dibattito sul folklore in Italia*, bajo la responsabilidad de P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, Milán, 1976, pp. 63–99; véase en particular la página 87 (De Martino), 95 (Luporini) y 97 (De Martino).

⁴⁸ A. Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 143 (véase también *Quaderni*, tomo II, p. 1416). El pasaje ha sido reproducido como epígrafe en el Postfácio (en realidad, una monografía) de S. Mancini a E. De Martino, *Le monde magique*, traducción de M. Baudoux, París, 1999, p. 285.

externa no es un dato sino un *producto*. Era lo que había hecho el joven Gentile: “Porque cuando se conoce, también se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye el objeto, se le conoce; es decir que el objeto es un producto del sujeto; y puesto que el sujeto no existe sin objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciéndose o construyéndose al objeto, va haciéndose y construyéndose a sí mismo; de modo que los momentos de la progresiva formación del sujeto, corresponden también a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto”⁴⁹.

7. No sabemos si De Martino leyó *La filosofía de Marx* de Gentile, pero el eco tal vez indirecto de esta afirmación emerge, si no me equivoco, en una página de *La tierra del remordimiento* dedicada al momento central de la encuesta etnográfica de la región de Salento, la curación milagrosa de los taranteses llevada a cabo en la capilla de San Pablo en Galatina:

“En esta perspectiva, todo lo que fue observado el 29 y 30 de junio de 1959 en la capilla de San Pablo, se vuelve indicativo de un nexo histórico mucho más amplio, que no permite separar el tarantismo pugliese de la conciencia cultural que el Occidente tuvo de él en las distintas épocas de su historia: porque, de hecho, tal conciencia no se limita a “reflejar” de diversos modos un supuesto tarantismo en sí, sino que arrastra en su movimiento valorativo e interpretante al mismo objeto valorado e interpretado, y lo va transformando, incluso por el mismo hecho de valorarlo y de interpretarlo. Esto significa que una “historia del tarantismo” es posible solamente como contribución molecularmente determinada, de la historia

del modo en el cual las aproximaciones morales y mentales de la civilización occidental alcanzan, en las distintas épocas, a la Italia del Sur, y en particular a la región de Apulia, y con ello al tarantismo pugliese, formulando “juicios” que se convertían en “intervenciones” sobre el fenómeno, y en continuas modificaciones de su carácter. Así que si prescindimos de tal dinámica, si salimos del círculo vivo que vincula el nivel alto y el nivel bajo de la vida cultural, no queda entonces (como estaríamos llevados, quizá, a imaginar) “el tarantismo en sí”, sino una impensable nada, que sólo la ficción abstrayente y aislada del intelecto puede obstinarse en creer que sea alguna cosa”⁵⁰.

En la afirmación de lo “molecularmente determinado” se habrá reconocido un claro destello del léxico gramsciano. En cambio, el señalamiento despreciativo que precede al “supuesto tarantismo en sí” hace eco a la página de *El mundo mágico* en la cual De Martino definía como “ilegitima [la] pregunta sobre un concepto que se cuestiona qué cosa es en sí la magia, para los hombres en sí mismos que la practican”⁵¹. Le hacía eco, pero con el matiz de una aclaración: el tarantismo en sí mismo no existe porque “la conciencia del Occidente... arrastra en su movimiento valorativo e interpretante al propio objeto valorado e interpretado” (De Martino), “de modo que los momentos de la progresiva formación del sujeto, corresponden también a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto” (Gentile). El historiador que en *El mundo mágico* expropiaba para sí el significado de la experiencia de los chamanes, en la *Tierra del remordimiento* avanza hasta el punto de apropiárselos completamente, modificándolos, como



⁴⁹ G. Gentile, *La filosofía de Marx*, pp. 66–67.

⁵⁰ E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milán, 1961, pp. 228–229.

⁵¹ E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 198.

último eslabón de una cadena plurisecular: “la expansión de la civilización cristiana, el simbolismo medieval, la literatura de *venenis*, la magia natural, el progreso de las ciencias médicas en el marco de las nuevas ciencias de la naturaleza, el Iluminismo y el positivismo, no solamente determinaron nuevas aproximaciones hacia el tarantismo, sino que plasmaron al propio fenómeno respecto al cual estaban tomando posición”⁵².

Dentro de esta perspectiva, hablar de “circulación cultural” como lo hace en un cierto punto De Martino, parece algo más bien impropio⁵³. Porque si la subjetividad (de los representantes de la alta cultura) es la que plasma al objeto (el tarantismo), sin ninguna ulterior especificación, entonces la posibilidad de recuperar las voces de los tarantoleses está de hecho excluida. La polémica en contra del supuesto “tarantismo en sí mismo”, nos reenvía a la identificación de la historia con la historia de la historiografía sostenida por Gentile (es decir, a la identificación del momento *emic* con el momento *etic*, diría un antropólogo actual)⁵⁴. Las voces de los tarantoleses son así englobadas dentro de aquellas de los que

en diferentes ocasiones los juzgan, y al juzgarlos las modifican, desde Athanasius Kircher hasta el positivista barón Francesco de Raho, y hasta el propio De Martino. Por eso la brevedad del trabajo de campo en la región de Salento, 18 días, del equipo dirigido por De Martino, aparece justificada, porque sólo vuelve a confirmar una serie de hipótesis que son ya muy fuertes, y de hecho, irrefutables⁵⁵.

¿Se puede hablar de continuidad entre *El mundo mágico* y *La tierra del remordimiento*? Desde un cierto punto de vista sí, pero es una continuidad que no nos remite ni a Croce, ni tampoco a Gramsci. Y desde otro punto de vista, la discontinuidad es muy profunda. Porque, por ejemplo, el drama de la pérdida de la presencia reaparece en *La tierra del remordimiento* bajo una forma mucho más controlada, casi mitigada, casi como si estuviese destinada a un libro que estaba destinado a convertirse de inmediato en un clásico. No obstante, el libro que continúa todavía inquietando a sus lectores es otro libro, el libro de *El mundo mágico*.

* * *



⁵² *La terra del rimorso*, p. 228. Algunas perplejidades sobre este pasaje, habían sido formuladas en una reseña que escribí a E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milán, 1961, y que apareció en la revista *Il centro sociale*, núm. 51–52, 1963, páginas no numeradas.

⁵³ *La terra del rimorso*, p. 271.

⁵⁴ Véanse las cautas pero significativas reservas formuladas por Clara Gallini, en la Introducción a E. De Martino, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, bajo la responsabilidad de A. Talamonti, Lecce, 2008, p. 32: “Ciertamente, la lectura de los textos que publicamos hoy a medio siglo de distancia, no puede dejar de suscitar cierta perplejidad respecto al modo con el cual ha sido realizada (o no realizada) la distinción entre fuente directa y fuente indirecta, y la transferencia de los textos orales a los textos escritos (en especial, pero no solamente, en el caso de la transcripción de las entrevistas). Pero esto nos ofrece la posibilidad de acceder a un léxico 'emic' del mal, con sus relativos signos, los que revelaron poseer una imprevisible complejidad, una vez que se emprendió su individualización en palabras o términos singulares”.

⁵⁵ Para un testimonio elocuente, véase el texto redactado por De Martino *antes* de llevar a cabo la expedición salentina (*Etnografía*, pp. 157–163).



**Antonio
GRAMSCI**



Observaciones Sobre EL FOLCLORE¹

Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi

Giovanni Crocioni² (en el libro *Problemi fondamentali del folklore*, Boloña, Zanichelli, 1928) critica como confusa e imprecisa la clasificación del material folclórico propuesta por Pitre³ en 1897, en el prólogo a *Bibliografia delle tradizioni popolari* y propone su propia clasificación en cuatro secciones: arte, literatura, ciencia y moral del pueblo. Pero también esta clasificación es criticada como imprecisa, mal definida y demasiado vaga. Raffaele Ciampini⁴ en la *Fiera letteraria* del 30 de diciembre de 1928, se pregunta “¿Es científica? ¿Cómo, por ejemplo, incluir en ella las supersticiones? ¿Y qué quiere decir una moral del pueblo? ¿Cómo estudiarla científicamente? ¿Y entonces, por qué no hablar también de religión del pueblo?”.

Puede decirse que, hasta ahora, el folklore ha sido estudiado sólo como un elemento “pintoresco” (en realidad, hasta ahora sólo se han recogido materiales para la erudición, y la ciencia del folklore ha consistido sobre todo en el estudio de los métodos para

reunir, seleccionar y clasificar tales materiales, es decir, en el estudio de las cautelas prácticas y de los principios empíricos necesarios para desarrollar provechosamente un aspecto particular de la erudición; dicho esto sin menospreciar la

ANTONIO GRAMSCI / OBSERVACIONES SOBRE EL FOLCLORE

ANTONIO GRAMSCI / OBSERVACIONES SOBRE EL FOLCLORE



¹ Publicamos aquí este texto clásico de Antonio Gramsci, que es una referencia *ineludible* para todos aquellos que trabajan el complejo tema de las culturas subalternas y de los saberes populares. En la propia Italia, la publicación de este ensayo fue el punto de partida de ricos debates sobre el folclor popular y la cultura subalterna, debates cuya vigencia sigue siendo muy actual e importante. *Contrahistorias* publica aquí un texto que combina la traducción de Juan José Gómez, de la versión en Antonio Gramsci, *Folklore e senso comune*, Ed. Riuniti, Roma, 1992, consultable en el sitio de internet: <https://horadelsur.files.wordpress.com/2008/11/observaciones-sobre-el-folclore.pdf>, con una traducción propia que corrige ligeramente esta versión y la completa con los textos incluidos en otra versión, en parte diferente, incluida en el sitio http://w3.uniroma1.it/etesta/materiali/2012_2013_Gramsci_AMC.pdf.

² Giovanni Crocioni (1870 – 1954). Poeta dialectal y teórico del localismo cultural, además de estudioso de las tradiciones populares de Las Marcas.

³ Giuseppe Pitre (Palermo 1841 – 1916). Estudioso de las tradiciones populares sicilianas. Su libro *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane (1871 – 1913)* se considera el primer trabajo científico sobre el folklore en Italia.

⁴ Raffaele Ciampini (1895 – 1976). Historiador italiano.

importancia y el significado histórico de algunos grandes estudiosos del folclore). Pero se debería estudiar, por el contrario, como “concepción del mundo y de la vida”, implícita en gran medida en determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, y en contraposición (también ésta en su mayor parte implícita, mecánica, objetiva) a las concepciones del mundo “oficial” (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico (de donde deriva la estrecha relación entre folclore y “sentido común”, siendo este último el folclore filosófico).

Concepción del mundo no sólo no elaborada y no sistemática, porque el pueblo (es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cualquier sociedad que haya existido hasta ahora) por definición no sólo no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas durante su contradictorio desarrollo, sino concepción múltiple, y esto no sólo en el sentido de diversa y contrapuesta, sino también de constituida por diferentes estratos que van desde lo más tosco hasta lo menos tosco, si no es que acaso hasta deberíamos hablar de un conglomerado heterogéneo de fragmentos de todas las anteriores concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, la mayor parte de las cuales, sin embargo, sólo en el folclore es donde encuentran elementos y testimonios de su sobrevivencia mutilada y contaminada.

También el pensamiento y la ciencia moderna proporcionan nuevos elementos al “folclore moderno”, en cuanto ciertas

nociones científicas y ciertas opiniones, sacadas de contexto y más o menos desfiguradas, se incorporan continuamente dentro del dominio popular y se “insertan” dentro del mosaico de la tradición (El libro *El descubrimiento de América* de C. Pascarella⁵ muestra cómo las nociones, difundidas por los libros de texto y por las “Universidades populares”, sobre Cristóbal Colón y sobre toda una serie de opiniones científicas, pueden asimilarse de forma extravagante). Porque el folclore sólo puede entenderse como reflejo de las condiciones de la vida cultural del pueblo, aunque es cierto que ciertas concepciones propias del folclore se mantienen incluso después de que esas condiciones hayan (o parezcan haber sido) modificadas, dando así lugar a combinaciones extrañas.

Ciertamente, existe una “religión del pueblo”, especialmente en los países católicos y ortodoxos, que es muy diferente de la de los intelectuales (que sí son religiosos), y también y muy especialmente, de la religión sistematizada de manera orgánica por la alta jerarquía eclesiástica. Aunque bien puede sostenerse que todas las religiones, e incluso las más sofisticadas y refinadas serían “folclore” en relación con el pensamiento moderno, esto no elimina la diferencia capital del hecho de que las religiones, y la religión católica en primer lugar, han sido, precisamente, “elaboradas y sistematizadas” por los intelectuales (que sí son religiosos) y por la jerarquía eclesiástica y, por lo tanto, presentan problemas especiales (queda por analizar si tal elaboración no es necesaria para mantener al folclore como algo que existe de manera dispersa y múltiple: aquí el estudio de las condiciones de la Iglesia antes y después de la



⁵ Cesare Pascarella (1858 – 1940). Poeta y viajero romano.

Reforma y del Concilio de Trento, y el diferente desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de los países ortodoxos, después de la Reforma y de Trento son elementos muy significativos).

También es verdad que existe una “moral del pueblo”, entendida como un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas que determinan la conducta práctica y de costumbres que de ella derivan, o que han generado dichas máximas, moral que está estrechamente ligada, como lo está también la superstición, a las creencias religiosas reales: pues existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos, que los de la “moral” oficial. También en esta esfera hay que distinguir los diversos estratos: aquellos estratos fosilizados que reflejan condiciones de vida ya pasada, y que por lo tanto son conservadores y reaccionarios, de aquellos que suponen una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, que están determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida que se encuentran en proceso de desarrollo, y que por ende están en contradicción, o en ocasiones son simplemente diferentes, de la moral de los estratos dirigentes.

Ciampini encuentra muy justa la necesidad, planteada por Crocioni, de que el folclore se enseñe en las escuelas en las que se preparan a los futuros Profesores, pero después niega que se pueda plantear la cuestión de la utilidad del folclore (aquí hay, sin duda, una confusión entre “ciencia del folclore”, “conocimiento del folclore” y “folclore”, es decir, “existencia del folclore”. Parece que Ciampini quiere decir aquí “existencia del folclore”, de modo que el Profesor no debería combatir la concepción ptolemaica, que es propia del folclore). Para Ciampini el folclore, o es un fin en sí mismo, o sólo tiene la utilidad de ofrecer al pueblo los elementos para un conocimiento más profundo de sí mismo (y aquí en cambio el

folclore debería significar “conocimiento y ciencia del folclore”). Estudiar las supersticiones para erradicarlas sería, para Ciampini, como si el folclore se matase a sí mismo ¡mientras que la ciencia no es más que conocimiento desinteresado, fin en sí misma! Pero, entonces ¿por qué enseñar el folclore en las escuelas que preparan a los Profesores? ¿Para aumentar la cultura desinteresada de los maestros? ¿Para mostrarles lo que no deben destruir?

Como puede verse, las ideas de Ciampini son muy confusas e incluso internamente incoherentes ya que, en otro lugar, el propio Ciampini reconocerá que el Estado no es agnóstico, sino que tiene su concepción de la vida y tiene el deber de difundirla, educando a las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa, más que en la actividad política general, especialmente en la escuela, no se desempeña en la nada y desde la nada: en realidad, está en competencia y es contradictoria con otras concepciones, explícitas e implícitas, y entre estas el folclore no es la menor ni la menos resistente, y por lo tanto, debe ser “superado”. Conocer el folclore significa por lo tanto, para el Profesor, conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida actúan de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes para extirparlas y para sustituirlas por concepciones que se consideran como superiores.

Desde las escuelas primarias hasta las... Cátedras de agricultura, en realidad, el folclore era ya sistemáticamente combatido, así que esa enseñanza del folclore a los Maestros lo que debería hacer es reforzar aún más esta labor sistemática. Aunque es cierto que para alcanzar este fin, habría primero que transformar el espíritu de la investigación folclórica además de profundizarla y extenderla.

El folclore entonces no debe concebirse como una cosa rara, como algo extraño o

como sólo un elemento pintoresco, sino como una cosa muy seria a la que hace falta tomarse muy en serio. Sólo así la enseñanza será más eficiente y determinará, realmente, el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, es decir que desaparecerá la actual separación entre cultura moderna y cultura popular o folclore. Una actividad de este tipo, realizada en profundidad, sería equivalente en el plano intelectual, a lo que en su momento fue la Reforma dentro de los países protestantes.

El folclore entonces no debe concebirse como una cosa rara, como algo extraño o como sólo un elemento pintoresco, sino como una cosa muy seria a la que hace falta tomarse muy en serio. Sólo así la enseñanza será más eficiente y determinará, realmente, el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, es decir que desaparecerá la actual separación entre cultura moderna y cultura popular o folclore.

<2> 'Derecho natural' y *folklore*. Todavía hoy se ejerce una crítica, por lo general de carácter periodístico y superficial, no muy brillante, en contra del llamado derecho natural (cfr. al respecto, algunas elucubraciones de Mauricio Maraviglia y los sarcasmos y las burlas más o menos convencionales y envejecidas de ciertos periódicos y revistas). Pero ¿Cuál es el significado real de este tipo de ejercicios?

Para comprender esto es preciso, me parece, distinguir algunas de las significaciones diversas que tradicionalmente ha adoptado el término de "derecho natural":

1) La expresión católica, contra la cual los actuales polemistas no tienen el valor de adoptar una posición definida, aún cuando el concepto de "derecho natural" es una parte esencial e integrante de la doctrina social y política católica. Aquí sería interesante recordar la estrecha relación que existe entre la religión católica, tal y como ha sido entendida siempre por las grandes

masas, y los "inmortales principios de 1789". Pues los propios católicos de la jerarquía admiten esta relación, cuando afirman que la Revolución Francesa fue una "herejía", o que a partir de ella se inició una nueva herejía, en donde reconocen que entonces se produjo una escisión dentro de la que era una y la misma mentalidad fundamental y una única concepción del mundo y de la vida: por otra parte, sólo así se puede explicar la historia religiosa de la Revolución Francesa, pues de otra manera sería inexplicable la adhesión en masa que se dio hacia las nuevas ideas y hacia la

política revolucionaria de los jacobinos en contra del clero, por parte de una población que, sin duda, era todavía profundamente religiosa y católica.

Por eso puede decirse que, conceptualmente, no son los principios de la Revolución Francesa los que superan a la religión, porque ellos pertenecen a su misma esfera mental, sino los principios que son superiores históricamente (en cuanto que expresan exigencias nuevas y superiores) a los de la Revolución Francesa, o sea, los que se basan en la realidad efectiva de la fuerza y de la lucha.

2) La expresión de diversos grupos intelectuales, de diversas tendencias político-jurídicas, que es sobre la que se ha desarrollado hasta ahora la polémica científica sobre el "derecho natural". A este respecto, la cuestión ha sido ya resuelta fundamentalmente por Benedetto Croce, con el reconocimiento de que se trata de corrientes políticas y periodísticas que

tenían un significado y una importancia en cuanto que expresaban exigencias reales bajo la forma dogmática y sistemática de la llamada ciencia del derecho (cfr. el tratamiento de Croce). Y es contra esta tendencia que se desarrolla la polémica "aparente" de los actuales practicantes de la ciencia del derecho, los que en realidad, al no distinguir entre el contenido real del "derecho natural" (reivindicaciones concretas de carácter político – económico– social), y la forma de su teorización, y las justificaciones mentales que de ese contenido real da el derecho natural, se muestran como más acrílicos y antihistóricos que los teóricos del derecho natural, o sea como mulos vendados con las vendas del más burdo conservadurismo (que nos remite también a las cosas pasadas e "históricamente" superadas y ya eliminadas).

3) Esa polémica tiende en realidad a refrenar la influencia que, especialmente sobre los jóvenes intelectuales podrían tener (y tienen realmente) las corrientes populares del "derecho natural", es decir todo el conjunto de opiniones y creencias sobre los derechos "propios" que circulan ininterrumpidamente en el seno de las masas populares, y que se renuevan de continuo bajo el impulso de las condiciones reales de vida y de la espontánea confrontación entre el modo de ser de las diversas capas sociales. La religión tiene mucha influencia en estas corrientes, y además la religión en todas sus acepciones, incluyendo desde la que es realmente sentida y actuada hasta la que es organizada y establecida por la alta jerarquía religiosa, la que no puede renunciar a este concepto del derecho popular. Pero en estas corrientes influyen, por cauces intelectuales incontrolables y capilares, también una serie de conceptos difundidos por las corrientes laicas del derecho natural, e incluso se transforman en parte del "derecho natural", mediante las más disparatadas y extrañas

contaminaciones, incluso ciertos programas y propuestas afirmados por el "historicismo".

Existe pues toda una masa de opiniones "jurídicas" populares, que asumen la forma del "derecho natural" y que son el "folclore" jurídico. Y que tales corrientes tienen una importancia que no es pequeña, ha sido demostrado por la organización de los "Tribunales de lo criminal" y de toda una serie de Magistraturas arbitrales o de conciliación, y ello en todos los campos de las relaciones individuales y de grupo, instancias que deben de juzgar teniendo en cuenta el "derecho" tal y como es entendido por el pueblo, aunque esto regulado por el derecho positivo u oficial. Y no habría que pensar que la importancia de esta cuestión haya desaparecido con la abolición de los Jurados Populares, porque ningún Magistrado puede, a la hora de tomar cualquier medida, prescindir del elemento de la opinión, de modo que incluso es probable que este problema vuelva a hacerse presente bajo otras formas, y en una magnitud mucho más extensa que en el pasado, lo que no dejará de suscitar ciertos peligros y nuevas series de problemas que resolver.

<15> *Folclore*. Raffaele Corso llama al conjunto de los hechos folclóricos una 'prehistoria contemporánea', lo que no es más que un juego de palabras para tratar de definir un fenómeno complejo que no se deja definir apresuradamente. A este respecto, se puede recordar la relación entre las así llamadas 'artes menores' y las así nombradas 'artes mayores', es decir entre la actividad de los creadores de arte y la actividad de los artesanos (creadores de objetos de lujo, o por lo menos de objetos sin una finalidad inmediatamente utilitaria). Esas artes menores han estado siempre ligadas a las artes mayores, pero no han sido dependientes de ellas. Del mismo modo, el folclore ha estado

siempre ligado a la cultura de las clases dominantes, y, a su manera, ha tomado de esa cultura ciertos elementos que han pasado a insertarse en combinaciones diversas con las tradiciones precedentes. Por lo demás, no hay nada más contradictorio y fragmentario que el folclore.

De cualquier manera se trata de una 'prehistoria' muy relativa y discutible y nada sería más disparatado que pretender encontrar dentro de una misma área folclórica todos los diversos estratos presentes. Pero incluso la confrontación de varias áreas diversas, que es el único camino metódico racional, no puede permitir conclusiones definitivas, sino tan sólo conjeturas probables, porque es difícil reconstruir la historia de las influencias que cada una de las áreas ha acogido, lo que hace que muchas veces se comparen entidades heterogéneas. El folclore, por lo menos en parte, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos, lo que por lo demás también se puede afirmar respecto de la relación entre la cultura de la clase culta y la lengua literaria: esta última se modifica, en sus parte más perceptible, mucho menos que su propio contenido cultural, y sólo desde la semántica es posible, naturalmente, registrar la conexión entre forma sensible y contenido intelectual.

<156> *Folklore*. Existe una división o distinción de los cantos populares formulada por Ermolao Rubieri: 1º) los cantos compuestos por el pueblo para el pueblo, 2º) los cantos compuestos para el pueblo, pero

no por el pueblo, 3º) los cantos no escritos ni para el pueblo, ni por el pueblo, pero adoptados por el pueblo en cuanto que corresponden a su manera de pensar y de sentir.

Hay que destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil, por el hecho de ser la actividad intelectual de una determinada categoría de científicos especialistas, o de filósofos profesionales y sistemáticos. Hay, por lo tanto, que demostrar en primer lugar, que todos los hombres son "filósofos", definiendo los límites y el carácter de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo"...

Yo creo que todos los cantos populares se pueden y se deben reducir a la tercera categoría, pues lo que distingue al canto popular, dentro del marco de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico ni su origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida en contraposición a la sociedad oficial, y es sólo en esto último que debemos buscar el 'carácter colectivo' del canto popular y del pueblo mismo. De aquí se

derivan otros criterios para la investigación del folclore: que el pueblo mismo no es una colectividad homogénea de cultura, sino que contiene múltiples estratificaciones culturales, combinadas en formas muy variadas, y que no siempre es posible identificar en toda su pureza dentro de las determinadas colectividades populares históricas, aunque es cierto que según el mayor o menor grado de 'aislamiento' histórico de estas comunidades, se dará o no la posibilidad de una cierta identificación de dichos estratos.

Filosofía y "filosofías espontáneas". Hay que destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil, por el hecho de ser la actividad intelectual de una determinada categoría de científicos especialistas, o de filósofos profesionales y sistemáticos. Hay, por lo tanto, que demostrar en primer lugar, que todos los hombres son "filósofos", definiendo los

límites y el carácter de esta “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo” y por lo tanto de la filosofía que se contiene: 1) en el propio lenguaje, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no sólo de palabras vacías de contenido, 2) en el sentido común, 3) en la religión popular y también, por lo tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de operar que están presentes en lo que generalmente se llama “folclore”.

Habiendo demostrado que todo el mundo es filósofo, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en la manifestación más mínima de cualquier actividad intelectual, en el “lenguaje”, se contiene ya una concepción del mundo determinada, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la pregunta de ¿es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, de forma disgregada y ocasional, es decir, “compartir” una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el medio circundante, y por consiguiente, por uno de los tantos grupos sociales en los cuales todos estamos automáticamente incluidos desde que entramos al mundo consciente (y que puede ser el propio pueblo, o la provincia, o que puede tener su origen en la parroquia y en la “actividad intelectual” del cura, o del viejo patriarca cuya “sabiduría” se hace ley, o en la mujercilla que ha heredado el saber de las brujas, o en el pequeño intelectual amargado dentro de su propia estupidez e impotencia para actuar), o es preferible en cambio, elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente, y por lo tanto, en conexión con la actividad del cerebro propio, para elegir la propia esfera de actividad, y para participar activamente en la producción de la historia del mundo, y también para ser guía de sí mismo y no

aceptar pasiva e ignorantemente la imposición externa a la propia personalidad?.

Nota I. Por la concepción propia del mundo se pertenece siempre a un grupo determinado, el de todos los elementos sociales que comparten el mismo modo de pensar y de actuar. Se es siempre conformista de cierto conformismo, se es *s i e m p r e h o m b r e – m a s a* u hombre-colectivo. La pregunta es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, y entonces la propia personalidad se compone de manera extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, limitadamente localistas, junto a intuiciones de una filosofía futura que será la que corresponda al *g é n e r o h u m a n o u n i f i c a d o* mundialmente.

Criticar la propia concepción del mundo significa, por lo tanto, hacerla unitaria y coherente, y elevarla al punto que ha alcanzado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, por lo tanto, criticar también toda la filosofía que ha existido hasta ahora, en cuanto que ella ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica y la conciencia de lo que realmente existe, es decir, un “conócete a ti mismo” como producto del proceso histórico que ha tenido lugar hasta ahora, y que ha dejado en ti mismo una infinidad de trazas, sin el beneficio de un inventario. Así, para comenzar, es necesario hacer tal inventario.



Mi estado de espíritu hace la síntesis de esos estados llamados optimismo y pesimismo y los supera: soy pesimista por la inteligencia, pero optimista por la voluntad

(Antonio Gramsci)

ERNESTO DE MARTINO



GRAMSCI Y EL FOLCLORE¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

En un pasaje del libro *Literatura y vida nacional*, Gramsci observa que “en Italia el término nacional tiene un significado muy restringido ideológicamente, y en cualquier caso, no coincide con popular, porque en Italia los intelectuales están alejados del pueblo, es decir de la nación, y en cambio están ligados a una tradición de casta, que ningún fuerte movimiento político y nacional desde abajo ha podido romper”. En otro pasaje dice: “Los intelectuales no salen del pueblo, aunque accidentalmente alguno sea de origen popular, y no se consideran ligados al mismo (más allá de la retórica), no conocen ni sienten sus necesidades, aspiraciones y sentimientos difusos: frente al pueblo aparecen como algo aparte, como flotando en el aire, como una casta, y no como una parte articulada, con funciones orgánicas, del mismo pueblo”.

Como consecuencia de esta escisión entre intelectuales y pueblo, Gramsci notaba también que en Italia adquiriría particular relieve la escisión entre alta cultura y cultura popular tradicional, la primera tendente a la unidad, a la organicidad y a la coherencia (aunque fuera desde la diversidad de sus aspectos y de sus corrientes), y la segunda, en cambio, fragmentaria, disgregada,

contradictoria, caóticamente estratificada, anacrónica, ideológicamente servil respecto a la alta cultura, de cuyos elementos constituye en sustancia una forma de descenso, adaptación, y envilecimiento. “El folclore –dice Gramsci–, siempre ha estado ligado a la cultura de la clase dominante, de la que, a su manera, ha sacado motivos que han ido insertándose en distintas combinaciones con las tradiciones precedentes: además, no hay nada tan contradictorio como el folclore”. Reunificar la vida cultural italiana, pues, significa para Gramsci la formación de un grupo de intelectuales vinculados a las necesidades, a las aspiraciones y a los sentimientos de las masas populares, y correlativamente, la disolución del folclore como vida cultural inorgánica, disgregada, anacrónica y servil de estas mismas masas.

En el marco de esta reunificación cultural, la vida cultural tradicional se configura para Gramsci, esencialmente, como un obstáculo a superar: debe estudiarse el folclore “como concepción del mundo y de la vida, en gran medida implícita, de estratos determinados (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo oficial que se han

ERNESTO DE MARTINO /GRAMSCI Y EL...

ERNESTO DE MARTINO /GRAMSCI Y EL...

ERNESTO DE MARTINO /GRAMSCI Y EL...



¹ El siguiente texto es una breve reflexión en torno al texto de Antonio Gramsci, “Observaciones sobre el folclore”, escrito por el antropólogo Ernesto de Martino. *Contrahistorias* lo rescata para sus lectores en el ánimo de ilustrar el rico debate y las muy diversas interpretaciones que en su momento suscitó la publicación del texto gramsciano mencionado. Esta traducción al español, que aquí presentamos, fue publicada en el libro de Ernesto de Martino, *El folclore progresivo y otros ensayos*, Ed. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2008, pp. 111 – 114, y está hecha a partir de la versión original italiana publicada en *Il Calendario del Popolo*, núm. 8, 1952.

sucedido a lo largo del desarrollo histórico”, pero tal estudio tiene sólo el valor de facilitar la acción transformadora: “Conocer el folclore significa conocer qué otras concepciones del mundo contribuyen de hecho, a la formación intelectual de las generaciones más jóvenes, para 'extirparlas y reemplazarlas' por concepciones consideradas superiores”.

Por otra parte, la unificación cultural de la nación italiana no se concibe en Gramsci como un “programa” de literato vocacional, sino como resultado del movimiento de emancipación social y política del mundo popular, es decir, de las clases instrumentales y subalternas de la sociedad burguesa: “La nueva construcción —dice Gramsci en *Passato e presente*—, sólo puede surgir desde abajo en la medida en que todo un estrato nacional, el más bajo económica y culturalmente, participe de un hecho histórico radical que implique a toda la vida del pueblo, y sitúe a cada uno, brutalmente, frente a las propias necesidades improrrogables. El error histórico de la clase dirigente ha sido el de haber impedido sistemáticamente que tal fenómeno tuviera lugar durante el *Risorgimento*, y el haber convertido el mantenimiento de tal situación cristalizada en la razón de ser de su continuidad histórica, tras el *Risorgimento*”.

El “fuerte movimiento político y nacional desde abajo”, “el hecho histórico radical que implique a toda la vida del pueblo”, ya no es hoy, en parte precisamente gracias a la actuación de Gramsci como luchador político, un augurio o una esperanza, sino que es algo que tenemos frente a nosotros, en pleno despliegue. Iniciado con la Resistencia, se ha convertido ya en una tradición sólida: y aunque se haya renovado, por parte de la clase dirigente, el intento de bloquear la fuerza histórica que se puso en marcha en los días de la Resistencia, todo el mundo reconoce que, por primera vez, una experiencia decisiva ha sido vivida por todo

el pueblo italiano, y que son ridículos y vanos los esfuerzos por borrarla de nuestra historia nacional.

Por otra parte, y como Gramsci lo había previsto, de esta experiencia decisiva ha nacido el movimiento de unificación de la vida cultural nacional, y en la narrativa, el teatro, el cine o la pintura, hoy hay claros signos de que la figura tradicional del intelectual italiano, separado del pueblo, encerrado en su casta, ha entrado en una crisis radical. En relación con este ulterior desarrollo de nuestra historia nacional, al que Gramsci no tuvo sin embargo ocasión de asistir (pese a que contribuyó a determinarlo con su esfuerzo), hoy vemos las cosas bajo una perspectiva y a través de experiencias que Gramsci no pudo tener. Por lo tanto, el juicio de Gramsci sobre el folclore, bajo esta nueva perspectiva y a través de estas nuevas experiencias, debe ser desarrollado e integrado.

Pues Gramsci polemizaba, en los pasajes citados, con la ideologización romántica del folclore, con la exaltación del carácter “pintoresco” de la cultura popular tradicional, la que debería ser conservada y cultivada porque alegre con su “color local”, con su “perfume de otros tiempos”, con la “sugestión” de lo primitivo y de lo arcaico, y con la manifestación de una misteriosa “potencia creadora”, del “pueblo”. Contra todas estas turbias nebulosas románticas, que en su tiempo tuvieron una función progresiva (como cuando acompañaron el despertar de las nacionalidades europeas, en la primera mitad del siglo XIX), pero que ahora, en la época del capitalismo terminal y de la revolución proletaria, adquieren un significado abiertamente conservador e incluso reaccionario, Gramsci aclaraba que el nebuloso “pueblo” de los románticos era, en realidad, el conjunto de las clases instrumentales o subalternas de la sociedad burguesa, y que el folclore representaba el reflejo en el plano cultural, de la

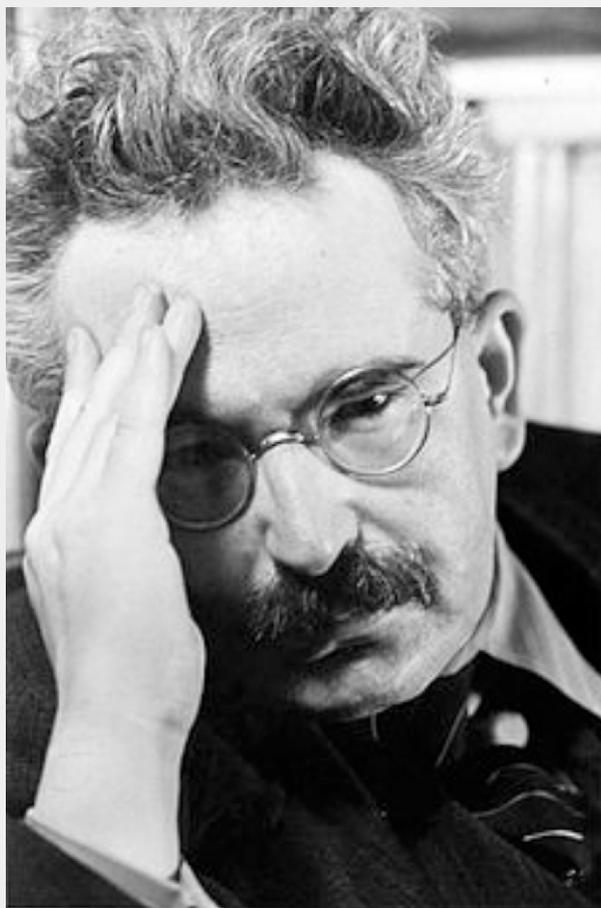
dependencia económica y política de estas clases, es decir, era una cultura servil, de clases política y económicamente serviles.

Ciertamente, en la medida en que la vida cultural de las masas populares es atraso, superstición, testimonio de ideologías superadas, etc., en la medida en que el folclore es todo esto, el juicio de Gramsci es exacto. Pero ¿es el folclore sólo esto? La vida cultural tradicional de las masas populares, ¿es sólo atraso y superstición, o contiene también elementos válidos y aceptables actualmente, sobre todo en la esfera de las manifestaciones artísticas o literarias? ¿Es el folclore sólo cesión y envilecimiento de productos elaborados por la alta cultura, o bien la misma readaptación popular de estos

productos pone de manifiesto un elemento activo, una capacidad reelaboradora rica en significado humano? Junto al proceso descendente, que va de la alta cultura al pueblo, ¿no se da también un proceso contrario, ascendente? Y finalmente: más allá de la vida popular tradicional, del folclore en sentido estricto, ¿no existe también una vida cultural de estas masas que rompe de forma más o menos decidida con las tradiciones, y que resuena como voz del presente, como reflejo de las nuevas condiciones en curso? Creo que a todas estas preguntas debemos dar una respuesta lo más exhaustiva posible: lo haremos próximamente.

**"Instrúyanse,
porque tendremos
necesidad de toda
vuestra inteligencia.
Agítense, porque
tendremos
necesidad de todo
vuestro entusiasmo.
Organícense, porque
tendremos
necesidad de toda
vuestra fuerza"**

Antonio Gramsci



Walter
BENJAMIN



¿Cómo se explica el gran éxito de un libro?
Hierbas y malas hierbas, un
 libro suizo sobre las hierbas¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Nuestra crítica literaria se encuentra hoy, muy ligada a las nuevas publicaciones. Pues casi ninguna de sus características, y en particular de sus carencias, deja de estar conectada con el actual estado de cosas de esas publicaciones nuevas. Porque la información sucede a la información día tras día, e incluso a veces hora tras hora. En estas circunstancias, el conocimiento no puede competir con este grado de velocidad. Y se construyen entonces reacciones que en el caso de los revisores, responden a este tipo de estímulos literarios de esas nuevas publicaciones, con la misma velocidad con la cual los libros se suceden el uno detrás del otro.

Así, el binomio de información y reacción, y la perfecta compenetración de estos dos momentos, es la base de la eficiencia actual del oficio de revisor. Y aquello que se llama “juicio” o “valoración”, se convierte entonces en la tarea pendiente que se transmiten y delegan unos a otros de esos revisores, todo el tiempo. Pero que a este procedimiento por el cual los libros son “juzgados” de esta limitada manera, se puede

contraponer otro modo totalmente diverso, que consistiría en valorarlos desde el punto de vista del conocimiento, es un hecho que no tiene necesidad de ser demostrado.

Y desde esta otra perspectiva, el punto de vista puramente estético se convierte de inmediato en algo totalmente insuficiente, la función de informar al público se vuelve una cosa secundaria, y el juicio de esos revisores mencionados se transforma en algo irrelevante. Porque aparecen ahora, en primer lugar, toda una serie de preguntas completamente nuevas: ¿a qué circunstancia se debe el éxito o la falta de éxito de la obra? ¿Qué cosa ha determinado su calificación por parte de la crítica? ¿A cuáles convenciones se vincula esta obra? ¿En qué tipo de medios o de ambientes está tratando de encontrar a sus lectores?

Este nuevo modo de ver implica claramente una renuncia y un replanteamiento total de la crítica. Sus características tendrían entonces que ser, la de la independencia total frente a las nuevas publicaciones, la del hecho de ocuparse de obras científicas tanto como de las obras de

WALTER BENJAMIN; ¿CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ... WALTER BENJAMIN; ¿CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ...



¹ Publicamos aquí, para los lectores de *ContraHistorias*, este original y brillantísimo ensayo de Walter Benjamin, en donde comentando un pequeño libro sobre las hierbas, nos entrega una radiografía luminosa de ciertos elementos y códigos de la cultura campesina, de su oposición con la cultura citadina, y también de los modos de comportamiento y de las lógicas de los saberes populares campesinos, elementos todos fundamentales para la más adecuada teorización de las distintas y complejas culturas subalternas. Esta versión en español, es una traducción de la versión en italiano incluida en Walter Benjamin, *Opere Complete. IV. Scritti 1930–1931*, Ed. Giulio Einaudi Editore, Turín, 2002, pp. 423–428, traducción realizada por Carlos Antonio Aguirre Rojas.

la literatura de entretenimiento, y su indiferencia respecto de la calidad de las obras que serán revisadas. Porque debemos decir que el nivel y la conducta que la crítica ha perdido dentro del periodismo actual, sólo la reconquistará afrontando tales tareas, y entonces la pretensión de infalibilidad de las reacciones en las cuales se apoya hoy esa crítica, será abandonada como una cosa absurda y escandalosa.

Ahora bien, que la valoración del libro desde el punto de vista del conocimiento se convierta en algo idéntico con su valoración literaria, esto, que sería el punto óptimo de la crítica, no solamente presupone al crítico perfecto, sino también el hecho de que él podrá alcanzar esta meta sólo cuando tenga como su objeto de análisis a las grandes obras. Así, y bajo la conciencia de este estado de cosas, es tanto más fascinante la perspectiva de considerar una obra pequeña, aunque no por pequeña, una obra menos perfecta. El libro sobre las hierbas² del pastor Künzle, es un escrito del cual no solamente los enfermos, sino también el recensor ideal del que aquí hablamos, no podrían desear que fuese más satisfactorio de lo que es. O por lo menos, para ese nuevo recensor del cual estamos hablando aquí.

Ya que allí en donde el viejo recensor, sólo ve abrirse de par en par las inmensas extensiones de los bosques y los prados de la literatura popular, en cambio el nuevo recensor crítico, que está orientado en sentido materialista, se ve atraído sobre todo por los pequeños prados más verdes. Y verde, naturalmente, es también la cubierta del libro, mientras que el número del tiraje (y se trata aquí de cifras botánicas, si no es que astrológicas), es suficiente como para equipararse a las hierbas de un pequeño

prado: 720,000 a 730,000, una cifra que hace que el corazón del nuevo recensor comience a latir muy rápidamente. Porque tiene frente a sí uno de aquellos libros para los cuales, conceptos como el de la crítica, o el de la inserción dentro del público, o de la presencia en bibliotecas y en librerías, han perdido todo su valor. Un libro respecto al cual las grandes obras maestras de la literatura se aparecen tan lejanas y pequeñas, allá en la apartada planicie, como se ven las fortalezas y la ciudad, los domos y los palacios, desde las sólidas y grandes hierbas de las praderas más altas.

Y dado que este libro que comentamos, bien podría ser *el libro más difundido en Suiza*, inmediatamente después de la Biblia, es también natural que, a su modo profano, se otorgue a sí mismo sus propias características bibliográficas originales. Pues se puede incluso decir que tal vez esta obra es la pareja de la gran obra bíblica, aunque de una manera casi cómica. Si no, ¿dónde sería posible leer como primeras palabras de la página inicial, e incluso en negritas, la frase "Reproducción prohibida"? Y sigue después, en la segunda página, una *Explicación de palabras para los no suizos*, y en medio de ésta, un anuncio que propagandiza otra edición, escolar, de la misma obra, en donde se ha omitido todo lo que no es adecuado para los escolares. Luego, la página 3 ofrece un ejemplo de los lacónicos Prefacios que han acompañado al libro en su camino a través de los centenares de miles ejemplares editados.

Así, en el Prefacio al tiraje que va de los 140,000 a los 180,000 ejemplares, se dice: "El buen Dios le ha dado éxito a mi librito. El pueblo se lo disputa, y así las viejas hierbas honestas regresan a un lugar de honor,



WALTER BENJAMIN; CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ... WALTER BENJAMIN; CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ...

² J. Künzle, *Chrut und Uchrut. Praktisches Heilkräuterbüchlein von Joh. Künzle, Kräuterpfarfer in Zizers bei Chur, Feldkirch*, 1930. [*Hierbas y malas hierbas. Libro práctico sobre las hierbas medicinales* de Joh. Künzle, Pastor y herborista en Zizers, cerca de Coira].

mientras que los frascos de hierbas con rebuscados nombres extranjeros se empiezan a volver sospechosos, para la mayor gloria de Dios y para la mayor utilidad del pueblo, lo que explica que este pequeño escrito haya sido nuevamente reimpreso”.

Quien ha hojeado un poco el libro, y ha aprendido a leer entre líneas, observará de pronto la frase siguiente: *para la utilidad del pueblo y para vergüenza de los médicos, porque aquí, como en toda la medicina popular, se está en contra de los médicos, de una manera no muy abierta, pero sí muy reiterada. Y es una verdadera paradoja, una contradicción sólo aparente, el hecho de que Suiza, que es un país en el que los médicos tienen una fama europea, desde Paracelso y en adelante, sea también la tierra prometida de todo tipo de medicina popular, desde la homeopatía más sólidamente fundada, hasta la más vana charlatanería. Aunque vinculado a ambos fenómenos, está ciertamente el hecho del predominio de una población campesina. Porque para el campesino su propio cuerpo, en todas y cada una de sus partes, es un indispensable medio de producción. De modo que cualquier daño, incluso el más pequeño o limitado, para aquél que trabaja en el campo, es mucho más difícil de compensar de lo que pueda serlo para el trabajador de la industria. Y es de aquí que se deriva la exacta percepción que el campesino tiene de su propio cuerpo, pero también el celo con el cual lo cuida y lo vigila todo el tiempo.*

Y es cierto que el pastor Künzle ha hecho de

esa percepción y de ese celo, sus propios aliados. Porque la afirmación de que la salvación, y más que cualquier otra cosa, su ciencia, provienen del mundo rural, y al mundo rural están dirigidos, es algo que él no pierde ocasión alguna para repetirlo. De modo que aquí, en nuestro misántropo suizo, se puede reconocer una manifestación más de esa especie de 'Internacional' de los campesinos. Porque es tanta la pasión con la cual separa a sus propios protegidos, de los petimetres, sabiondos, pretenciosos habitantes de la ciudad, de todos aquellos que están siempre encerrados en sus casas, como es también grande la generosidad con la que

puede, si la ocasión lo amerita, hablar de los campesinos, y citar con una apertura cosmopolita verdaderamente hebeliana, la experiencia de un hombre “que estaba congestionado totalmente como una vieja botella de vino, y a lo largo de mucho tiempo, ninguna píldora y ninguna sustancia tóxica le servía para resolver su problema. Entonces, sucede que ese hombre tuvo que irse a vivir tres meses entre los campesinos de la Francia del Norte. Y a partir de ese momento no comió ya nada de carne” (Künzle reclamará enérgicamente, también a los suizos, porque comen carne), “sino leche, mucha verdura, harina de avena y cerveza ligera”. Y de este modo se curó totalmente, gracias a la mesa y a la alimentación de los campesinos.

El especialista en hierbas es también un experto del funcionamiento de la naturaleza, ciertamente. Y comunica a la gente su

Porque para el campesino su propio cuerpo, en todas y cada una de sus partes, es un indispensable medio de producción. De modo que cualquier daño, incluso el más pequeño o limitado, para aquél que trabaja en el campo, es mucho más difícil de compensar de lo que pueda serlo para el trabajador de la industria. Y es de aquí que se deriva la exacta percepción que el campesino tiene de su propio cuerpo, pero también el celo con el cual lo cuida y lo vigila todo el tiempo.

increíble fe en su propia ciencia natural, en la misma medida en que transmite, sin dejar ninguna duda, su posición entre los hombres. Y ya sólo por esto, a los ojos de los individuos de las clases inferiores con los cuales él se solidariza claramente, aparece como algo evidente que aquello que en la naturaleza es lo menos inmediatamente aparente, es también y generalmente lo mejor. Porque su apología de las malas hierbas, es solamente el otro lado de su propio credo social.

“Y de hecho todas las malas hierbas son también hierbas medicinales”. Así, la “más común y despreciada” entre todas ellas, “el llantén, se asemeja al pobre jornalero, que debe inclinarse en todas partes, y que sin embargo es el que sostiene a todos, el que limpia los fosos y también el que elige al gobierno, aunque no entra nunca a ser parte de ese mismo gobierno”, llantén que es, en verdad, “la mejor y la más frecuente de todas las hierbas medicinales”. Se muestra aquí claramente el orgullo cívico y democrático que da el tono de estas frases, un tono que de todos modos es un poco amargo. Y ya bajo el discurso sobre el muérdago, corre subterránea una clara vena de rebelión: “Es considerado una pequeña hierba molesta, y por lo tanto, está oficialmente prohibida y vedada por la ley, siendo así víctima de todos los Consejeros Comunales y de todos los gendarmes”, lo que no le impide continuar estando muy presente, aunque “realmente a despecho de toda la autoridad, y en todos los veintidós Cantones”. Y esta es una verdadera fortuna, lo que se demuestra en el hecho de que el pastor Kneipp, la ha recomendado calurosamente a todas las campesinas cuando tienen su ciclo menstrual.

La tradición es la fuente más importante

del conocimiento para los pobres, respecto al soberbio bagaje de formalidades de la gente que ha estudiado. El pastor Kneipp, que fue quien lanzó el slogan de “Regreso a la naturaleza”, o el padre Ludwig “primero Profesor de Botánica en Einsiedeln, después jubilado, y ahora muerto”, y finalmente el propio Signore, “*el más perfecto modelo para la vida natural*, el ideal de todo hombre”, son los fundadores de esta tradición, que tiene en común con la Revelación, el hecho de que cada cierto tiempo, algunos paganos han sabido anunciarla al mundo.

Así, algunas hierbas medicinales existían ya antes del nacimiento de Cristo. Y este tesoro se ha ido acrecentando constantemente y a lo largo del tiempo, de modo que casi ya no existe ninguna enfermedad para la cual no se hayan ya indicado una gran cantidad de remedios. Y en la medida en que más crecen esos remedios, se vuelven también más fuertes. Es el viejo esquema de la medicina popular: *quod ferrum non sanat*³... aunque a veces las cosas se vuelven misteriosas, y entonces el último remedio, que es el más fuerte de todos, es además y al mismo tiempo el más simple. Así, nueve hierbas desfilan como remedios en contra del mal de los dientes, pero al final se agrega: “Lava todas las mañanas tu cara con agua pura y fría, pero sécala sólo después de cinco minutos; este remedio le da alivio a algunas personas que no encuentran ningún otro remedio para este mal”.

Es suficiente pensar en las recetas del médico tradicional, para de inmediato darse cuenta de lo que significan toda esta inmensa cantidad de remedios. El médico dice: “las cosas son así, y así” y ese es su diagnóstico, y luego dice “haga esto, y después esto otro”, y



WALTER BENJAMIN; CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ... WALTER BENJAMIN; CÓMO SE EXPLICA EL GRAN ÉXITO DE UN LIBRO? ...

³ Walter Benjamin se refiere aquí a un fragmento de la famosa frase de Hipócrates: *Quae medicamenta non sanat, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat, quae ignis non sanat, nihil sanat*, (Lo que no curan los medicamentos, lo cura el hierro, lo que no cura el hierro, lo cura el fuego, y lo que no cura el fuego, nada lo cura). [Nota del traductor].

esa es su receta. En cambio el pastor Künzle, le deja un gran margen de libertad a sus pacientes, para que ellos apliquen su instinto, su suerte y su intuición. Él lleva a la superficie las enfermedades, desde la oscura profundidad del cuerpo, para exponerlas a la luz de la ciencia clínica y entonces su lenguaje habla de enfermedad de la sangre, o enfermedad del corazón, o mal de los ojos, o tumor. Y luego si un remedio no tiene éxito, queda siempre la esperanza del segundo, o del tercer remedio. De modo que este pastor, que cura con hierbas y que conoce diez remedios para cada mal, sabe más y se expone menos que el médico que solamente ha prescrito un remedio. Y así el pastor se muestra como mucho más experto y mucho más liberal al mismo tiempo.

Mientras más analizamos este pequeño volumen, compuesto de cuatro pliegos impresos, tanto más sorprendente aparece su capacidad de percepción social, y la agudeza de su sentido de clase (porque en este caso no se puede hablar de conciencia de clase), capacidad y agudeza que regulan a cada paso todas las palabras y el comportamiento de un hombre que, aparentemente, se dedica por completo a sus exploraciones botánicas por montes y valles, bajo el libre cielo de Dios. Puesto que, como si debiese aún mostrar en particular, una sencilla mentalidad de Patriarca, el libro no comienza con las enfermedades, como se podría tal vez pensar, sino con una parte descriptiva: la de la descripción de las hierbas medicinales. Así, antes de dedicarse a su objetivo oficial, el libro toma impulso, por así decirlo, dentro de la esfera de la ciencia descriptiva de la naturaleza.

Por lo demás, ningún deseo sería tan fallido como el de tratar de “construir” una pequeña obra maestra como ésta. Pues ella puede ser construida tanto como se construye una comida, en la que al final el aroma no deriva sobre todo de los ingredientes principales utilizados, sino del conjunto de sus condimentos. ¡Y sabe Dios,

cuán extremadamente abundantes y diversos son estos últimos! Así, por ejemplo, sería un gran error creer que el orgullo de campesino y su hostilidad hacia la medicina oficial, induce a nuestro autor a voltear las espaldas a la ciencia. Por el contrario. Pues en todo aquello que se refiere a los problemas del escorbuto, su comportamiento en relación a ellos, es el de aceptar todas las novedades, y decir que van muy bien para todo el conjunto de su público.

Y agrega por ejemplo que, ¿por qué se debería de esconder al vaquero o a la ayudante doméstica que la hierba de San Benedetto o que el geranio deben sus virtudes a la radioactividad? Aunque es verdad que esta información se acompaña de un sarcasmo en contra de “la pedante ciencia del siglo XVIII, que rechazaba todo aquello que no comprendía” y quería así privar a la sabiduría popular de sus derechos. Y es verdad que el pastor Künzle acepta de buen grado, también, a la teología del siglo XVIII, a la que considera tal vez más sabia: “¡pero con cuánta bondad la providencia divina ha pensado en los hombres, cuando ha creado las plantas!”. Y ha diseminado entonces las hierbas medicinales por todas partes, de modo que el hombre “las tenga siempre a su disposición, lo quiera o no lo quiera”.

Un fragmento de deísmo, junto a un fragmento de la teoría de los iones: este auténtico y verdadero desorden está presente a lo largo de todo el escrito, y sus breves capítulos están ordenados a la buena de Dios. Pero si pensamos en los Calendarios de los campesinos, en sus Almanagues, y en otros elementos similares, deberemos de inmediato admitir que al pueblo le gusta tal desorden en sus libros. ¿Por qué? Una cosa es cierta: un desorden habitual se aparece como algo familiar, mientras que un orden inhabitual confunde y pasma a la gente. Y aquel que ha tenido la ocasión de preguntarle a un ayudante doméstico, que busque un número telefónico, sabe que no todos

aquellos que han aprendido a leer, saben también hacer una búsqueda de este tipo.

Para aquellos que sí son capaces de esto último, se incluye una lista alfabética de las enfermedades, aunque yendo más allá de esto, pensamos que la confusión es solamente la otra cara del carácter enciclopédico del libro, el que corresponde muy bien a este tipo de literatura. Qué cosas que uno sí esperaría encontrar, no hay aquí, y cuántas cosas que sí están incluidas, y que uno no habría pensado nunca encontrar aquí, es algo de lo que el lector podrá ahora formarse un juicio. Pues se incluyen aquí Babilonia y Nueva York, los cosacos y los búlgaros, las monjas, el derecho de voto a las mujeres y la lesa majestad, los cazadores furtivos encubiertos y los judíos, las Comisiones por la salud y los ángeles custodios, por no hablar de los numerosos sabios Toni, Alfred, Jakob, Seppli, Liseli, Babeli, etc.

Y si consideramos tan sólo el conjunto de elementos destinados a los Profesores, no sabremos si estamos frente a una ilustración de Rabelais dibujada por Doré, o frente a un programa del Carnaval del Río Rhin. Entonces, está escrito con grandes letras “Té de los Profesores”, y se agrega luego que “llamo así a este té, que es adecuado principalmente para aquellos que, como los Profesores, los Comandantes, los Capitanes, los Predicadores, los Catequistas, los Maestros, los Portereros de las estaciones, y los Divulgadores, etc., deben hablar mucho y en alta voz”.

Aquí los Profesores son gente que no se ubica en un solo lugar, gente inestable, y que dentro de este mundo, no pueden competir con los sólidos y fuertes campesinos. Porque en otra ocasión, aparecen en compañía de los ferrocarrileros, pero esta vez no porque hablen fuerte (aún si los trenes son muchas veces anunciados en voz alta), sino porque trabajan de noche. De modo que, a los unos y a los otros, les es prescrita la estancia en localidades climáticas “en donde no haya muchos extranjeros, ni pianos, ni perros, pero

en compensación, donde sí haya muchos abetos y torrentes abundantes”. Abetos y torrentes abundantes, es decir, una suerte de trasfondo donde una vez más aparece la imagen sublimada del fuerte campesino suizo, y en donde todas las hierbas medicinales son solamente la corona que se coloca alrededor de su cabeza. “Oh dichosa clase rural, el más grande de tus estercoleros no tiene, de hecho, un hedor tan malo como el que se desprende de la soberbia de las personas instruidas. No por nada, nuestro Señor Jesucristo ha querido venir al mundo en un establo”.

Este tipo de libros no pueden ser separados de su inmenso éxito. Porque están destinados a acompañar el camino de la vida de sus atribulados propietarios, con sus páginas todas estropeadas, dobladas en forma de S, con subrayados, con manchas de tinta, y cumpliendo a veces la función de médico, y otras veces la de maestro, y algunas más la de poeta, o la de humorista, pero también a veces la de pastor e incluso también hasta la de farmacólogo. Así que al crítico habituado a la papilla de las novelas refinadas, que sólo provocan caries en los dientes, este libro puede mostrarle el tipo de crítica de libros que a nosotros nos gustaría que se desarrollara en el futuro. Porque la maleabilidad y la aplicabilidad, que en este bendito libro de casa pueden ser tocadas casi con las manos, están también en la base de la gran poesía, de una manera profundamente oculta. Porque esa gran poesía se funda, igual que este libro, sobre la antiquísima teoría de las dos potencias que gobiernan el funcionamiento de todo el mundo: *Luz y Tinieblas*, *Ormuzd y Arimane*, *Hierbas y Malas Hierbas*. Y todas ellas, desembocan también en la contraposición campesino – habitante de la ciudad. Es entonces éste, el profundo conocimiento de los hombres del pastor Künzle, respecto al cual, su conocimiento de las hierbas, no es más que una pequeñísima parte.



Historia y Cultura.

Una conversación con Carlo Ginzburg¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Alzira Abreu: *¿Podría hablarnos sobre sus orígenes, tanto familiares como culturales?*

Carlo Ginzburg: Nací en Turín en 1939, en el seno de una familia de judíos asimilados e intelectuales, tanto del lado paterno como del lado materno. Mi padre, Leone Ginzburg, nació en Odessa y se fue para Italia cuando era niño. Vivió en Turín, y fue compañero de escuela y amigo de Norberto Bobbio, quien después escribió la Introducción a una colección póstuma de los escritos de mi padre, un texto muy bonito y conmovedor. Mi padre era Profesor de literatura rusa, pero en 1932, cuando los fascistas exigieron que los Profesores jurasen fidelidad al régimen, pidió su dimisión. En 1934 se incorporó a una conspiración antifascista, y se convirtió en líder de un grupo en Turín, que tenía vínculos con Francia. Fue apresado y pasó dos años en la cárcel. Cuando salió, fue uno de los fundadores de la Editorial Einaudi, junto con Cesare Pavese. Inmediatamente después de que comenzó la guerra, en 1940, como era alguien muy vigilado, fue confinado a vivir en una pequeñísima ciudad en la región de los Abruzzi. Toda su familia fue junto a él,

y es así como pasé mi primera infancia, hasta 1943, en ese pequeño lugar. En ese año el rey destituyó a Mussolini, y mi padre regresó para Roma, que estaba entonces ocupada por los alemanes. Siempre vinculado a la conspiración antifascista, fue apresado, y murió en la prisión alemana de Roma en 1944.

Mi madre, Natalia Ginzburg, cuyo apellido de soltera era Levi, era hija de un historiador muy conocido e importante, que fue Profesor de la Universidad de Turín. Tres de los alumnos de mi abuelo recibieron el Premio Nobel, lo que es un número significativo: Luria, Dulbecco y Rita Levi-Montalcini, que también impartió clases en Sao Paulo. Además de eso, en 1948, mi abuelo pasó un año en Sao Paulo, supongo que a invitación de alguno de sus exalumnos.

Después de la guerra, mi madre recomenzó a escribir. Es una novelista muy conocida, y sus libros han sido traducidos en varios países, incluyendo Brasil. También escribió algunas obras para teatro, y tiene un libro llamado *Léxico familiar*, una especie de autobiografía, una historia de su familia en la que ella misma aparece poco, pero en la que habla de mi abuelo y de todos los demás.

CARLO GINZBURG/HISTORIA Y CULTURA. UNA CONVERSACIÓN...

CARLO GINZBURG/HISTORIA Y CULTURA. UNA CONVERSACIÓN...



¹ Esta interesante entrevista de Carlo Ginzburg, fue realizada en Brasil, en septiembre de 1989, por tres historiadoras brasileñas, Alzira Alves de Abreu, Ángela de Castro Gómez y Lucía Lippi Oliveira, y apareció en portugués en la revista *Estudios Históricos*, vol. 3, núm. 6, 1990, pp. 254 – 263. La rescatamos ahora para nuestros lectores de *Contrahistorias*, como una contribución más al debate sobre el vasto e importante tema del estudio de las culturas sublaternas.

Nací por lo tanto en el seno de esa familia de intelectuales, lo que sin duda representó para mí un privilegio cultural. Al mismo tiempo, está el hecho de que éramos judíos y de que, un poco a consecuencia de la guerra, conservé un recuerdo muy nítido de la persecución sufrida. Tengo así esta doble marca. No llega hasta el punto de ser una ambigüedad, y en el fondo es algo que se encuentra muy vinculado a la cuestión judía, algo que es común a los intelectuales judíos.

A. A.: *¿En dónde hizo usted sus estudios?*

C. G.: Comencé mis estudios en Turín, proseguí después en Roma, e hice los estudios de Universidad en Pisa, en la Escuela Normal Superior, que era una especie de copia de la *École Normale Supérieure* francesa. Era el mismo tipo de institución, extremadamente elitista desde el punto de vista cultural, y con un riguroso concurso de admisión. La Escuela ofrecía Seminarios en las áreas de matemáticas, física, letras o humanidades. No eran ciencias humanas, porque no había ni sociología ni antropología. Pero sí había historia. Y sucede que los alumnos de la Escuela Normal seguían también los Cursos de la Universidad de Pisa. Más allá de los exámenes en la Universidad, había también Seminarios de la Escuela, era un programa apretado. Yo frecuentaba la Facultad de Letras y de Filosofía de la Universidad de Pisa, pero hice mi disertación en historia.

Lucía Oliveira: *¿Por qué en historia?*

C. G.: Cuando yo era niño soñaba con ser escritor, lo que era bastante previsible ya que mi madre se dedicaba a escribir. Después pensé en ser pintor. Me dediqué a pintar en la adolescencia y llegué a estudiar un poco de pintura, pero en un determinado momento me di cuenta de que no era pintor. Aunque lo curioso es que tanto la literatura como la

pintura tienen bastante que ver con lo que hago hoy. Y dado que existe una dimensión literaria en el trabajo del historiador, yo tengo muy clara conciencia de este elemento. Y existe también ese amor por la pintura que es muy importante para mí.

Al iniciar mis estudios en la Escuela Normal, en Pisa, pensaba en trabajar con la historia de la literatura, en convertirme en un literato. Pero hubo un Seminario de un Profesor que enseñaba en Florencia, llamado Delio Cantimori, que fue uno de los historiadores más importantes de Italia. Él fue a pasar una semana en Pisa, y dijo que iba a leer y a comentar la obra de Burckhardt, *Consideraciones sobre la historia universal*. Recuerdo muy bien el momento en que lo vi por primera vez: era un hombre gordo, no muy alto, de barba blanca y con una cara de Cardenal, como los retratos de Cardenales de El Greco. Hablaba con una voz poco clara y preguntó: “¿alguno de ustedes lee alemán?”. Muy pocos lo leían. Entonces él continuó: “Bueno, vamos a leer el libro de Burckhardt, pero vamos a comparar el original con las traducciones italiana, francesa, inglesa, etc.”. Comenzamos, y después de una semana habíamos leído solamente cerca de diez líneas. Aquello me marcó profundamente. Esa manera de leer el texto, planteando una multiplicidad de problemas, fue algo que me pareció realmente magnífico. Un año después, decidí estudiar historia. El hecho de poder trabajar con Cantimori, que venía frecuentemente a Pisa, fue muy importante para mí.

Hay también otro hecho vinculado a esa elección. Estaba en la Escuela Normal un historiador medievalista llamada Arsenio Frugoni, que no era tan importante como Cantimori, pero que era muy buen Profesor, y que es el autor de un libro sutil e inteligente, sobre un hereje que fue quemado por la Iglesia romana en el siglo XII. En cuanto entré a la Universidad,

estando todavía interesado en la literatura, Frugoni intentó convencerme de estudiar historia, y me dio entonces un ensayo de Benedetto Croce para que lo leyera. El hecho es que el primer libro de historia que yo había leído, era justamente el libro *Historia de Europa* de Croce, un poco por influencia familiar. Mi padre había sido discípulo de Croce y, sea por razones políticas ligadas al antifascismo, sea por razones culturales —dado que mi padre hablaba ruso, y Croce le había pedido traducir para él alguna cosa del ruso cuando estaba escribiendo su libro—, el ejemplar del libro *Historia de Europa* que leí contenía una dedicatoria de Croce para mi padre con agradecimientos. De modo que estaba ese lado, y es por eso que leí mucho a Croce. Por lo demás, formo parte de la última generación que, en Italia, leyó realmente a Croce. Después de ese tiempo, ya no se le lee más. Y eso fue importante para mí, incluso aunque no me gustó Croce. Pues hay cosas buenas en él, pero yo hago una historia que es totalmente diferente de la que él propone.

Regresando a mis tiempos de escuela, Frugoni me dio el ensayo de Croce para leer, que era un célebre ensayo sobre un Marqués napolitano que abrazó la causa del protestantismo en el siglo XVI. Comencé a leerlo y me di cuenta de que no me interesaba para nada. Le dije a Frugoni que no iba a estudiar historia, porque era una disciplina que no me despertaba ningún interés. Pero después de haber escuchado a Cantimori y de haber cambiado esta idea, regresé con Frugoni. Tenía que escoger un

tema de estudio, y él me sugirió que trabajase sobre la *Escuela de los Annales*. Le

pregunté: “¿y qué es eso?”.

Y no deja de ser interesante que en aquella época, en 1958, hubiese alguien en Italia que estaba proponiendo el tema de la *Escuela de Annales*, como problema, a un estudiante que a su vez no sabía de qué se trataba. De todas formas existía una colección completa de la revista *Annales* en una biblioteca de Pisa, lo que prueba que las conexiones eran mucho más antiguas. Hoy existe en Italia una idea equivocada, la de que la

influencia de los *Annales* habría comenzado solamente en los años setentas, cuando en verdad esa influencia se inició mucho antes.

Comencé a leer los *Annales* desde sus primeros números. Entonces leí a Marc Bloch y quedé muy impresionado, sobre todo con su libro *Los Reyes Taumaturgos*, que en esa época no era visto como un libro importante, pues solamente después de la Introducción redactada por Jacques Le Goff para la reedición de ese libro en la editorial Gallimard, fue que se comenzó a considerarlo como una obra maestra de Bloch. Leí mucho a Bloch, y mi primer trabajo remunerado fue la traducción de su libro *Los caracteres originales de la historia rural francesa*. Franco Venturi, que trabajaba en la Editorial Einaudi, y que había sido amigo de mi padre, me propuso traducir ese libro. Yo era todavía estudiante y dudé, porque pensé que sería muy difícil, pero finalmente resolví intentarlo. Aquí también influyó ese aspecto sobre el cual ya hablé antes, el hecho de formar parte, por razones familiares, de esa *intelligentsia* italiana. Ese

Comencé a leer los Annales desde sus primeros números. Entonces leí a Marc Bloch y quedé muy impresionado, sobre todo con su libro Los Reyes Taumaturgos, que en esa época no era visto como un libro importante, pues solamente después... fue que se comenzó a considerarlo como una obra maestra de Bloch. Leí mucho a Bloch,...

privilegio representaba una ventaja, pero también tenía su precio en relación a una cierta percepción del mundo. Así como podía ayudar, podía convertirse a veces en un obstáculo. Y comprendí esto último sólo lentamente.

Además de ese encuentro con Marc Bloch, hubo otro hecho fundamental. Leí el libro de un historiador italiano muy importante, Federico Chabod, sobre la historia religiosa del Estado de Milán en el siglo XVI, y sobre las primeras reacciones a la Reforma Protestante. Había allí algunas páginas admirables, y sobre todo una que me impresionó mucho desde la primera vez que la leí. Chabod había trabajado intensamente con los archivos milaneses, y había encontrado una minuta de un documento oficial, en cuyo reverso estaban escritas algunas frases sobre la predestinación, que habían sido tachadas. Y Chabod hacía un análisis maravilloso de ese documento olvidado, tachado, casi destruido, en cuyo reverso alguien, tal vez un pequeño funcionario anónimo, había escrito aquellas palabras. Chabod decía que ese funcionario podría, como encontramos muchas otras veces en los archivos, haber hecho dibujos obscenos o haber escrito algunas palabras sueltas, pero sus preocupaciones religiosas estaban tan presentes que lo llevaron, en un momento de aburrimiento, a escribir esas palabras que estaban allí contenidas. El análisis de Chabod era realmente extraordinario, y sobre todo su idea de recuperar un documento como ese para la historia. Hoy, pensando retrospectivamente, encuentro que en aquel momento, incluso de una forma oscura, comprendí lo que se podía hacer dentro de la historia.

A. A.: *¿Y es así como usted decidió ser historiador?*

C. G.: Sí. El año siguiente debía escoger

otro tema de estudio, y recuerdo que estaba paseando cuando de pronto pensé: “Voy a estudiar a las hechiceras”. No sabía nada sobre el asunto, pero de una forma totalmente inmediata supe que lo que me interesaba eran las propias hechiceras o hechiceros, y no la persecución que ellos habían sufrido. Y no sabía que estaba llevando a cabo una elección que no era muy común, pues incluso hoy se trabaja mucho más sobre la persecución de la hechicería o de la brujería. Como yo no conocía nada, fui a la Biblioteca y comencé a leer la ficha '*Brujería o hechicería*' de la Enciclopedia Italiana. Además, esto es una cosa que conservo hasta el día de hoy: me gusta mucho comenzar trabajos completamente nuevos, sobre cosas respecto de las cuales no conozco nada. Siempre intento explicar a mis alumnos que lo que existe de realmente excitante en la investigación, es ese momento inicial de la ignorancia absoluta. Pienso que no se debe de tener miedo de ser ignorante, y sí por el contrario tratar de multiplicar esos momentos de ignorancia, porque lo que interesa es justamente el tránsito desde esa ignorancia absoluta hacia el descubrimiento de algo nuevo. Considero que el verdadero peligro está en terminar convirtiéndonos en conocedores competentes.

A. A.: *¿Usted tuvo algún tipo de formación religiosa?*

C. G.: No. Mi padre no era religioso, y mi madre, aunque lo es en el fondo, no es practicante. Mi abuelo materno era un positivista feroz. Así que no tuve ninguna educación religiosa y frecuenté una escuela pública y laica. Aunque es verdad que después de Mussolini, y hasta hoy, en las escuelas italianas existen Cursos de religión católica. De modo que asistí a esos Cursos, como todo el mundo. Pero hoy puedo decir que no tengo ninguna relación con ninguna

religión revelada.

A. A.: *Pero la religión parece tener una gran importancia en su trabajo.*

C. G.: Sí. Trabajé mucho con fenómenos religiosos, y pienso que la religión es una dimensión extremadamente importante dentro de la historia. Y muy importante también para lo que yo hago.

Ángela Gómez: *¿Por qué la elección de las brujas o hechiceras como tema de estudio?*

C. G.: Ciertamente pesó en esa elección la idea de que los fenómenos religiosos son importantes. Pero había también otra cosa que en aquella época se me escapó de una manera sorprendente: esa idea de trabajar con marginales, con herejes, podía muy bien estar ligada al hecho de que yo soy judío. Pero reprimí completamente esa asociación, y fue solamente un amigo el que me llamó la atención hacia esta conexión en una conversación, como un hecho evidente. Había también otro elemento muy profundo en mi interés por las brujas: mi fascinación por los cuentos de hadas, que mi madre me leía cuando yo era niño. Eso fue una cosa que volvió a mí, y que tuvo un papel muy importante, por ejemplo, en el libro que acabo de publicar en Italia, el libro *Historia nocturna*. Es un libro sobre el Aquelarre que será traducido aquí en Brasil por la Editorial Companhia das Letras. Esa conexión entre las brujas o hechiceras, y los cuentos de hadas, tuvo también un papel fundamental.

L. O.: *Usted habló de Benedetto Croce. ¿Vico fue también una influencia en sus años de formación?*

C. G.: Vico es realmente un gran clásico. Fue redescubierto a inicios del siglo XIX, pero sobre todo fue redescubierto por

Croce. Porque fue a través de Croce que Vico se convirtió en alguien tan importante. La idea de Vico, tan nueva y tan perturbadora, de tomar en serio a *I bestioni*, a los hombres primitivos, en el inicio del género humano, y de reconocer en ellos una cultura, ese lado medio “antropológico” de Vico, fue algo que ciertamente llegó hasta mí en mis años de formación. Pero esta cuestión de las influencias es complicada, porque en el inicio de nuestra formación tenemos una cierta porosidad intelectual que después va desapareciendo. Y creo que ese periodo de porosidad es crucial, porque es entonces que se forma nuestra armazón cultural, así como antes ya se formó una especie de armazón psicológica. Por eso algunos de los libros más importantes que leí, los leí antes de los veintidós años. Y hasta esa época yo no había leído a Vico, pero sí había leído el diario de Pavese. Y Pavese reflexionó mucho sobre Vico, de una manera que no era la misma de Croce. El tiene reflexiones muy interesantes sobre el papel de la metáfora, que me dejaron realmente fascinado. De modo que pienso que fue más bien a través de Pavese, que sufrí la influencia de Vico.

Pavese fue un hombre que tuvo un enorme éxito en Italia, y es hasta el día de hoy alguien muy leído. Pero hoy él ha desaparecido de la discusión intelectual. Sucede que él fue un gran amigo tanto de mi padre como de mi madre, quien escribió dos ensayos respecto de él. Recuerdo haberlo conocido, y recuerdo también cuando nos llegó la noticia de su suicidio... El escribió un libro que fue muy importante para mí, titulado *Diálogos con Leuco*. Tal vez sea su mejor libro. Son diálogos con personajes mitológicos, en donde la mitología aparece como una cosa viva. Su manera de abordar la mitología no es para nada erudita, aún cuando él leía griego y era un hombre muy culto. Leí ese libro cuando estaba en ese estado de porosidad intelectual, y eso fue

para mí una experiencia muy influyente. También a través de Pavese leí otras cosas importantes. El dirigía una colección en la Editorial Einaudi, de estudios antropológicos, religiosos, psicológicos, algo que fue muy polémico en la época, pues el Partido Comunista veía esa serie con cierta desconfianza. Pero fue a través de Pavese que leí también a Ernesto di Martino, sobre todo su libro *El mundo mágico*, un trabajo que considero extraordinario y que me impresionó muchísimo. Y pienso que mi decisión de trabajar con las hechiceras o brujas, estuvo también influenciada por este último libro.

Aunque creo que en el fondo, los libros de historia tal vez no hayan sido lo más importante que yo leí. Pues creo que *La Guerra y la Paz* de León Tolstoi, por ejemplo, me influyó mucho más profundamente que cualquier libro de historia, incluidos los del propio Marc Bloch. Y también fue el caso de la lectura de Dostoievski. O sea que las novelas fueron los libros que más me influyeron.

Pero debo mencionar además, otro gran descubrimiento que hice en mi vida: el del Warburg Institute en Londres. Como ustedes saben, Aby Warburg pertenecía a una gran familia de banqueros alemanes de Hamburgo, y según la historia, él, que era el primogénito, le dijo a su hermano más joven: “Tú puedes quedarte con todos los derechos que me corresponden en tanto primogénito, con la única condición de que yo tenga siempre suficiente dinero para comprar todos los libros que quiera”. Una historia al estilo de la de Esaú y Jacob. Pues Warburg era un hombre rico, pero que estaba interesado en la historia del arte, en la antropología, en la filosofía, en la psicología, etc., y entonces comenzó a comprar muchos libros, y construyó una enorme biblioteca que estaba abierta a los investigadores. Y se cuenta que Ernest Cassirer, cuando vio esa biblioteca, dijo: “tengo que escoger entre

ignorarla, o enterrarme en ella”. Y luego agrega que su obra titulada *La filosofía de las formas simbólicas*, y especialmente el segundo tomo, dedicado al problema del símbolo, fue creado y escrito en esa Biblioteca Warburg.

Aby Warburg murió en 1929, justamente el día del gran crack de la bolsa de Nueva York. Después de su muerte su sucesor, Friedrich Saxl, que también era un gran historiador del arte, decidió transferir la biblioteca a Londres. Eso fue antes de Hitler, tal vez en 1931. Y hasta hoy existe el Warburg Institute en Londres, un centro absolutamente extraordinario, cuyo núcleo fue esa biblioteca venida de Hamburgo. Personas como Edwin Panofsky estuvieron ligadas al Warburg Institute y Ernst H. Gombrich fue su Director durante muchos años. En una ocasión, cuando estudiaba todavía en Pisa, fui a Londres a visitar a mi madre, que se había casado nuevamente con un Profesor de literatura inglesa en Roma. Ellos estaban en Londres, y fui allá para encontrarlos. Cantimori estaba también allá y me llevó para que conociera el Warburg Institute. Quedé fascinado por ese Instituto, por la historia del arte y por la posibilidad de trabajar con la historia del arte dentro de una perspectiva más amplia.

Así que en 1964, cuando estaba preparando mi libro *I Benandanti*, gané una beca de un mes y me fui para Londres. Trabajé allí como un loco, descubrí la obra de Gombrich, y sobre todo su libro *Arte e ilusión*, compré los libros de F. Saxl y regresé a Italia con una maleta llena de libros. Entonces comencé a leer a Gombrich, y eso fue una experiencia extraordinaria, algo que me marcó profundamente. Escribí entonces un artículo sobre la tradición de la Biblioteca Warburg, que después fue publicado dentro de mi libro *Mitos, Emblemas, Indicios*. Luego envié el artículo a Gombrich, y a invitación suya, regresé a Londres durante un año, algo que para mí fue muy importante.

Señalo todo esto porque en Italia, lo mismo que en Brasil, algunas personas ubican y estudian mi trabajo a partir de la tradición de la *Escuela de los Annales*. Y sin duda los *Annales* sí fueron importantes para mí, y en los últimos quince años he sido regularmente invitado a París para discutir mis trabajos con el grupo de los *Annales*. Pero pienso en verdad que mi armazón intelectual es más amplio y más heterogéneo, y creo que hubo otras cosas también importantes que me influyeron igualmente.

A. A.: ¿Usted también vivió la influencia del marxismo?

C. G.: Como todos saben muy bien, la vida intelectual en Italia estuvo muy impregnada por el marxismo. Así que mi encuentro con Gramsci, sin duda fue algo muy importante. Recuerdo el momento en que comencé a leer sus *Cuadernos de la Cárcel*: era en 1957, yo estaba terminando la escuela, y esa lectura fue para mí algo muy influyente. Después conocí a Cantimori, que había sido miembro del Partido Comunista, y que había traducido el primer volumen del libro *El capital* de Carlos Marx, como un deber de militancia. Y pienso que Cantimori tal vez haya sido el historiador comunista más importante de todo el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Además, leí también a Hegel y a Marx, en el Curso que impartía un intelectual comunista llamado Cesare Luporini, que era una figura

interesante, y evidentemente todo esto también me marcó. Aunque pienso que los historiadores comunistas de aquella época, en Italia, se interesaban en Gramsci desde una perspectiva que era un poco escolástica. Además, estaban interesados no tanto en la historia del Partido Comunista, sino más bien en la historia del movimiento obrero italiano más que en la del Partido. Ellos querían hacer la historia política del movimiento obrero, y este no era un tema que me interesara a mí.

Recuerdo que cuando fui para Londres, siendo todavía estudiante, Cantimori me mandó a buscar a un amigo suyo, que hablaba muy bien el italiano. Era Eric Hobsbawm. Pero yo era muy tímido y no lo busqué, así que lo conocí sólo más tarde, y esto es algo curioso, porque fue él el primero en escribir sobre mi libro *I Benandanti*. Antes de esto, había leído en la revista teórica del Partido Comunista Italiano, *Società*, un artículo de Hobsbawm titulado “Para una historia de las clases subalternas”, que era un artículo que partía de Gramsci, pero que luego abarcaba un panorama internacional y esbozaba una perspectiva más amplia. En aquellos tiempos estaba ya trabajando con las brujas, y pensé: “Estoy dentro del buen camino”. Esa fue una sensación agradable, porque durante mucho tiempo tuve la impresión de que estaba completamente aislado. Y es bueno estar aislado, pero también es bueno saber que existen otras personas trabajando en la

Como todos saben muy bien, la vida intelectual en Italia estuvo muy impregnada por el marxismo. Así que mi encuentro con Gramsci, sin duda fue algo muy importante. Recuerdo el momento en que comencé a leer sus Cuadernos de la Cárcel: era en 1957, yo estaba terminando la escuela, y esa lectura fue para mí algo muy influyente.

Además, leí también a Hegel y a Marx, en el Curso que impartía un intelectual comunista llamado Cesare Luporini, que era una figura interesante, y evidentemente todo esto también me marcó.

misma dirección.

Tenía esa sensación de aislamiento porque nadie, entre los historiadores que yo conocía, y sobre todo después de la muerte de Cantimori, se interesaba por el Instituto Warburg, por las hechiceras o brujas, o por cosas de este tipo. Y recuerdo que en 1968–1969 era Profesor Asistente de la Facultad en Roma, y todos los estudiantes que se interesaban por la historia, solamente querían saber de un único periodo, es decir de lo que había ocurrido en Turín entre mayo y septiembre de 1920, o sea de Gramsci y de esa experiencia de los Consejos Obreros y etc.. Para ellos no existía nada importante fuera de esto.

L. O.: *Usted es un historiador italiano internacionalmente conocido. ¿Cómo es que se dio su inserción dentro de los medios intelectuales internacionales?*

C. G.: Creo que esta es una pregunta importante, porque tiene implicaciones que van mucho más allá de mi caso personal. Publiqué *I Benandanti* en 1966, y tuve entonces una reseña anónima en el periódico *Times Literary Supplement*, que era en realidad un texto de Hobsbawm, pero que él no firmó. Algunos años más tarde, salió otra reseña, bastante elogiosa, en la revista *Bibliothèque de l'Humanisme et de la Renaissance*. Era un texto de Bill Monter, un historiador americano que trabajó con la brujería, sobre la historia española, sobre la Inquisición, etc. Me quedé muy contento. Y había otro historiador norteamericano llamado Jerry Siegel, que conocí en Florencia, que escribió un libro sobre Marx, y después comenzó a trabajar con el tema de los humanistas italianos. Luego, él regresó a Estados Unidos y yo le envié un texto que había escrito sobre la historia religiosa de Italia, titulado “Folklore, magia y religión” que era parte de una historia de Italia en varios volúmenes, publicada por la Editorial

Einaudi. Jerry Siegel me contestó diciéndome que el Davis Center for Historical Studies de Princeton, dirigido por Lawrence Stone, iba a lanzar un Programa sobre Religiones Populares, y que debería plantear mi candidatura para dar un Curso ahí. Fui aceptado, y en 1973 me fui para Princeton.

Cuando llegué a Estados Unidos, descubrí que había investigadores que conocían mi libro *I Benandanti*. Si bien el libro no había pasado desapercibido en Italia, quedé de todos modos muy sorprendido. Pero fue solamente al final de los años setentas, cuando *El queso y los gusanos* comenzó a ser traducido, que el camino de mi inserción en los medios internacionales se abrió realmente. Por mi parte, estoy convencido de que *I Benandanti* fue realmente un libro innovador, algo que hasta entonces no se había hecho todavía, mientras que *El queso y los gusanos* es un libro menos novedoso, aunque aclaro que no estoy hablando del valor de cada uno de estos dos libros, sino exclusivamente de su aspecto innovador. Quizá incluso por ser un libro menos novedoso, *El queso y los gusanos* pudo ser mejor percibido y tuvo un gran éxito. Ya que el momento era propicio, y existía una cierta coyuntura internacional favorable, pues el propio Fernand Braudel escribió diciendo que mi libro *El queso y los gusanos* era un libro muy bueno, y que debía ser traducido al francés y publicado en Francia...

Hay aquí una cuestión interesante, que es el problema planteado por la traducción de ciertos libros, incluyendo a los míos. Pero pienso también, por ejemplo, en *El retorno de Martin Guerre*, de Natalie Zemon Davis, o en *La gran masacre de gatos* de Robert Darton, libros que son muy diferentes entre sí, pero que tienen algo en común. Pues creo que existe una gran diferencia entre los temas históricos que se justifican por sí mismos, y aquellos que deben ser justificados por una forma de abordaje específica. Es decir que

cuando se escribe un libro sobre la Revolución Francesa, ese libro puede ser bueno o malo, pero no es preciso justificar la idea misma de haberlo escrito. Pero en cambio cuando se escribe un libro sobre, digamos, un molinero del siglo XVI, es preciso justificar por qué fue escrito. Es necesario justificar el propio tema, y creo que esto ha alterado algo muy profundo dentro de la profesión de historiador.

Esa necesidad de justificar un tema que no se justifica por sí mismo, ya existía, por ejemplo, dentro de la antropología. El antropólogo analiza una comunidad cualquiera, no por ella misma, sino porque a través de ella se plantean ciertos problemas. Esto es porque las investigaciones antropológicas tienen una conexión con la historia del género humano que no es una conexión diacrónica. Ahora bien, en el campo de la historia sucede exactamente lo contrario: a partir del siglo XVIII y del siglo XIX, surgieron ciertos temas que se justificaban por sí mismos, sobre todo porque estaban ligados a las historias nacionales. Este era el marco general y era en relación a él que los temas se consideraban como más o menos justificados. Y evidentemente, había temas que eran interesantes e importantes, no tan sólo para una determinada comunidad nacional, como en los casos de la Revolución Francesa, o del Descubrimiento de América. Pero existía siempre esa mediación a través de la historia nacional. En cambio, pienso que nada de lo que yo he hecho pasa por esta mediación, lo que implica que la historia que hago bien podría ser abordada de una manera completamente local, y también creo que es por eso que puede ser traducida, por ejemplo, al japonés. Y considero que esto mismo se aplica también a Natalie Zemon Davis o a Robert Darton.

Además, pienso que la traducibilidad de mis libros está ligada también a otro elemento. Y es el de que entre los

historiadores italianos ha prevalecido siempre, incluso hasta hoy y con muy raras excepciones, la tendencia a escribir sólo para los profesionales de la historia. Hay muchas cosas implícitas en los textos de historia que se escriben, y eso hace difícil su traducción. Cantimori, por ejemplo, escribía de una manera muy complicada, llena de paréntesis, de subentendidos. Yo estaba fascinado por él en tanto que historiador, pero muy tempranamente decidí que a mí me gustaría trabajar de un modo diferente, que me gustaría escribir tanto para los profesionales de la historia, como también para un público más amplio. Y eso fue lo que hice en *I Benandanti* y en *El queso y los gusanos*. Incluso el libro que será pronto publicado aquí en Brasil por la Editorial Paz e Terra, sobre Piero della Francesca, es un libro que tiene un lado técnico, pero que no obstante eso, fue leído en Italia por un público que no estaba compuesto solamente por profesionales.

La idea de escribir para un público amplio me parece que es un objetivo en sí mismo. Si la investigación es importante, ¿por qué debería permanecer como propiedad de un grupo restringido de profesionales? Por el contrario, yo creo que podemos interesar a personas que no son profesionales, si compartimos con ellas no solamente el resultado de nuestra investigación, sino también el camino que hemos recorrido para llegar hasta ese resultado. A veces la investigación puede ser aún más fascinante que su propio resultado.

A. G.: *¿La difusión de sus libros habría sido facilitada por una coyuntura intelectual que tiende a valorizar a la historia de las mentalidades y a la historia social?*

C. G.: El hecho de haber trabajado con temas que no están ligados a la historia nacional, ciertamente facilitó la traducción de mis libros, pero creo que también me

beneficié de esa coyuntura a la que usted se refiere. No sé si yo mismo contribuí un poco a la cristalización de esta atmósfera, —en todo caso, espero haberlo hecho—, pero de cualquier manera pienso que la coyuntura es algo mucho más profundo, que no está ligado de una manera específica a aquello que yo hago. Pero, evidentemente, ella contribuyó al éxito de mis libros, pues existió esa coincidencia.

I Benandanti tal vez se adelantó un poco, pues fue escrito en un momento en el que esa coyuntura aún no era tan evidente. Fue un libro que circuló poco en el comienzo. Ahora está varias veces traducido, y debo decir que siento un placer un poco infantil con esta idea de la traducción. Porque me gusta mucho viajar, y la idea de la pluralidad cultural, e incluso de la pluralidad física, es algo que me fascina. Así, la idea de que personas que no conozco y que tal vez no llegue a conocer nunca, en Brasil o en Japón, pueden leer mis trabajos es una idea que realmente me atrae. Y esto está ligado al hecho de que intento siempre controlar aquello que escribo, es decir, que siempre procuro con mi escritura crear determinados efectos. Esto es muy importante para mí, y es algo muy consciente, de modo que hay en mis libros un lado medio novelesco, estilo siglo XIX, un lado que es medio *estilo golpe de teatro*. Entonces procuro crear esos efectos, y controlar las lecturas, pero sé perfectamente que no puedo controlar la manera en la que alguien, en Brasil por ejemplo, va a leer aquello que yo escribo. Y cuando vengo al Brasil, encuentro que comprendo mejor esa pluralidad cultural, percibo que lo diferente, que está reconstituido por mis libros, puede también tener ciertas resonancias aquí en Brasil. En resumen, el hecho de que toda comunicación sea imperfecta, pero que a pesar de eso exista, es lo que realmente me fascina, y lo que está en la raíz de ese placer que siento al viajar.

A. A.: *¿Podría hablarnos un poco sobre su último libro, Historia nocturna?*

C. G.: Es el libro más largo que he escrito, y en el cual trabajé más de quince años, con largos intervalos, uno de ellos por ejemplo, cuando comencé a escribir el libro sobre Piero della Francesca. Así que *Historia nocturna* fue un libro muy difícil de escribir, aun cuando yo estaba muy apasionado con esta investigación. Pero durante mucho tiempo pensé que no sería capaz de terminarlo. Lo publiqué en abril de 1989, pero incluso ahora tengo la impresión de que fue escrito por alguien que no soy yo. Es claro que cuando pienso en el libro, me recuerdo bien del momento en el que lo escribí, pero releendo algunos de sus fragmentos, siempre tengo un cierto sentimiento de sorpresa. Es una obra que tiene implicaciones muy personales, y pienso que eso desempeñó un papel importante en esas dificultades. Pero es también un libro que desea ir más allá de esas implicaciones, porque no es una novela, ni tampoco una autobiografía disfrazada. Es un libro de historia que tiene detrás todo un trabajo de investigación, y que tiene notas, etc.

Historia nocturna aborda el problema del Aquelarre desde una perspectiva que es al mismo tiempo histórica y también morfológica. La primera parte es histórica, la segunda parte es morfológica, y hay todavía una tercera parte en la que llevo a cabo una comparación entre estas dos perspectivas, e intento establecer una convergencia entre ambas. Hay una Conclusión y una Introducción teórica bastante larga. En la primera parte, comienzo con el Aquelarre o Sabbath, es decir, con la reunión de las hechiceras o brujas vista por los Inquisidores, por los jueces. Analizo allí la idea de complot, que es algo muy importante. Y hay un pequeño fragmento en la Introducción en el que

hablo del papel del terrorismo, porque pienso que existe una relación entre la percepción que tuve de esa idea del complot, y el terrorismo que existió en Italia a partir de 1969. Procuro plantear ese problema del complot dentro de una perspectiva histórica, para intentar comprender cómo surgió la idea de una sociedad de brujas hostil a la sociedad en su conjunto. Esta es la primera parte, que incluye un desarrollo histórico muy detallado, ligado a una serie de documentos muy densa, tanto en el tiempo como en el espacio.

En la segunda parte, intento comprender aquello que considero que es el núcleo folklórico del Aquelarre o Sabbath, es decir, el vuelo mágico y la metamorfosis en animales. Me planteé el problema de ese núcleo folklórico, y procuré recolectar fenómenos similares o conexos con una preocupación puramente formal, ajena a cualquier consideración de orden histórico, cronológico o geográfico. Y es así como reconstruí series de fenómenos ligados entre sí desde el punto de vista estructural, en el nivel de la morfología profunda, y dispersos por todo el continente euroasiático.

En la tercera parte hay un capítulo que se llama, precisamente, “conjeturas euroasiáticas”, en el que intento proponer una serie histórica, y presentar relaciones históricas documentadas, que podrían explicar esa dispersión de los datos. En ese momento, no obstante, encontré que eso no era suficiente y entonces utilicé a Claude Levi-Strauss, que es el interlocutor más importante del libro. Levi-Strauss tiene un artículo que fue publicado en 1944-45 sobre los desdoblamientos de la representación, tanto en China como en las culturas del noroeste de América, artículo en el que se pregunta si ha habido un proceso de difusión. El contacto explicaría la difusión, pero no explica el hecho de que esos fenómenos continuaron existiendo, de que hayan tenido una determinada

permanencia. Además, descubrí que había un fragmento semejante, y sin embargo independiente, en los trabajos de Marc Bloch, y esa convergencia me impresionó. Pero lo que más me impresionó fue la discusión de Levi-Strauss, al decir que la explicación histórica no era suficiente. Así que lo que intenté hacer en este tercer capítulo, que es el más largo y tal vez el más audaz de todo el libro, fue combinar las dos formas de abordaje.

A. A.: Para terminar nos gustaría escuchar su opinión sobre la evolución de la historia dentro de Italia. ¿Estaría ocurriendo hoy en Italia una renovación?

C. G.: Es algo muy difícil de analizar. El fascismo representó un periodo de encerramiento intelectual que marcó a toda una generación, y creo que eso puede ser comprobado por las excepciones a esa regla. Tomemos a alguien, por ejemplo, como Arnaldo Momigliano. El nació en 1904 o en 1908, y se preparó para ser un historiador de primer orden, pero como era judío, fue expulsado de la Universidad italiana, se mudó para Londres, y vivió su vida de investigador fuera de Italia. Su caso es revelador, pues el exilio lo afectó de una manera positiva desde el punto de vista intelectual. Aprendí mucho con él en tanto que investigador, fue un hombre que en los últimos años me influenció mucho, y sobre todo me dio el ejemplo de una forma de expresión simple, que podía ser traducida. Ya que pienso que existe realmente un problema con la prosa científica italiana. Aunque es claro que existen grandes ejemplos en el pasado, pero creo que en este siglo XX, fuera de Antonio Gramsci, de Giorgio Pasquali, el gran filólogo, y de el propio Momigliano, los ejemplos son más bien raros.

Después del exilio, Momigliano no sólo comenzó a escribir de una manera diferente,

sino que también comenzó a tener una visión más amplia de las cosas. Habría sido un gran historiador también dentro de Italia, pero creo que esto demuestra por oposición lo que acabo de mencionar, es decir, que había algo de sofocante dentro de la atmósfera intelectual de Italia bajo el fascismo. Delio Cantimori, en un determinado momento, también comenzó a viajar por Europa y Franco Venturi, como su padre fue expulsado de Italia por ser antifascista, hizo sus estudios en Francia. En todos estos casos, se trata de personas de alto nivel, que en cierta forma no fueron afectadas por ese clima sofocante, y creo que eso prueba alguna cosa.

En la generación siguiente, había evidentemente historiadores talentosos, como Arsenio Frugoni. No obstante, creo que él padecía de una cierta timidez intelectual, que estaba ligada a esa escasez de contactos, dentro de ese clima sofocante. E incluso en las personas que reaccionaron a ese clima, como en el caso de los jóvenes historiadores del Partido Comunista, se

percibe algo que no me gustaría llamar provinciano, porque creo que esta es una palabra que no explica nada, pero sí algo de asfixiante, de sofocado. Y hubo historiadores más o menos buenos, pero siempre con esa misma marca.

En mi generación, en cambio, existió ya la posibilidad de viajar. Recuerdo que leí con mucho pesar las cartas de un historiador italiano que, a finales de los años treinta, tenía la autorización para ir a París por uno o dos meses. Pero como él era antifascista no le dieron el pasaporte, de modo que nunca pudo viajar. Y las cartas que escribe a su mujer a este respecto son dolorosas. Cuando las leí, yo había estado ya en París sin ningún problema. Y creo que eso fue muy importante, porque entonces las ideas comenzaron a circular mucho más. Aunque es claro que ese contacto material no lo es todo, e incluso no es una condición indispensable, porque Vico, por ejemplo, no sabía francés, sólo sabía latín, y vivió en una provincia muy alejada, y sin embargo fue un gran genio...

**"La ilusión es la
maleza más tenaz
de la consciencia
colectiva: la
historia enseña
pero no tiene
alumnos"**

Antonio Gramsci



EL HIL DE ARIADNA

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelan todo el tiempo esas **Contrahistorias** subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

Immanuel Wallerstein

LA IZQUIERDA GLOBAL: EL CAMINO HACIA ADELANTE



EL HILO DE ARIADNA

Siempre han existido sistemas históricos, en los que un grupo relativamente pequeño explota a los otros. Y esos explotados siempre pelearon en contra de su explotación, de la mejor manera en que les fue posible. El moderno sistema-mundo, que comenzó a existir en el largo siglo XVI bajo la forma de una economía-mundo capitalista, ha sido extremadamente efectivo en el proceso de la extracción del excedente o de la plusvalía de la gran mayoría de las poblaciones que habitan en su interior. Esto lo ha logrado, agregando a los rasgos sistémicos tradicionales de la jerarquía y la explotación, la nueva característica de la polarización.

El resultado de esto ha sido un grado siempre creciente de explotación por parte de aquellos que hoy nosotros llamamos 'el 1%', frente a todos los demás, los que en estos tiempos recientes somos llamados 'el 99%'. Dentro del moderno sistema-mundo, la resistencia tomó inicialmente como formas principales, sea la de levantamientos espontáneos, sea la de procesos de huida hacia zonas en las cuales era muy difícil, para ese 1%, llegar e imponer su autoridad. No obstante, el incrementado proceso de mecanización y de concentración de las empresas productivas dentro del moderno sistema-mundo, condujo como bien sabemos, a un también incrementado grado de urbanización. Y esa urbanización del moderno sistema-mundo, a su vez, abrió nuevos caminos a las clases trabajadoras, en su proceso de desafiar los modos de explotación que sufrían por parte de las fuerzas dominantes.

La Revolución Francesa, más adelante, cambió la estructura del moderno sistema-mundo, al acuñar dos nuevos conceptos, cuyo impacto fue el de transformar a este mismo sistema-mundo moderno. Estos conceptos fueron, primero, el de la "normalidad del cambio" como opuesto a su existencia excepcional y a su realidad limitada, y segundo, el de la "soberanía del pueblo" como opuesto a la soberanía del monarca o de la aristocracia. Este par de conceptos fue la base de algo nuevo, de una geocultura que se difundió a todo lo largo y ancho del

¹ Ponencia escrita para el Seminario 'Ética frente al despojo', organizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, proyectado originalmente para celebrarse en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en junio de 2014, y después suspendido a causa de las agresiones contrainsurgentes llevadas a cabo por paramilitares apoyados por los gobiernos municipales, estatal y federal mexicanos, en contra de las dignas comunidades rebeldes neozapatistas.

sistema histórico, y que legitimó el “cambio” radical del sistema por parte del “pueblo”. Y fue en respuesta al peligro que implicaba esto para las fuerzas dominantes, que las tres modernas ideologías que son el conservadurismo, el liberalismo y el radicalismo, emergieron.

Cada una de estas ideologías representaba un programa de acción política. El conservadurismo fue la primera y más inmediata respuesta, expresada de una manera muy clara en los escritos de Edmund Burke y Joseph de Maistre. El núcleo de la ideología conservadora fue el de negar el carácter positivo e incluso la posibilidad de un cambio sustancial. Los conservadores reafirmaron de nuevo la prioridad de las decisiones de las élites tradicionales, situadas localmente y apoyadas por las instituciones religiosas.

El liberalismo surgió también como otro modo alternativo de hacer frente a este peligro. Los liberales argumentaban que el conservadurismo reaccionario, que inevitablemente implicaba el uso de las fuerzas represivas, era autodestructivo en el mediano plazo, pues iba a empujar al conjunto de los oprimidos a rebelarse de manera abierta. En lugar de esto, decían los liberales, las élites deberían de asumir la inevitabilidad de algunos cambios y referir estos, nominalmente, a la soberanía del pueblo, pero insistiendo siempre en que la transformación social era algo muy complicado, y era también un proceso muy peligroso, que sólo podría ser llevado a cabo con éxito y de manera prudente por un grupo de especialistas, los que frente a todos los demás deberían de ser los que tomaran las decisiones fundamentales. Los liberales entonces, avizoraban un lento y limitado proceso de transformación de la sociedad.

El radicalismo fue la última de las tres ideologías en surgir. De hecho, comenzó como un pequeño apéndice del propio liberalismo. Los radicales argumentaban que

relegar en manos de ese pequeño grupo de especialistas la decisión de los asuntos fundamentales, conduciría simplemente a la creación de una estructura muy tenuemente modificada en términos sociales. En lugar de eso, decían ellos, los estratos subalternos deberían de promover la transformación del sistema tan rápido como fuese posible, guiados siempre por un ethos democrático y un ideal igualitario.

La revolución-mundo de 1848 marcó un punto de viraje fundamental en las relaciones entre las tres ideologías, el conservadurismo de derecha, el liberalismo centrista, y el radicalismo de izquierda. Esa revolución comenzó con un levantamiento social en París en febrero de 1848, en el cual la izquierda radical pareció momentáneamente haber conquistado el poder del Estado. Este levantamiento fue inesperado para la mayoría de las personas, y por lo tanto fue también una feliz sorpresa para el conjunto de las clases trabajadoras, pero igualmente fue visto como un serio peligro desde el punto de vista de las élites. Este proceso asustó simultáneamente a los conservadores y a los liberales, hasta el punto de que ellos borraron las volubles diferencias que habían tenido entre sí hasta ese momento, llevándolos a formar una alianza política para suprimir la posibilidad de una verdadera revolución social. Ese proceso, en Francia tomó esencialmente tres años, culminando con la creación del Segundo Imperio de Napoleón III.

Pero no fue solamente esta revolución social lo que entonces estaba aconteciendo. Ese mismo año, 1848, fue también el momento de los levantamientos nacionalistas en una gran parte de Europa, y especialmente en Hungría, Polonia, las Italias y las Alemanias. Los historiadores han dudado en llamar al conjunto de estos levantamientos “la Primavera de las Naciones”. Pero igual que la revolución social en París, todos estos levantamientos

nacionalistas fueron reprimidos dentro de un periodo de pocos años, por lo menos en ese momento, aunque se trató de un largo momento.

El par de acontecimientos de 1848, es decir la revolución social en Francia y las revoluciones nacionalistas en muchos otros países, obligó a reconsiderar la estrategia básica por parte de los defensores de cada una de las tres ideologías. Los conservadores se dieron cuenta de que el principal país en el cual parecía no haber acontecido nada en 1848, era la Gran Bretaña. Esto parecía muy extraño, dado que a todo lo largo de la primera mitad del siglo XIX, las fuerzas radicales en

Gran Bretaña parecían haber sido las más extendidas, activas y mejor organizadas de toda Europa. Pero fue precisamente aquí, en este importante país, en el cual la calma reinó durante esta tormenta paneuropea de 1848.

Lo que los conservadores se dieron entonces cuenta, y que más tarde fue confirmado por los historiadores, es que el grupo de los Tories británicos habían descubierto una manera de contener el radicalismo que era mucho más efectiva que reprimirlo mediante la fuerza. Los Tories británicos habían estado haciendo constantes concesiones frente a las demandas de los grupos subalternos en pos de un cambio social, pero también institucional. Estas concesiones realmente eran relativamente pequeñas, pero su repetición constante pareció ser suficiente para persuadir a las fuerzas más radicales de que el cambio, de hecho, estaría ya teniendo

Mientras tanto, los radicales estaban igualmente perturbados por todo lo que había sucedido. Las principales tácticas que los radicales habían empleado hasta 1848, habían sido, o la de levantamientos espontáneos, o la del intento de organizar en pequeña escala reducidos proyectos utópicos.

Entonces, la lección que obtuvieron fue la de la necesidad de sustituir la espontaneidad con la "organización" de la revolución...

lugar lentamente. Después de 1848 el ejemplo británico persuadió a los conservadores en todos los países, y especialmente en la Europa continental, de que tal vez ellos deberían de revisar sus tácticas. Y esta revisión de sus análisis, llevó a los conservadores a ubicarse en posturas cercanas a las de los liberales centristas, e incluso tomó el nombre de "conservadurismo ilustrado".

Mientras tanto, los radicales estaban igualmente perturbados por todo lo que había sucedido. Las principales tácticas que los radicales habían empleado hasta 1848, habían sido, o la de levantamientos

espontáneos, o la del intento de organizar en pequeña escala reducidos proyectos utópicos. Pero en 1848 los radicales observaron que esos levantamientos espontáneos eran muy fácilmente reprimibles. Y sus pequeños proyectos utópicos demostraron rápidamente ser finalmente insostenibles. Entonces, la lección que obtuvieron fue la de la necesidad de sustituir la espontaneidad con la "organización" de la revolución, un programa que implicaba tener una paciencia temporal mucho mayor y también la creación de una estructura burocrática. Pero este cambio en la táctica de los radicales los llevó hacia una posición que, igualmente, era cercana a la de los liberales centristas, puesto que ahora los burócratas radicales de las nuevas estructuras organizadas comenzaron a asumir el rol de especialistas que deberían guiar el proceso global de transformación.

Finalmente, los liberales obtuvieron también una lección muy importante de la revolución-mundo de 1848, pues comenzaron por enfatizar la validez de su posición centrista como opuesta a su antigua confrontación permanente frente a los conservadores. Y comenzaron a ver la necesidad de elaborar tácticas que fuesen capaces de empujar tanto a los conservadores como a los radicales dentro de su propia órbita, convirtiendo a ambos en meras variantes de ese mismo liberalismo centrista. Y en este esfuerzo, lograron ser muy exitosos durante un largo periodo de tiempo, y de hecho hasta la muy posterior revolución-mundo de 1968.

Además, fue también en la segunda mitad del siglo XIX que conocimos la emergencia organizada de lo que podríamos considerar como movimientos antisistémicos. Y estos últimos tenían dos variantes principales, una como movimientos sociales, y otra como movimientos nacionalistas, junto a otras variedades mucho menos fuertes, como las de los movimientos de mujeres, o los movimientos étnicos, o raciales, o religiosos. Aunque todos estos movimientos mencionados eran antisistémicos en un sentido muy sencillo: todos estaban luchando en contra de las estructuras establecidas de poder, dentro de un esfuerzo para tratar de dar a luz un sistema histórico mucho más democrático y más igualitario que el que entonces existía.

Estos movimientos, no obstante, estuvieron profundamente divididos en cuanto a sus análisis para definir qué grupos eran los más oprimidos y también en torno a las prioridades que debían establecerse para alcanzar los objetivos de un tipo de movimiento respecto de los otros tipos de movimientos. Y estos debates entre los varios movimientos han persistido, prácticamente, hasta el día de hoy.

Un primer debate fundamental era acerca de cómo pensar el papel de los Estados

dentro del proceso de construcción de un sistema histórico realmente diferente. De una parte estaban los que argumentaban que los Estados eran estructuras construidas por las élites del sistema, y por lo tanto, mecanismos mediante los cuales esas élites controlaban a todos los demás. Entonces esos Estados eran en lo fundamental un enemigo del que había que mantenerse alejado y contra el cual esos movimientos debían luchar incesantemente. Para esto, la táctica principal debía ser la de educar y transformar la psicología de todos los oprimidos, para convertirlos en militantes permanentes que podrían encarnar y transmitir a todos los demás, los valores de un mundo diferente, democrático e igualitario.

Frente a este punto de vista, se agrupaban los que aceptaban que si bien el Estado era un instrumento de las clases dominantes, justamente por esta razón no podía de ningún modo ser ignorado. En consecuencia, a menos que esos movimientos conquistaran ese mismo Estado dentro de sus respectivos países, las clases dominantes podían siempre usar su fuerza militar y policiaca, junto a su fuerza económica y su poder cultural para hacer pedazos a dichos movimientos antisistémicos. Este grupo insistía en que precisamente para transformar el sistema histórico, los movimientos tenían primero que hacerse con el control del Estado. Y esto fue lo que más adelante nosotros llamamos la “estrategia en dos pasos”, es decir, el primer paso la conquista del Estado, y el segundo el de transformar el mundo.

El segundo debate se daba entre los movimientos sociales y los movimientos nacionalistas. Los primeros insistían en que el moderno sistema-mundo era en esencia un sistema capitalista, y por lo tanto la lucha básica era una lucha de clases que se daba al interior de cada país, entre los propietarios del capital o la “burguesía”, y todos aquellos

que no poseían más que su propia fuerza de trabajo para venderla, o “el proletariado”. E insistían en que era entre estos dos grupos, de un lado la burguesía y del otro el proletariado, que el abismo más grande y siempre creciente se establecía respecto de la falta de democracia y de igualdad. De lo que se derivaba el hecho de que el “actor histórico” natural de la transformación tenía que ser ese proletariado.

Los movimientos nacionalistas miraban el mundo de un modo un poco diferente. Veían más bien un mundo en el cual los Estados eran controlados, o por un grupo étnico interno que era dominante, o de plano por fuerzas externas. Entonces argumentaban que los más oprimidos de todos eran los “pueblos”, a los que se les habían negado sus derechos democráticos y que consecuentemente estaban viviendo en un sistema histórico cada vez más desigual. De ahí sacaban la conclusión de que “los actores históricos” naturales del cambio social deberían ser las naciones oprimidas. Pues sólo cuando estas naciones oprimidas llegaran al poder del Estado en sus propios países, podría haber expectativas serias de crear un sistema histórico más democrático y más igualitario.

Estas dos divergencias, la que se daba entre los que negaban completamente toda relación con el poder del Estado, en contra de los que pensaban que había que conquistar ese poder estatal como el primer paso a lograr, y de otra parte entre los que veían al proletariado, contra los que veían a las naciones oprimidas, como los actores históricos naturales, no eran los únicos problemas a debate. Porque tanto los movimientos sociales como los movimientos nacionalistas insistieron en la importancia de crear estructuras “verticales”, es decir, ambos insistían en que el camino hacia el éxito en la lucha por la conquista del Estado, implicaba que debería de existir solamente una estructura antisistémica en

cada Estado, ya fuese el Estado existente para los movimientos sociales, o el Estado aun virtual para los movimientos nacionalistas. Por lo tanto, ambos decían que a menos de que todos los otros tipos de movimientos antisistémicos se subordinaran a ese único movimiento “principal”, el objetivo no podría ser alcanzado.

Para ilustrar este punto, tomemos como ejemplo a los movimientos de mujeres feministas. Estos movimientos insistían en la relación no democrática y no igualitaria entre hombres y mujeres a través de la historia, y especialmente en el moderno sistema-mundo. Argumentaban que la lucha en contra de lo que se llamó “patriarcado” era, por lo menos, tan importante como cualquier otro tipo de lucha y en que era además su preocupación principal en tanto movimiento. En contra de este punto de vista, tanto los movimientos sociales como los movimientos nacionalistas argumentaban que afirmar un rol independiente para dicho movimiento feminista, lo único que hacía era debilitar su propia causa, la que debía tener prioridad, y que entonces esas posturas eran “objetivamente” contrarrevolucionarias.

Esos movimientos “verticales” insistían en que sí podían existir aliados femeninos de los movimientos sociales o nacionalistas, pero que la verdadera realización de las demandas feministas sólo podría ocurrir como consecuencia posterior a la realización de las demandas del actor histórico “principal” (fuese este el proletariado o la nación oprimida). De modo que en los hechos, ambos movimientos verticales coincidían en diferir las luchas de esos movimientos feministas.

La misma lógica se aplicaba a otros tipos de movimientos, como los movimientos sindicales, o los de las llamadas “minorías”, tal como ellas mismas se definían, sea por motivos de raza, étnicos, de religión, o de lengua. Así que todos estos movimientos

tenían que aceptar su subordinación respecto del movimiento principal, y por ende la postergación de sus propias demandas. Pues podían ser solamente aliados de esos movimientos principales, y si no, terminaban por ser considerados como contrarrevolucionarios.

Cuando todos esos movimientos no 'principales' mencionados comenzaron a ser cada vez más evidentes políticamente, lo cual se dio alrededor de la época posterior a 1870, la realidad era que si bien todos ellos se estaban volviendo más presentes, también eran todos ellos bastante débiles, tanto en términos organizativos como políticos. Por lo tanto, la idea de que por sí mismos podrían conquistar realmente el poder del Estado parecía bastante ilusoria, e insostenible desde un análisis realista de la "correlación de fuerzas" en ese momento vigente dentro del moderno sistema-mundo. Entonces, al mismo tiempo en que su poder político se incrementaba lentamente, esos movimientos se mantuvieron como relativamente débiles hasta alrededor de 1945.

Y es algo sorprendente que en el periodo de 1945-1970, los movimientos antisistémicos verticales antes referidos, consumaron con éxito el primero de los dos pasos que se habían propuesto. De hecho, lograron efectivamente conquistar el poder del Estado casi en todas partes. Y eso provocó un cambio súbito en la arena política de todo el moderno sistema-mundo, lo que requiere una explicación más detenida.

El fin de la Segunda Guerra Mundial marcó un giro en dos importantes procesos cíclicos que se desarrollan dentro de la historia del moderno sistema-mundo. Marcó al mismo tiempo el comienzo de una fase A del ciclo Kondratiev, y también el momento de la consolidación de la hegemonía indisputada dentro del sistema-mundo por parte de Estados Unidos. Pero el

éxito de los movimientos antisistémicos no puede ser comprendido sin ubicarlo dentro de este contexto. Y en este sentido, es mucho más explicativo comenzar con el ciclo de la hegemonía de Estados Unidos, la que puede ser considerada como un cuasimonopolio del poder geopolítico mundial.

Los ciclos hegemónicos tienen una duración relativamente larga, pero su punto alto, la verdadera y total hegemonía, es de hecho bastante breve. Y han existido solamente tres de esos puntos altos en todo el conjunto de la historia del moderno sistema-mundo, primero las Provincias Unidas holandesas, a mediados del siglo XVII, luego el Reino Unido a mediados del siglo XIX, y finalmente los Estados Unidos a mediados del siglo XX. Cada uno de estos puntos altos duró aproximadamente entre 25 y 50 años. Y esta fase de la conquista de una hegemonía total, ha sido siempre precedida por una especie de "guerra de treinta años", entre de un lado una potencia basada en el poder territorial, y otra potencia basada en el poder marítimo y/o marítimo y aéreo. Esa "guerra de treinta años", en el caso más reciente que hemos vivido, fue entre Alemania y Estados Unidos durante el periodo de 1914 a 1945, y terminó, como todos sabemos, con la derrota total de Alemania.

Esa hegemonía se construye a partir de la existencia de una ventaja económica considerable, combinada con una gran fuerza política, cultural y militar. En 1945, Estados Unidos fue capaz de combinar todo este conjunto de ventajas. Porque en 1945, Estados Unidos era el único país industrial poderoso e importante en el mundo entero, que había escapado a la mayúscula destrucción de su planta productiva. E incluso y por el contrario, la producción del tiempo de guerra había hecho que sus empresas productivas fuesen mucho más grandes y eficientes que nunca antes. En esa época la producción de Estados Unidos era

tan eficiente, que podía vender sus principales productos en otros países a precios más bajos a los que ellos eran capaces de producirlos, y eso a pesar de los costos que implicaba su proceso de transporte. Así que esos cuasimonopolios ubicados en Estados Unidos eran la garantía para el activo rol del Estado, en cuanto a proteger y aumentar sus propios privilegios exclusivos como cuasimonopolios.

El resultado de todo esto, fue la inmensa y más amplia expansión de la producción mundial de plusvalía que haya existido dentro de toda la larga historia del moderno sistema-mundo en sus 500 años de vida. Y mientras Estados Unidos fue el principal beneficiario de esta expansión productiva, incluyendo a su Estado, sus empresas e incluso sus propios habitantes, este incremento mundial de la producción arrojó también beneficios para la mayoría de los países, si bien en un grado menor al que obtenía Estados Unidos.

El problema con los cuasimonopolios de los productos de punta, es que son autodestructivos en el tiempo, y eso por múltiples razones. La primera es que la alta tasa de acumulación de capital que caracteriza a estos cuasimonopolios, los convierte en un blanco muy tentador para la penetración por parte de otros productores que desean también entrar al mercado mundial. Esos otros productores roban o producen por sí mismos el conocimiento técnico necesario, y usan la influencia de sus respectivos gobiernos para contrabalancear las políticas proteccionistas del gobierno que está protegiendo inicialmente a esos cuasimonopolios.

Es sabido que el gobierno de Estados Unidos ayudó activamente a Europa Occidental y a Japón en sus procesos de reconstrucción económica, desde la lógica de proveer clientes para la incrementada producción de Estados Unidos, así como

Es sabido que el gobierno de Estados Unidos ayudó activamente a Europa Occidental y a Japón en sus procesos de reconstrucción económica, desde la lógica de proveer clientes para la incrementada producción de Estados Unidos, así como para mantener la lealtad política de estos espacios, los que fueron de hecho un conjunto de regímenes satélites de los propios Estados Unidos.

para mantener la lealtad política de estos espacios, los que fueron de hecho un conjunto de regímenes satélites de los propios Estados Unidos. En este contexto, mientras más efectivos eran esos cuasimonopolios en sus procesos de operación, más las empresas de punta temían sobre todo cualquier posible detención del proceso de producción, porque esas detenciones implicaban pérdidas económicas irreversibles. Por eso, su idea de la importancia de mantener siempre activo en el corto plazo el proceso

económico, los llevó a hacer concesiones salariales a sus propios trabajadores, lo que era mejor que tener que enfrentar los riesgos de diversas huelgas. Pero naturalmente, si esto se hace durante mucho tiempo, implica a la larga un aumento de los costos de producción y una disminución de la ventaja de estas empresas productivas frente a sus potenciales competidores.

Hacia los años sesentas, la cada vez mejor posición económica de Europa Occidental y de Japón llevó a una dramática inversión en una de las industrias de punta claves, que era la industria automotriz. Así, mientras que en 1950 los productores estadounidenses podían vender por precios inferiores a los de sus competidores en los propios mercados domésticos o internos de estos últimos, ya a mediados de los sesentas la situación se

invirtió totalmente, y a partir de estas fechas los productores de automóviles de Europa Occidental y de Japón comenzaron a penetrar con éxito en el mercado interno de Estados Unidos.

Pues cuando pasa el tiempo, siempre otros son capaces de penetrar en el mercado mundial, provocando una competencia incrementada. Y no hay duda alguna de que esto puede marginalmente beneficiar a algunos consumidores, pero al mismo tiempo reduce el nivel de rentabilidad de los cuasimonopolios iniciales. Entonces los productores estadounidenses tenían que buscar alternativas para minimizar esas pérdidas que impactaban en la tasa de acumulación de capital. Y no era para nada un alivio para los capitalistas, que al mismo tiempo en que su cuasimonopolio productivo estaba desapareciendo, también el cuasimonopolio del poder geopolítico mundial de Estados Unidos estaba comenzando su inevitable declinación.

Para entender cómo aconteció esto, tenemos que ver cómo este cuasimonopolio geopolítico fue establecido hacia los años de 1945. Ya hemos mencionado antes la superioridad en la eficiencia productiva, y el hecho de que esta ventaja subyace al dominio político y cultural. Pero queda también un último elemento, que apuntala esta hegemonía total, y que es el de la esfera militar. El hecho de que antes de 1939 Estados Unidos no había invertido demasiado en tecnología militar, ni en fuerza de trabajo calificada para esta industria militar, había sido uno de los elementos claves para que fuese capaz de lograr su dominio productivo. Pero la Segunda Guerra Mundial cambió el lugar de ubicación de los ingresos del Estado. Estados Unidos desarrolló armas atómicas y desplegó su poder usándolo en contra de Japón. No obstante esto, el sentimiento dentro de los propios Estados Unidos era ampliamente favorable a la reducción de la magnitud de

las fuerzas armadas en general.

Pero el problema para Estados Unidos fue que un poder hegemónico no puede abstenerse de asumir también un muy amplio compromiso militar. Porque este último viene necesariamente junto con esa posición hegemónica. Y en 1945 existía solamente otro gran poder que tenía una gran fuerza militar, la Unión Soviética, de manera que Estados Unidos no mostró signo alguno de querer dismantelar su propio poder. Ya que fue claro que si Estados Unidos quería ejercer su recién conquistada hegemonía, tenía que llegar a algún arreglo con la Unión Soviética.

Y llegó a ese arreglo, al que nosotros nombramos “Yalta”. Pero esto en verdad, no se refiere a las decisiones oficiales que en esa reunión de febrero de 1945 fueron tomadas por los llamados Tres Grandes, Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética. “Yalta” para nosotros es más bien la designación de todo un conjunto de arreglos tácitos, no firmados, en los cuales Estados Unidos y la Unión Soviética se comprometieron, y que fueron muy bien mantenidos durante un buen tiempo.

De hecho, estos acuerdos tácitos fueron tres. El primero era que habría una división del mundo en términos de zonas de influencia y de control. La línea de esa división debería de trazarse, más o menos, en donde los dos ejércitos estaban ubicados en 1945, una división que por ejemplo atravesaba por en medio a Alemania, y que iba desde el norte hasta el sur siguiendo la llamada línea Oder–Neisse, o que también correspondía al paralelo 38 en el caso de Corea. De modo que la Unión Soviética tendría el dominio sobre alrededor de una tercera parte del planeta, mientras Estados Unidos lo ejercería en los otros dos tercios restantes. Y el acuerdo tácito fue que ninguno de los dos países trataría de cambiar estas fronteras mediante el uso de la fuerza militar.

La segunda parte del pacto tenía que ver con la reconstrucción económica. Como ya hemos señalado antes, los productores de Estados Unidos necesitaban clientes. El Plan Marshall y acuerdos similares con Japón proveyeron a estos clientes. El acuerdo tácito entre Estados Unidos y la Unión Soviética fue que Estados Unidos le daría asistencia económica a los países dentro de su zona, pero no a ningún país incluido dentro de la zona soviética, mientras que la Unión Soviética podía arreglar las cosas a su manera dentro de su respectivo espacio.

Finalmente, la tercera parte del trato fue la así llamada Guerra Fría. La Guerra Fría se refiere a la mutua denuncia, realizada por ambos lados, en los cuales cada uno proclamaba sus propias virtudes y su inevitable victoria ideológica en el largo plazo, tanto como las siniestras maquinaciones de la otra parte. El trato era que ninguno de ellos dos se tomaría todo esto demasiado en serio, o más bien, que la función de esas mutuas denuncias significaba que de ninguna manera se iba a contravenir la primera parte del trato, es decir que en los hechos, se iban a mantener congeladas las fronteras ya establecidas, y eso de una manera indefinida. Así que el objetivo real de la retórica de la Guerra Fría, no fue el de transformar al otro lado, sino más bien el de mantener la lealtad de los propios satélites de los países dominantes en cada uno de esos dos lados.

A pesar de que la primera parte del trato duró prácticamente hasta el colapso de la Unión Soviética, y la segunda parte de ese pacto hasta más o menos los años setentas, ese cómodo arreglo comenzó a ser poco a poco corroído por diferentes factores. Pues el *status quo* internacional que existía de hecho, no era para nada del agrado de un número importante de países de lo que, en aquellos tiempos, se llamaba el tercer mundo. De modo que el primer y más importante disidente de este acuerdo fue el

Partido Comunista de China, quien de modo directo y abierto rechazó el consejo de Stalin, de tratar de llegar al poder en China llegando a un arreglo con el Kuomintang. Pero en lugar de ese arreglo, el ejército del Partido Comunista de China entró en Shanghai y proclamó la República Popular de China.

Esta primera disidencia fue seguida por el planteamiento del Viet Minh de tratar de conquistar el control sobre todo el territorio de Vietnam, y más adelante, por el esfuerzo del *Frente de Liberación Nacional* argelino para lograr la independencia total, y también por el intento de los cubanos para armarse ellos mismos en contra de las intrusiones de Estados Unidos. En cada uno de estos casos, fue siempre el poder del tercer mundo el que obligó a actuar a la Unión Soviética, y no como algunos decían, que la Unión Soviética manipulaba y hacía actuar a estos movimientos del tercer mundo. De otra parte, tanto la Unión Soviética como Estados Unidos lograron exitosamente asegurar que no se utilizaran nunca las armas nucleares, lo que habría violado su promesa de mutua autocontención.

La guerra de Vietnam, en la cual Estados Unidos comprometió sus tropas activamente, debilitó la hegemonía estadounidense en varios sentidos. En primer lugar porque Estados Unidos pagó un alto precio económico para financiar esta guerra. También porque hizo que la opinión pública estadounidense se volcara en contra del involucramiento en esta guerra, y más adelante en el involucramiento en cualquier guerra, lo que fue llamado el 'síndrome de Vietnam'. Además, Estados Unidos perdió esa guerra de Vietnam, lo que alentó el punto de vista de muchos países en todo el mundo respecto a que el poder militar estadounidense era mucho menos efectivo de lo que parecía, encarnando así la concepción de aquellos tiempos de que Estados Unidos era tan sólo "un tigre de

papel”.

Y es en este contexto que irrumpió la revolución-mundo de 1968, la que fue una revolución-mundo en el sencillo sentido de que sucedió en la gran mayoría de los países del mundo entero, incluyendo a todos aquellos que estaban considerados como tres “mundos” separados. Y fue también una revolución-mundo en el sentido de la reiterada y notable repetición de dos temas principales que se hicieron presentes en todos lados, aunque naturalmente revestidos en los lenguajes locales de cada país.

El primero de estos temas fue el del rechazo a la hegemonía estadounidense (es decir del “Imperialismo”) por parte de los revolucionarios, pero con una variante que era importante respecto del pasado. Porque en 1968 estos revolucionarios condenaron por igual la “colusión” de la Unión Soviética con el Imperialismo de Estados Unidos, que era el modo en que ellos veían e interpretaban los acuerdos tácitos de Yalta que ya hemos mencionado, con lo cual rechazaban como falsas las disputas ideológicas de la llamada Guerra Fría, minimizando las supuestas diferencias entre las dos llamadas superpotencias.

El segundo tema importante fue la denuncia de la vieja izquierda, es decir, de los Partidos Comunistas y Socialdemócratas y de los Movimientos de Liberación Nacional, sobre la base de que esos movimientos no eran en realidad genuinamente antisistémicos, sino que eran también cómplices del sistema dominante. Pues esos revolucionarios criticaban la estrategia histórica de los dos pasos, diciendo que los movimientos de la vieja izquierda habían logrado de hecho llevar a cabo exitosamente el primer paso, es decir la conquista del poder, pero que a pesar de eso y en general, no se había dado ningún cambio social serio en todo el planeta. Porque las desigualdades económicas eran aún enormes e incluso crecientes, tanto al interior de cada país

como en escala internacional. Además, el conjunto de los Estados del planeta entero no eran más democráticos, e incluso posiblemente lo eran menos que en el pasado. Junto a esto, afirmaban también que las diferencias de clase no habían desaparecido, y que sólo habían cambiado de nombre, por ejemplo cuando la burguesía se convirtió en la nueva *Nomenklatura* o en algún término más o menos equivalente. Por todo esto, los revolucionarios rechazaban a los movimientos de la vieja izquierda, afirmando que eran más bien parte del problema y para nada parte de la solución.

Y si bien es cierto que estos revolucionarios no fueron capaces de mantenerse como una real fuerza política durante mucho tiempo, y que terminaron siendo suprimidos en tanto movimientos de un modo parecido a lo que sucedió en 1848, también es verdad que sus esfuerzos tuvieron una consecuencia absolutamente capital. Porque la revolución-mundo de 1968 transformó una vez más la geocultura mundial. Y esto en el sentido de que el dominio del liberalismo centrista sobre las otras dos ideologías se terminó. Y aunque ese liberalismo centrista no desapareció, sí se fue reduciendo cada vez más, para convertirse nuevamente en sólo una de las tres ideologías aún existentes. Al mismo tiempo, tanto la izquierda radical como la derecha conservadora, reemergieron como actores completamente autónomos dentro de la escena mundial.

Lo que ocurrió más adelante con todos los movimientos, es en gran medida consecuencia del estancamiento económico global derivado de un nuevo giro del ciclo Kondratiev. Pues los esfuerzos para crear nuevos movimientos por parte de la izquierda global, entre ellos los de los diferentes maoísmos, o los así llamados movimientos de la nueva izquierda verde, o los movimientos neoinsurreccionales, todos ellos fueron poco a poco teniendo un apoyo cada vez más efímero, en vista de que las dificultades

económicas de pronto comenzaron a convertirse en centrales para todos los pueblos y en todas partes del mundo.

Mientras tanto, Estados Unidos estaba dando un giro importante en sus estrategias, para tratar de enlentecer el proceso de su propia declinación. Para lograr esto, Estados Unidos organizó tres proyectos. El primero tenía que ver con la relación con sus antiguos satélites principales, Europa Occidental y Japón. A ellos se les ofreció un nuevo arreglo, pues ahora eran zonas mucho más potentes económicamente, y por lo tanto, regímenes mucho menos subordinados políticamente. Así que Estados Unidos redefiniría su rol anterior, convirtiendo a esas zonas en “socios” dentro de la arena geopolítica mundial. Para eso fueron creadas instituciones que implementaran esta nueva relación, como por ejemplo la Comisión Trilateral, el

Grupo del G-7 y el Foro Económico Mundial de Davos. La oferta de Estados Unidos consistía en que ahora sus antiguos socios podrían apoyar ciertas iniciativas geopolíticas a pesar de que Estados Unidos las desaprobara, por ejemplo la *Ostpolitik* de Alemania, o la construcción del gasoducto de petróleo entre la Unión Soviética y Europa Occidental, o también una política diferente frente a Cuba. La condición, sin embargo, era que esta independencia respecto de ciertas políticas debería ser limitada y no llegar demasiado lejos.

La segunda reorientación fue el abandono de la defensa del desarrollismo. Porque en los años cincuentas y sesentas, todos, tanto el

Occidente como el bloque soviético, como también el tercer mundo, parecían avalar el concepto de “desarrollo” nacional, con lo cual entendían en esencia, procesos de urbanización incrementada, crecimiento de los estratos educados, protección de las

industrias nacionales nacientes, y construcción de instituciones estatales con burocracias sólidas. Pero de pronto el lenguaje global comenzó a cambiar radicalmente. La producción para la exportación reemplazó a la antigua protección de las industrias nacionales nacientes. Las empresas estatales comenzaron a ser privatizadas. Los gastos estatales en educación y en salud comenzaron a ser dramáticamente reducidos. Y comenzó a permitirse que el capital fluyera libremente por encima de todas las fronteras.

Este conjunto de prescripciones recibió el nombre de 'Consenso de Washington', respecto del cual Margaret Thatcher proclamó su célebre frase de “There is no alternative” (no existe alternativa), frase a la que se llamó el TINA. Y esas prescripciones fueron reforzadas en primer lugar por el Fondo Monetario Internacional, que rechazó darle préstamos a los Estados, a menos de que aceptaran observar estas nuevas reglas, y eso a pesar de que esos Estados necesitaban cada vez más urgentemente esos fondos a causa del declive económico general.

La tercera parte de la nueva estrategia fue la de construir un nuevo orden mundial, que terminara con la así llamada proliferación nuclear. En este punto, Estados Unidos tuvo

Pero de pronto el lenguaje global comenzó a cambiar radicalmente. La producción para la exportación reemplazó a la antigua protección de las industrias nacionales nacientes. Las empresas estatales comenzaron a ser privatizadas. Los gastos estatales en educación y en salud comenzaron a ser dramáticamente reducidos. Y comenzó a permitirse que el capital fluyera libremente por encima de todas las fronteras.

que partir de aceptar la realidad de que los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas tenían, todos ellos, armas nucleares, pero que al mismo tiempo deseaban que esta lista se detuviese aquí. Entonces hicieron varias ofertas para el conjunto de los países restantes, como un Tratado que preveía que estos cinco poderes nucleares tratarían de reducir sus armas nucleares, o también que se ofrecería ayuda a todos los demás países que firmaran este Tratado, que les permitía desarrollar cierto poder nuclear pero sólo para usos pacíficos, y bajo la clara condición de que todos ellos abandonarían la pretensión de fabricar armas nucleares. Como sabemos, los cuatro países que rechazaron firmar ese Tratado fueron Israel, India, Pakistán y Sudáfrica. Pero muchos otros aceptaron, y cerraron sus programas respectivos.

De hecho, estos tres Proyectos que conformaban la nueva estrategia estadounidense, fueron seguidos en lo esencial por todos los presidentes de Estados Unidos, desde Nixon hasta Clinton, y fueron parcialmente exitosos. Pues este cambio de estrategia sí logró volver más lenta la declinación estadounidense, aunque sin detenerla por completo. Y la recién reconstruida derecha conservadora, ahora llamada 'neoliberales', encontró este nuevo marco geopolítico como algo muy conducente para el rápido crecimiento de sus propios movimientos. Porque el discurso mundial comenzó a moverse invariablemente hacia la derecha y los regímenes que no se ajustaron a este nuevo discurso perdieron el poder. Finalmente, aquello que era considerado como el símbolo de la exitosa política de la vieja izquierda, y asumido tanto por sus partidarios como por sus oponentes como algo que era imposible de cambiar, es decir, la existencia de la Unión Soviética, terminó por colapsar y ello además a partir de la acción de fuerzas claramente internas.

Este colapso fue proclamado en el mundo

occidental como la victoria de este último dentro de la Guerra Fría. Pero esta interpretación olvidaba que el punto principal de la Guerra Fría no era el de "ganar", sino más bien el de mantener a la Unión Soviética como un pilar de sustento dentro del sistema-mundo, de modo que ese colapso de la Unión Soviética lo que en realidad hizo fue acelerar el declive de la hegemonía de Estados Unidos, y corroer a los movimientos de la derecha neoliberal.

En este sentido, el acontecimiento geopolítico mundial que hacía evidentes estos procesos, fue la Primera Guerra del Golfo (en 1990-1991), que comenzó con la invasión de Kuwait por el Irak de Saddam Hussein. Ya que Irak había impugnado durante un siglo la creación de Kuwait como un Estado separado, afirmando que había sido creado artificialmente por los británicos. Aunque de todos modos, nunca había estado en posición de hacer demasiado respecto de esta impugnación. Así, durante el periodo en el cual el Partido BAATH estuvo en el poder, el régimen iraquí fue apoyado por la Unión Soviética. No obstante, también obtuvo apoyo de Estados Unidos durante los años ochentas, cuando estos últimos lo animaron a comprometerse en la inútil guerra en contra de Irán.

De modo que hacia 1990, la situación desde el punto de vista iraquí era funesta. Porque ellos habían pagado un precio enorme por la destructiva guerra con Irán, y ahora debían sumas considerables a sus acreedores, entre los cuales uno de los más importantes era Kuwait. Junto a esto, ellos pensaban que Kuwait se estaba apropiando del petróleo iraquí, a través de la construcción en territorio kuwaití de perforaciones de obtención de petróleo oblicuas. Pero más importante que todo, era el hecho de que el colapso de la Unión Soviética, que entonces estaba en curso, había removido las restricciones que Irak sintió como vigentes durante la Guerra Fría.

Parecía entonces un momento propicio para liquidar las deudas de Irak, y para reparar la durante tanto tiempo resentida “pérdida” de Kuwait por parte del propio Irak.

Sabemos muy bien lo que ocurrió. Estados Unidos, después de una duda inicial, movilizó a las tropas necesarias para expulsar a los iraquíes fuera de Kuwait. Esta acción, no obstante, mostró la debilidad política de Estados Unidos en dos sentidos. En primer lugar, Estados Unidos fue incapaz de pagar por sí mismo los costos de su participación en esta guerra, la que tuvo que ser subsidiada hasta en un 90% por cuatro países: Kuwait, Arabia Saudita, Alemania y Japón. Y en segundo lugar, el presidente de Estados Unidos, George Bush padre, se vio de pronto enfrentado a la pregunta de si las tropas estadounidenses victoriosas deberían avanzar hasta Bagdad o no. Y decidió prudentemente que eso podría ser indeseable desde el punto de vista político y militar. Así, la acción de Estados Unidos en Irak se limitó ulteriormente a la imposición de varias sanciones, pero Saddam Hussein permaneció en el poder.

Mientras tanto, el desmantelamiento de la Unión Soviética y la consecuente posibilidad para todos sus ex satélites de proseguir políticas independientes, llevó a una rápida adopción por parte de todos ellos de las políticas neoliberales. No obstante, en pocos años los efectos negativos de estas políticas sobre el verdadero nivel de vida de los estratos subalternos, provocó una reacción en la que los antiguos Partidos Comunistas, ahora rebautizados de diferentes formas, regresaron al poder, para llevar a cabo un tenue programa socialdemócrata. Al mismo tiempo los partidos nacionalistas de derecha comenzaron a ganar fuerza también. Porque la mágica realización de un estilo “occidental” de gobierno, acompañada de un nivel “occidental” de real mejoramiento económico, se mostró en los hechos como algo muy difícil de realizar, así que muchos

de estos nuevos gobiernos se volvieron rápidamente inestables.

Y es justo en este momento que los movimientos antisistémicos empezaron a renacer. La reacción inicial al colapso de la Unión Soviética fue el shock emocional, incluso la depresión, para los movimientos de izquierda en todas partes del mundo. Incluso entre aquellos que habían sido muy críticos de la experiencia soviética. No obstante, después de unos pocos años de esta sombría perspectiva, una nueva luz apareció en el horizonte para la izquierda global. Algunos de estos movimientos rechazaron la idea de la inevitabilidad de un discurso derechista triunfante. Y entonces comenzaron a construir un discurso renovado de la izquierda global.

Antes hemos discutido el impacto sobre los movimientos antisistémicos del estancamiento global de la fase B del ciclo Kondratiev. Sin embargo, hay un factor más amplio que no es el resultado de esos giros cíclicos en la economía-mundo, sino que es resultado de las tendencias seculares de largo plazo. Pues en la vida corriente de los sistemas históricos, cada giro cíclico implica que no se regresa al punto de partida anterior, sino siempre a un nuevo punto que está un poco más alto. Podemos pensar esto como que en esos ciclos se dan dos pasos hacia adelante y un paso hacia atrás, de manera que el resultado global de las curvas de esos ciclos se mueve siempre acercándose hacia una asíntota del 100%. Y si miramos esto en el largo plazo, las tendencias seculares deben entonces alcanzar un punto en el cual se vuelve cada vez más difícil avanzar más allá. Al llegar a este punto, el sistema comienza a moverse fuera de la situación de equilibrio. Podemos llamar a este punto el comienzo de una crisis estructural o terminal del sistema histórico como un todo.

La explicación breve de por qué el capitalismo histórico ha llegado a esta etapa de su crisis estructural o terminal, es el firme

incremento, a lo largo del tiempo, de los tres principales costos de producción: los costos en personal, los costos en insumos y los costos en el pago de impuestos. Los productores logran obtener su beneficio haciendo que el total de estos costos sea menor a los precios a los cuales son capaces de vender sus productos. Pero como estos costos aumentan a lo largo del tiempo, llegan a alcanzar niveles en los cuales la disposición de nuevos potenciales compradores para adquirir estos bienes se agota, y en este punto deja de ser posible acumular capital por la vía de la producción.

Estos tres costos son cada uno muy complejo, porque cada uno está compuesto por varios y diferentes subcostos. Aunque los costos de personal han sido siempre los más transparentes del conjunto. Y entre estos costos, los del trabajo descalificado han sido los que más han sido discutidos. Históricamente, los costos del trabajo no calificado han aumentado en beneficio de los trabajadores en las fases A de los ciclos Kondratiev, en las cuales ellos pueden comprometerse de modo efectivo en una acción de tipo sindical. En cambio, la respuesta de los productores en las fases B de Kondratiev, ha sido la de la fábrica móvil, en la que se mueve la producción hacia las áreas denominadas de “salarios históricamente más bajos”. Esta curiosa frase se refiere en realidad a la política de los empresarios de reubicarse para atraer trabajadores desde las áreas rurales hacia el mercado de trabajo mundial, los que están dispuestos a trabajar por salarios reales más bajos, porque estos salarios reales más bajos ofrecidos son más altos que los ingresos reales que tenían en sus trabajos rurales anteriores. Pero después de algunos años estos trabajadores se acostumbran también al nuevo ambiente y aprenden a comprometerse en la acción sindical. En este punto, los productores comienzan a huir una vez más hacia nuevas áreas. Claro que esta solución para los empresarios depende de la

disponibilidad de estos trabajadores rurales, y lo que ahora observamos es que el suministro de ellos ha comenzado a agotarse como puede verse a partir de la muy avanzada desruralización del sistema-mundo actual.

Los costos del trabajo no calificado son solamente una parte de los costos en fuerza de trabajo. Una segunda parte han sido los costos implacablemente incrementados del personal intermedio, el que era necesario tanto en términos organizativos, para hacer frente a las complejidades de estructuras cada vez más ampliamente corporativas, como en términos políticos, para servir de barrera frente a las demandas sindicales del trabajo no calificado.

La solución frente al incremento de los costos del trabajo no calificado ha sido la de eliminar a este último trabajo, casi totalmente dentro de la fuerza de trabajo, mediante los procesos de mecanización. Pero en años recientes, esto también ha sido aplicado como solución frente a los costos incrementados del personal intermedio, cuyas tareas están siendo cada vez más mecanizadas. Así que actualmente, son los costos del tercer tipo de personal de la fuerza de trabajo, es decir de los supervisores o directores, los que han provocado el más grande incremento en los costos de personal. Pues aquellos que están en estas posiciones directivas dentro de las empresas, han sido capaces de usar esas posiciones como plataforma para la obtención de rentas enormes, que son deducidas de las ganancias de los propietarios. Así que el límite hoy, es que esos costos de dicho personal son extremadamente más altos comparados con sus niveles del pasado, y que además continúan incrementándose.

La historia es similar por lo que se refiere a los costos de los insumos. Los productores han tratado de mantener estos costos bajos, externalizando sus tres tipos principales de gastos: desembarazándose de los gastos que implica la eliminación de los desechos

tóxicos, de los que conlleva la renovación de las materias primas y de los que acarrea la construcción de la infraestructura. Y fueron capaces, durante 500 años, para no pagar esa eliminación de los desechos tóxicos, de simplemente verterlos en los espacios públicos. Pero ahora el mundo está cerca de agotar todos esos espacios públicos, lo que ha llevado al nacimiento de un movimiento ambientalista mundial que presiona para limpiar el planeta de su toxicidad. Tal vez esta tarea podría ser hecha por los Estados, pero entonces eso implicaría la necesidad de aumentar los impuestos. O podría ser también que esos Estados trataran de obligar a los productores a internalizar estos costos, pero eso recortaría su rentabilidad.

Aquí el agotamiento del espacio público es, como vemos, algo análogo al agotamiento de las zonas rurales que antes estaban ampliamente separadas o ajenas a la economía mercantil.

De manera similar, la renovación de las materias primas no fue un problema durante los quinientos años en los cuales su uso y su no renovación se desarrollaron, hasta que de pronto, una cada vez más extensa población mundial comenzó súbitamente a provocar agudos recortes mundiales de la energía, del agua, de la reforestación y de los alimentos básicos como el pescado y la carne. Y estos recortes han provocado ya agudas luchas políticas en torno al tema de la distribución de los bienes y de los recursos, tanto al interior de cada país como entre los diferentes países.

Finalmente, la infraestructura es un elemento crucial en los gastos comerciales que hacen posible la producción. De cualquier manera, aquí una vez más e

históricamente, los productores han pagado solo muy parcialmente por el uso de esta infraestructura, imponiéndole estos costos a otros y particularmente a los Estados. Pero dado el siempre creciente costo de reparación y de expansión de esa infraestructura, los Estados han comenzado a darse cuenta de que son cada vez más incapaces de sobrellevar estos costos, lo que ha llevado a un serio deterioro mundial en la necesidad de apoyos para el transporte y las comunicaciones.

Finalmente, los impuestos han sido realmente aumentados también, a pesar de lo que parece ser una constante y enorme evasión fiscal. En primer lugar existen hoy múltiples formas de

impuestos gubernamentales, no sólo los impuestos nacionales, ampliamente difundidos, sino también todo tipo de impuestos locales e intermedios. Y estos son usados, como se ha dicho antes, para pagar la burocracia, pero igualmente para hacer frente a las crecientes demandas de los movimientos antisistémicos por mejores servicios de educación y de salud, y por la provisión de garantías en el ingreso vital de las personas, tales como pensiones, o seguros de desempleo, los que constituyen en su conjunto el llamado "Estado de bienestar". Pero a pesar de todas las reducciones de este Estado de bienestar a las que han sido obligados recientemente todos los Estados, la realidad es que estos gastos continúan siendo significativamente grandes a todo lo largo y ancho del mundo, y sin duda mucho mayores de lo que fueron en el pasado.

Pero estos impuestos gubernamentales no son todavía el fin de esta historia.

Pero estos impuestos gubernamentales no son todavía el fin de esta historia. Diariamente somos bombardeados por las noticias acerca de la corrupción, y no sólo en los países relativamente pobres, sino incluso en los relativamente ricos, en donde existe mucho más dinero que puede ser tomado ilegalmente.

Diariamente somos bombardeados por las noticias acerca de la corrupción, y no sólo en los países relativamente pobres, sino incluso en los relativamente ricos, en donde existe mucho más dinero que puede ser tomado ilegalmente. Y desde el punto de vista del empresario, estos costos derivados de la corrupción son un nuevo mordisco agregado a los impuestos que les imponen los gobiernos. Finalmente, la constante expansión de las operaciones mafiosas que resultan de otro tipo de restricciones, especialmente de los recortes, le impone otros impuestos reales a los empresarios. Y como los costos de producción han aumentado sostenidamente bajo el esquema mencionado de dos pasos hacia adelante y un paso hacia atrás, la capacidad para elevar los precios de los productos se ha visto seriamente limitada por la también muy amplia y cada vez más grande polarización del ingreso y de la riqueza mundiales.

Porque la demanda efectiva ha caído en la medida en que cada vez más personas han sido despedidas de sus puestos de trabajo. Y como al mismo tiempo las posibilidades de la acumulación de capital disminuyen, se ha generado un miedo creciente respecto de la sobrevivencia, e incluso de la disposición tanto de los consumidores individuales como de los empresarios productores, para arriesgarse a realizar estos gastos, lo que ulteriormente reduce una vez más la demanda efectiva. Al llegar a este punto, el sistema-mundo alcanza la etapa de su crisis estructural o terminal, en la cual ni las clases subalternas ni los empresarios capitalistas, encuentran ya compensaciones aceptables dentro del moderno sistema-mundo actual. Con lo cual, su atención se mueve entonces hacia la pregunta de cuáles pueden ser las alternativas disponibles frente a este sistema.

Pero una vez que nos encontramos en una situación de crisis terminal o estructural, el sistema se convierte en algo caótico, lo que quiere decir que las curvas comienzan a

fluctuar de manera salvaje, porque el sistema ya no puede funcionar más bajo sus antiguas formas tradicionales. Entonces comienza a bifurcarse, lo que significa dos cosas. Primero, que el sistema camina de manera absoluta hacia su colapso total, pero en una circunstancia en la que es intrínsecamente imposible saber cuál será el sistema o sistemas que habrán de sucederlo. Así que uno puede tan sólo tratar de delinear, en términos generales, cuáles son los dos caminos alternativos a partir de los cuales esta caótica situación podría ser resuelta dentro de un nuevo orden sistémico.

Segundo, que la bifurcación conduce a una lucha política que se refiere precisamente a esas dos posibles alternativas, y que involucra a la totalidad de los participantes, en torno a cuál de los sistemas van a “escoger”, lo que quiere decir que si bien nosotros no podemos predecir el resultado final, si podemos en cambio influir en él.

En relación al papel de los movimientos antisistémicos, el punto de viraje fundamental aconteció el primero de enero de 1994, cuando los zapatistas del EZLN irrumpieron en Chiapas y proclamaron la autonomía de los pueblos indígenas. ¿Por qué fue el primero de enero de 1994? Porque ese era el día en que el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica iba a comenzar a operar. Así que eligiendo este día, el EZLN envió un mensaje fundamental tanto a México como al mundo. Pues la dramática reivindicación de una demanda mantenida durante 500 años por los pueblos indígenas de Chiapas, en pos del autogobierno, fue proclamada tanto en contra del Imperialismo en todo el mundo, como en contra del gobierno de México, por su participación en el TLC y por su constante opresión de esos pueblos indígenas de Chiapas.

Además, el EZLN enfatizaba que ellos no tenían interés en conquistar el poder del Estado mexicano. ¡Todo lo contrario! Lo que

ellos deseaban era apartarse de este Estado actual, y más bien construir y reconstruir sus modos locales de vivir. Porque el EZLN era muy realista y se dio cuenta de que en esos momentos no era suficientemente fuerte en términos militares como para mantener una guerra. Así que cuando todo un conjunto de fuerzas que simpatizaban con él dentro de México, presionó para lograr una tregua entre el gobierno mexicano y el EZLN, este último la aceptó completamente. No obstante, el gobierno mexicano nunca ha respetado los acuerdos que más adelante derivaron de esa tregua, pero sí ha estado constantemente constreñido respecto de qué tan lejos puede ir en contra del EZLN, a causa del enorme apoyo que este ha sido capaz de construir y de mostrar.

Este apoyo fue el resultado de un segundo punto fundamental dentro de las propuestas del EZLN. Pues ellos declararon su propio apoyo hacia todos aquellos movimientos de cualquier tipo, y en cualquier parte del mundo, que estuviesen luchando por una mayor democracia y por una mayor igualdad. Y fue así que el EZLN convocó al llamado Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en Chiapas, al cual invitaron al conjunto total de la izquierda global. Porque el EZLN rechazó cualquier tipo de exclusión sectaria en este Encuentro, superando así lo que había sido un patrón recurrente de la vieja izquierda. Por el contrario, ellos proclamaron abiertamente la necesaria inclusividad y la mutua tolerancia que debería existir entre todos los distintos movimientos de la izquierda global.

Después, el renacimiento de esta izquierda global recibió un segundo refuerzo fuerte en 1999 con las muy difundidas protestas de Seattle. Pues uno de los objetivos principales de la derecha global fue el de institucionalizar el Consenso de Washington, adoptando dentro del marco de la Organización Mundial de Comercio,

un Tratado que garantizaba lo que se llamó Derechos de Propiedad Intelectual de todos los países firmantes. Esto habría impedido, efectivamente a todos esos países, el producir sus propios productos de un modo menos caro y para su propio uso, igual que para venderlos a los otros países, por ejemplo en el campo de la industria farmacéutica.

Y hay dos aspectos que podemos subrayar de ese movimiento de Seattle. En primer lugar, que ese movimiento de protesta principal que cercó a la reunión de la OMC, estaba compuesto por tres fuerzas que hasta ese momento nunca habían actuado conjuntamente: el movimiento obrero y especialmente la AFL-CIO, los ambientalistas y los anarquistas. Además, que los miembros de estos grupos que estaban presentes eran en su inmensa mayoría estadounidenses, lo que desmentía el argumento de que sólo en el Sur Global era posible movilizar una verdadera oposición al neoliberalismo.

Y el segundo aspecto subrayable es que estas protestas tuvieron éxito, ya que lograron que algunas de las delegaciones dentro de la OMC simpatizaran con sus demandas, y adoptaran posiciones en contra de aceptar ese nuevo Tratado. De modo que ese encuentro de la OMC concluyó sin ningún Tratado y fue un completo fracaso, además de que todo nuevo esfuerzo para adoptar dicho Tratado fue bloqueado desde ese momento en adelante, y eso hasta el punto de que la OMC ha terminado convirtiéndose hoy en una estructura irrelevante.

Más aún, ya que las protestas de Seattle tuvieron tal difusión y provocaron un proceso tan amplio de imitación de sus técnicas de protesta en todo tipo de los posteriores encuentros internacionales de las élites del mundo, que los convocantes de esas reuniones comenzaron a programarlos en lugares tan remotos y tan alejados de todo, que les permitieran tener mejores

posibilidades de bloquear la presencia y las acciones de dichos movimientos de protesta.

Lo que nos lleva al tercer desarrollo fundamental en este segundo impulso hacia adelante de los movimientos antisistémicos, después de Chiapas y después de Seattle, que es el que se desarrolló en Porto Alegre, en el momento del nacimiento del Foro Social Mundial en 2001. Pues el llamado inicial para el encuentro de 2001, fue un esfuerzo conjunto de una red de siete organizaciones brasileñas, algunas de inspiración en la izquierda católica, pero también de los principales sindicatos, junto con el Movimiento ATTAC de Francia. Ellos eligieron el nombre de Foro Social Mundial en oposición al de Foro Económico Mundial, que era el de los encuentros que se realizaban en Davos desde hace treinta años, y que era uno de los lugares principales de la discusión y de la planeación de las políticas del conjunto de las élites mundiales. Además, decidieron realizar el encuentro en el mismo momento de los encuentros de Davos, para enfatizar el contraste, y eligieron Porto Alegre como el sitio de su primera reunión en 2001, para subrayar la importancia política del Sur Global.

Los organizadores tomaron entonces la decisión crucial de que ese Foro tendría que estar abierto a todos aquellos que estaban en contra del Imperialismo y del Neoliberalismo. Pero tomaron también otras decisiones mucho más discutibles, de excluir tanto a los partidos políticos como a los movimientos insurreccionales. Finalmente, decidieron no tener oficinas ni elecciones, ni resoluciones generales, lo que pretendía ser una posición más “horizontalista” en su esfuerzo para organizar a las fuerzas antisistémicas de todo el planeta, posición opuesta a las posturas “verticalistas” excluyentes que eran típicas de los movimientos de la vieja izquierda. Y para coronar todo esto, escogieron la consigna del ahora muy famoso slogan del Foro que es la

de “Otro mundo es posible”.

Porto Alegre fue un inesperado gran éxito. Porque los convocantes habían pensado que llegarían cinco mil personas y lograron convocar a diez mil. Es claro que los primeros participantes eran, en su inmensa mayoría, de Brasil y de los países cercanos a Brasil, o de Francia e Italia. Pero lograron de inmediato dos cosas: primero, decidieron continuar con nuevos encuentros similares al de Porto Alegre, aunque tratando de ampliar los espacios geográficos de la participación. Y segundo, crearon un Consejo Internacional, mediante un proceso más o menos de cooptación, para supervisar la organización de los futuros Foros o encuentros. Así que en los años siguientes el Foro Social Mundial se reunió en diferentes partes del Sur Global, con un enorme incremento en el número de sus participantes. Por lo que, en este sentido, él ha sido un éxito continuo.

No obstante, en la primera década del siglo XX los dilemas del Foro Social Mundial comenzaron a pasar al primer plano de la escena. Esto puede comprenderse mejor si lo reubicamos en el contexto de la evolución del propio sistema–mundo, la que tuvo dos elementos principales. El primero fue la crisis de la burbuja del mercado inmobiliario de Estados Unidos, que estalló en 2007-2008, y que llevó a muchos comentaristas, en todo lo largo y ancho del mundo, a reconocer la existencia de algún tipo de “crisis” en el sistema–mundo. La segunda fue la emergencia económica y geopolítica de las así llamadas economías “emergentes”, en particular aunque no solamente, del así llamado grupo de los BRICS, es decir de Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica.

Juntos, estos dos elementos llevaron a un debate público acerca del enorme abismo mundial en la distribución de la riqueza, y acerca del futuro del dominio geopolítico del Norte Global, acompañado de una gran incertidumbre entre los comentaristas,

acerca de cómo analizar estos acontecimientos. ¿Deberíamos pensarlos como un cambio fundamental, o simplemente como un golpe pasajero en la economía-mundo, en la escena geopolítica, y en la escena económica mundial? Y vale la pena señalar que incluso los movimientos antisistémicos y sus partidarios han sido también ambivalentes respecto de cómo explicar este debate sobre la desigualdad, y sobre el surgimiento de estas naciones “emergentes”, lo que ha llevado también a un agudo debate interno del Foro Social Mundial respecto de sus éxitos y sus fracasos.

De modo que los movimientos antisistémicos enfrentan ahora dilemas muy serios. El primero es si deben o no deben reconocer la existencia de una crisis estructural o terminal del capitalismo histórico. El segundo es acerca de cuáles deberían ser las prioridades en el corto plazo y en el mediano plazo respecto de las actividades a desarrollar. Además, lo más evidente de estos movimientos antisistémicos en esta segunda década del siglo XXI, es el grado en el cual los debates que los embrollaron en el último tercio del siglo XIX, y que parecían haber sido conjurados en la revolución-mundo de 1968, han regresado ahora para atormentarlos de una manera prácticamente idéntica.

Pues aún hoy persisten esos tres debates que habíamos señalado anteriormente. El primero se refiere al papel que los Estados pueden jugar en el proceso de intento de construcción de un tipo diferente de sistema histórico. El segundo es entre los

movimientos sociales y los movimientos nacionalistas, acerca de cuál es el actor histórico prioritario en la lucha por un orden histórico más justo. Y el tercero es entre los verticalistas, que insisten en que los múltiples grupos subalternos tienen que subordinar sus demandas a las prioridades del que haya sido definido como el actor histórico principal, y los horizontalistas, que insisten en que las demandas de todos los grupos oprimidos y subalternos son igualmente importantes y urgentes, y por lo tanto no deben ser diferidas.

¡Bueno, aquí estamos otra vez ahora! Dentro del Foro Social Mundial, y en el más amplio movimiento por la justicia global, hay aquellos que plantean eludir bajo todas las formas la búsqueda del poder del Estado, y

aquellos que insisten en que es necesario conquistar ese poder estatal como un prerrequisito esencial. Hay también los que insisten en la prioridad de la lucha de clases, es decir del 1% en contra del 99% y los otros que insisten en la prioridad de la lucha nacionalista, es decir del Norte Global frente al Sur Global. Y hay quienes son verticalistas, insistiendo en una única acción política conjunta, ya sea dentro del Foro Social Mundial o dentro del más amplio movimiento por la justicia global, y quienes son horizontalistas, insistiendo en no marginalizar a esos grupos realmente olvidados que son los estratos globales más bajos dentro del sistema.

Estos debates han sido mucho más visibles en América Latina, porque ella ha sido el lugar de los principales desarrollos y avances globales en todos estos frentes, de una

De modo que los movimientos antisistémicos enfrentan ahora dilemas muy serios. El primero es si deben o no deben reconocer la existencia de una crisis estructural o terminal del capitalismo histórico. El segundo es acerca de cuáles deberían ser las prioridades en el corto plazo y en el mediano plazo respecto de las actividades a desarrollar.

manera mucho más evidente. Y eso por varias razones, incluyendo la declinación del poder geopolítico mundial de Estados Unidos, lo que ha llevado a que lleguen al poder, en el Siglo XXI, un considerable número de gobiernos que dicen estar ubicados en la izquierda, o por lo menos, en la izquierda del centro. Y ha existido también un movimiento desarrollado por diferentes vías, tanto por Venezuela como por Brasil, para crear estructuras sudamericanas y latinoamericanas como la UNASUR o la CELAC, que excluyen a Estados Unidos y a Canadá. Y ha habido también algunos pasos hacia la creación de estructuras y zonas económicas regionales como el MERCOSUR o el BANCOSUR.

Al mismo tiempo, estos gobiernos de izquierda o de centro izquierda, y naturalmente los pocos que quedan de la derecha política, han comenzado a implementar políticas desarrollistas, lo que implica también políticas extractivistas que violan y agreden las zonas tradicionales de los pueblos indígenas. De modo que estos pueblos indígenas han acusado a esos gobiernos de izquierda, de ser tan malos en este sentido como sus predecesores de derecha. Los gobiernos de izquierda, a su vez, han acusado a esos movimientos indígenas de actuar objetiva y deliberadamente de acuerdo con los grupos internos de derecha, y con los Estados Unidos en la escala geopolítica.

El resultado general de todo esto es una izquierda global dividida en la lucha política en torno del nuevo orden sistémico que está tratando de construir, para inclinar la bifurcación actual en la dirección de alcanzar un sistema-mundo o sistemas-mundo relativamente más democráticos y más igualitarios. Naturalmente, la derecha global también está comprometida en un debate interno respecto de sus tácticas, pero esto es de muy poco alivio para esa izquierda global.

Una manera de analizar las opciones de esta izquierda global, es tratar de reubicarlas dentro de un marco temporal que distinga claramente entre las prioridades de corto plazo y las prioridades de mediano plazo. Porque todos nosotros vivimos en el corto plazo. Así que necesitamos alimentarnos, cubrirnos bajo un techo, tener sustento, resolver nuestros problemas de salud y más en general, simplemente sobrevivir. Por eso, ningún movimiento puede esperar lograr un apoyo amplio si no reconoce estas necesidades urgentes de todas las personas en todo el mundo. De aquí se deriva, desde mi punto de vista, que todos los movimientos deberían de hacer todo aquello que les sea posible para tratar de aligerar un poco estas desgracias inmediatas. Yo llamo a esta acción la de intentar “reducir el dolor”. Esto requiere toda suerte de compromisos de corto plazo, pero es algo esencial. Al mismo tiempo, todos nosotros deberíamos de estar muy claros de que reducir el dolor de ninguna manera transforma el sistema. Esta es la clásica ilusión socialdemócrata. Lo que hacen estas medidas es única y exclusivamente reducir el dolor.

En cambio, en el mediano plazo, es decir en un periodo de los próximos entre veinte y cuarenta años, el debate es fundamental y total, y aquí no puede haber ningún tipo de compromiso, porque solamente uno de los bandos es el que podrá triunfar. Llamo a esto la batalla entre el espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre. Y el espíritu de Davos está realmente luchando por un nuevo sistema no capitalista, pero que conserve sin embargo los peores rasgos de nuestro sistema actual, que son la jerarquía, la explotación y la polarización. De modo que ellos podrían lograr construir en el futuro un sistema-mundo que sea peor que el que hoy padecemos.

El espíritu de Porto Alegre, en cambio, lucha por un sistema que sea relativamente

más democrático y más igualitario. Y digo “relativamente” porque un mundo en el que todos estemos totalmente parejos no puede existir nunca, pero nosotros sí podemos en cambio construir un sistema que sea mucho mejor del que hoy padecemos. Es en este sentido que hablo de un progreso *posible*.

No sabemos quién ganará en esta crucial lucha. Lo que sí podemos saber es que en un mundo caótico, cada pequeñísima acción, en cada pequeñísimo momento, y en torno de cada pequeñísima alternativa, afecta el resultado general. Y es por eso que quisiera concluir esta discusión sobre las distintas alternativas con la metáfora de la mariposa. Aprendimos en la segunda mitad del siglo

XX, que cada aleteo de un vuelo de una mariposa cambia el clima mundial. Así que en esta transición hacia un nuevo orden mundial, todos nosotros somos pequeñas mariposas, y por lo tanto, las posibilidades de inclinar la bifurcación en la dirección que nosotros deseamos, depende de nuestras acciones y de nosotros mismos. Las apuestas están con 50 por ciento de posibilidades para un lado y 50 para el otro. Se sigue de aquí que nuestros esfuerzos como activistas no son solamente muy útiles, sino que ellos son el elemento esencial de nuestra lucha cotidiana en pos de un mundo mejor.



**"Lo que se llama
opinión pública está
estrechamente
vinculado con la
hegemonía política,
o sea que es el punto
de contacto entre la
sociedad civil y la
sociedad política,
entre el consenso y
la fuerza. El Estado,
cuando quiere
iniciar una acción
poco popular, crea
preventivamente la
opinión pública
adecuada, esto es,
organiza y
centraliza ciertos
elementos de la
sociedad civil."**

Antonio Gramsci



Fabiola Jesavel Flores Nava

LA MIRADA SOBRE EL TRABAJADOR CALLEJERO EN EL MÉXICO DEL SIGLO XIX. ENTRE EL 'IDEAL' DE LA NACIÓN MODERNA Y 'CIVILIZADA' Y LA CONTRASTANTE REALIDAD.¹



EL HILO DE ARIADNA

Introducción

Desde hace unos pocos años, tanto los estudios historiográficos como los análisis sociológicos desarrollados en México, han comenzado a poner más énfasis en el uso de las *imágenes*, como fuentes pertinentes para reconocer y reconstruir de una manera más fina y más rica nuestro propio pasado y presente como nación². Por eso, y prolongando esta línea de preocupaciones, lo que nos interesa en este ensayo es profundizar en ese uso de la imagen como documento histórico, para desde él intentar acceder al conocimiento del pasado a través del manejo de elementos visuales, utilizando a estos últimos como instrumentos fundamentales para rescatar tanto la *memoria visual* de los mexicanos de los tiempos anteriores, como

igualmente los entornos sociales y culturales en que se afirmó dicha memoria visual.

Así, las imágenes y no los textos escritos se presentarán, en este trabajo, como los instrumentos centrales de la investigación y del descubrimiento, análisis e interpretación de la vida histórica. Pues nos interesa preguntarnos hasta qué punto la imagen puede contrastar, matizar y hasta modificar lo dicho por la palabra escrita, o hasta qué punto ella puede enriquecer y complementar la explicación de una realidad dada por la fuente literaria. Pues hoy es ya bien sabido que los productos generados por los artistas visuales, son un instrumento esencial de la representación del “Otro”, pero como toda representación, *no son ni unívocas ni univalentes*, sino que se prestan a distintas lecturas o interpretaciones, y en consecuencia

¹ Este artículo es un resultado derivado de mi trabajo de Tesis de Doctorado titulada *Historias del trabajo desde la fotografía mexicana (1859-1918). La fotografía como documento histórico*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2013, consultable en el sitio en internet: <http://148.206.53.84/tesiuami/207181087.pdf>. Agradezco aquí el apoyo que para la elaboración de este ensayo tuve de parte del Dr. Carlos Illades Aguiar.

² Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, adscrita al Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

nos hacen posible reconocer y hasta denunciar situaciones diversas de la vida general de las sociedades, que van más allá de la sola representación dominante de una época histórica determinada. Por ello mismo y al igual que el documento escrito, se puede decir con certeza que la imagen permite ser interpretada, contextualizada y traducida por el historiador.

Al vincular las imágenes con sus respectivos contextos, queremos intentar hacer uso de una *historia crítica de la mirada*, que postula que la mirada está determinada también por las condiciones en que ella se sitúa en las diferentes épocas históricas, siendo así atravesada por las mismas tensiones y divergencias que el conflicto social y la lucha de clases establecen en todo el conjunto del tejido social, y por ende, también en este campo de la construcción visual de la realidad. Porque si esa historia de la mirada se inserta en los horizontes de complejidad creados para la comprensión de una época cualquiera, ella debe asumir entonces el hecho de que dentro de cada tiempo histórico se configuran siempre enfoques diversos, que estarán vinculados a la estructura jerarquizada y clasista de la sociedad, y desde la cual se compartirán y/o se pondrán en contradicción, perspectivas y cosmovisiones de lo real tan diferentes como los propios intereses y posturas de las distintas clases sociales.

En este ensayo haremos uso exclusivamente de imágenes litográficas y fotográficas, partiendo de la idea de que ambas no representan, en ningún sentido, una mirada inocente de los “hechos” históricos, sino que, por el contrario, son en todo momento el producto de una sociedad

y de una cultura, y por lo mismo reciben inevitablemente de ellas, los diferentes valores plasmados en las representaciones visuales que nos ofrecen. Pues suscribimos la idea que plantea Régis Debray cuando afirma que:

“Se habrá comprendido que no hay, de un lado, la imagen, como material único, inerte y estable, y de otro, la mirada, como un rayo de sol móvil que viniera a animar la página de un gran libro abierto. Mirar no es recibir, sino ordenar lo visible, organizar la experiencia. La imagen recibe su sentido de la mirada, como lo escrito de la lectura, y ese sentido no es especulativo sino práctico (...) Las culturas de la mirada, a su vez, no son independientes de las revoluciones técnicas que vienen a modificar en cada época el formato, los materiales, la cantidad de imágenes de que una sociedad se debe hacer cargo (...) Un retablo en una iglesia gótica exigiría una mirada diferente de la de un cartel de cine (...) Más que visiones, ahí hay organizaciones del mundo”³.

Entonces y desde este marco general, partimos de que las imágenes fotográficas y litográficas que analizaremos, son testimonio tanto de los sujetos en ellas representados, como del imaginario social de los hombres que tuvieron el poder de construir esas imágenes⁴. Se trata de construcciones visuales sobre algunos tipos de trabajadores callejeros que se hicieron en la segunda mitad del Siglo XIX como 'imágenes costumbristas' de lo 'nacional' o lo 'mexicano'. Pero ya de entrada, llama la atención el hecho de que la imagen de

³ Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Ed. Paidós Comunicación, México, 1994, pp. 38-39.

⁴ No olvidamos que las imágenes que estudiaremos son también, en ocasiones, productos de un interés *artístico*, lo que en cierta medida les permite escapar un poco a la mirada limitada de su propia época, y hace posible que hoy sean apreciadas como meros objetos de arte. Pero nuestro análisis las recupera, más allá de esta dimensión artística suya, en calidad de *documentos históricos*, que son fuentes valiosas para reconstruir una visión más rica y más crítica de nuestro propio pasado.

'trabajador' sea la del trabajador *callejero* y no la del trabajador fabril o campesino. Además, como veremos, su figura es la de un trabajador totalmente domesticado y civilizado, lo que se corresponde completamente con la categoría liberal y universalista del buen "ciudadano", desde una imagen bien adecuada a las necesidades de los proyectos de construcción de la nación mexicana, que entonces impulsaban las clases dominantes de nuestro país.

Para poder detectar y explicar el sentido ideológico y los sesgos integracionistas y modernizadores de esas representaciones del trabajador callejero, a través de la litografía y la fotografía del siglo XIX, avanzaremos en tres distintas direcciones. Primero, tomando en cuenta las herencias visuales que otros medios de creación de imágenes, y en particular la litografía, ofrecieron a la fotografía, porque esos medios habían construido ya desde sí mismos toda una serie de valores estéticos estrechamente vinculados a los discursos que las clases dominantes forjaron sobre lo que era "el pueblo" mexicano. De modo que al asumir ese discurso heredado, las imágenes fotográficas reprodujeron dentro de sus representaciones, ciertos elementos tradicionales que las condicionaron desde un comienzo.

En segundo lugar, queremos avanzar en el estudio del *estrato ideológico* que se hallaba "detrás" de estas representaciones visuales, lo

que nos permitirá reconocer que la representación del 'Otro' aquí involucrada, era parte de una construcción ideológica que sólo veía en las profundas diferencias sociales y culturales de las distintas clases sociales mexicanas, un "hecho curioso" de nuestra realidad, ignorando toda la estela conflictiva, dura y difícil que implicaban estas profundas desigualdades sociales. Por el contrario, la *visión falsamente pacificadora y armónica* de las agudas diferencias existentes entre las distintas clases sociales mexicanas, presente en esas litografías y fotografías, se establecía desde una estética que sólo veía en las distintas expresiones de raza, indumentaria, condiciones materiales, gestos, colores de la piel, posturas y actitudes, una serie de variaciones simpáticas y típicas de la rica diversidad de nuestra nación.

Finalmente, en tercer lugar, y para comprender mejor el papel histórico que jugaron las imágenes *fotográficas* del trabajador callejero aquí analizadas, a finales del siglo XIX, también aludiremos a las consecuencias sociales que la invención de este aporte técnico que es la fotografía⁵, tuvo en el proceso más general de la afirmación e imposición de una cierta imagen específica de esos trabajadores mexicanos. Pues en cuanto desarrollo técnico que supuestamente permitía retratar la "realidad" de manera más

Pues en cuanto desarrollo técnico que supuestamente permitía retratar la "realidad" de manera más "fidel", la fotografía sirvió como sustento a la idea de una "representación exacta" del pueblo, ocultando que la imagen puede ser 'preparada', 'trucada', cambiada y hasta completamente creada por el fotógrafo, usando entonces este medio aparentemente 'objetivo' y 'neutral' de reproducción de la imagen, para validar esa idea del trabajador mexicano...

⁵ Sobre este punto, remitimos a los brillantes ensayos de Walter Benjamin, contenidos en su libro *Sobre la Fotografía*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005.

“fiel”, la fotografía sirvió como sustento a la idea de una “representación exacta” del pueblo, ocultando que la imagen puede ser 'preparada', 'trucada', cambiada y hasta completamente creada por el fotógrafo, usando entonces este medio aparentemente 'objetivo' y 'neutral' de reproducción de la imagen, para validar esa idea del trabajador mexicano como un conjunto de hombres y mujeres inofensivos y de bien, un poco extraños, pero sólo en sentido 'folklórico', y parte integrada y feliz de la unitaria y pujante nación mexicana en vías de modernización.

La litografía como medio de creación de la imagen del trabajador callejero

Los primeros intentos por construir y poner en marcha un imaginario colectivo nacional que fuese específicamente *mexicano*, principalmente a través del rescate de 'lo popular' y de 'lo prehispánico', mediante la elaboración de cuadros de costumbres y de descripciones de la naturaleza propia del país,

encuentran su raíz en el interés por reafirmar una *nueva tradición cultural*, no sólo con el propósito de hacer frente al derrumbe de la institucionalidad colonial, y con ello de la antigua tradición cultural novohispana, sino también con el fin de promover, al mismo tiempo, la *imagen* de un *México civilizado*, moderno, independiente, e integrado al camino del progreso⁶.

Durante la primera mitad del siglo XIX se construye un vínculo muy estrecho entre periodismo y artículo costumbrista⁷, así como entre éste último y la creación imaginaria y real de la nación deseada, en donde juega un papel no desdeñable el de la construcción de las imágenes que acompañen y refuercen dicha creación. Lo que permite que, poco a poco, tanto el dibujante como el cronista se establecieran como parte de las voces autorizadas a informar y alimentar el imaginario de un público al que se pretendía modelar y dirigir dentro de un campo determinado de ideas y hacia una dirección específica⁸.

⁶ Sobre este punto, afirma Carlos Illades, en su libro *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, Ed. CONACULTA, México, 2005, p. 84, lo siguiente: “Raymond Williams plantea que en la formación de la identidad nacional, habitualmente se recurre a la historia para extraer de ella episodios, ejemplos y fechas emblemáticas que conciten entre los individuos un sentido de pertenencia a la sociedad y, por extensión, al Estado-nación erigido en su forma política, operándose un procedimiento selectivo de la historia subyacente de esa identidad que se quiere imprimir, y se repiten esas versiones en todos los niveles, desde las imágenes y anécdotas más simples hasta libros de texto aparentemente serios. El resultado es una visión más o menos uniforme de los procesos históricos y sociales, donde las contradicciones parecen atenuarse”. Véase también Rosalba Cruz Soto, “Las publicaciones periódicas y la formación de una identidad nacional”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, vol. 20, México, 2000, p. 7. Espacio del litoral guatemalteco que abarca a los Departamentos de San Marcos, Retalhuleu, Quetzaltenango y Escuintla.

⁷ “En *El Liceo mexicano*, del cual dos volúmenes fueron publicados en 1844, se incluyen trece ensayos *costumbristas*, todos los cuales a excepción de sólo uno, el de “Los aficionados” escrito por Antonio M. Segovia, han sido redactados por escritores mexicanos”, Jefferson Rea Spell, “The Costumbrista Movement in México”, en *Modern Language Association*, vol. 50, núm. 1, 1935, p. 295.

⁸ Paul Ricoeur nos dice que un fenómeno ideológico está ligado a las necesidades que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de ponerse en juego y en escena, de convertir un acto fundador, (y en el caso que ahora estudiamos nosotros, ese acto fundador sería la creación de un sentimiento nacional, impulsado por el hecho de que México iniciaba su vida independiente), en un credo, que se perpetua más allá del periodo de efervescencia. Cfr. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica II*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 282. Por su parte, Roberto Mendoza Farías afirma: “Es decir que ante la Independencia de la corona española, los países latinoamericanos se verán en la necesidad de crear una identidad nacional, a través, presumiblemente, de un imaginario común a todos sus habitantes; identidad que tendrá que definir en primera instancia, y reafirmar en segundo término, las características de lo que significa ser de uno u otro país”, en *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*. vol. 3, núm. 1, México, 2005, p. 43.

En la obra *Los mexicanos pintados por sí mismos*⁹, el trabajador informal o callejero aparece representado dentro de una heterogeneidad de personajes que pretendían ser representativos de 'lo mexicano'. Los 'tipos mexicanos' que crearon los litógrafos de esta obra, constituían grupos ocupacionales que estaban definidos por sus oficios, por su raza, por su sexo, por su vestimenta, por sus herramientas y por sus lugares de trabajo. Se trataba entonces de construir una suerte de galería completa del conjunto de los distintos grupos y sectores sociales que conformaban a México, aunque sin entrar al

nivel más concreto de las individualidades, sino más bien manteniéndose en el plano de la construcción de figuras *típicas o representativas* de cada uno de esos sectores. Por eso, lo que la mirada del litógrafo costumbrista conjuntaba eran "...todos los rasgos que se dan en una multitud de individuos, y que se convierten en los representantes de determinados sectores sociales. A partir de este tratamiento, el tipo es mucho más pintoresco y atractivo para representar a un grupo en específico"¹⁰.

Veamos entonces algunas imágenes litográficas de los trabajadores callejeros mexicanos del siglo XIX:



Imagen 1. El aguador¹¹



Imagen 2. El Tocinero¹²

⁹ Este libro forma parte de la adecuación de la imagen litográfica a la literatura costumbrista, la que se define como "una composición breve, en prosa o en verso, y que tiene por finalidad «la pintura filosófica, festiva o satírica de las costumbres populares» o en sentido más amplio «la pintura moral de la sociedad». Sus temas concretos son la descripción de tipos, costumbres, escenas, incidentes, lugares o instituciones de la vida social contemporánea, con escasa o ninguna trama argumental", Margarita Ucelay da Cal, *Los españoles pintados por sí mismos, (1843-1844). Estudio de un género costumbrista*, Ed. Colegio de México, México, 1951, p. 16. También se afirma que "La litografía nace y se desarrolla asociada con el periodismo y lo transforma con sus ilustraciones [...]. El primer periódico ilustrado con litografía es el Iris de 1826 realizado por Linati, le sigue en 1845 el *Gallo Pitagórico*, ilustrado por Joaquín Heredia, Plácido Blanco y Hesiquio Iriarte, e impreso en el taller de Ignacio Cumplido", en *Nación de imágenes. La litografía mexicana del siglo XIX*, Ed. Museo Nacional de Arte, México, 1994, p. 19.

¹⁰ Ma. Esther Pérez Salas, *Costumbrismo y litografía en México: un nuevo modo de ver*, Ed. Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, México, 2005, p.18.

¹¹ Hesiquio Iriarte, 'El aguador', en *Los mexicanos pintados por sí mismos*, Ed. Casa de M. Murguía, México, 1854-1855.

¹² *Los mexicanos pintados por sí mismos*, antes citado.

La intención de estas imágenes fue la de recrear a los personajes que a partir de tener un oficio y un determinado tipo de costumbres y hábitos, lograran encarnar y definir una parte del ideal de lo que debía ser la nación mexicana. Y se trata de personajes importantes, pues el aguador es quien surte a los habitantes de la ciudad del líquido más vital e imprescindible, que es el agua, líquido básico para la alimentación, la higiene personal, la limpieza del hábitat en general, etc. Y también el tocinero, quien provee la grasa que se usa en casi todos los guisos de aquella época. Y en ambos casos, es evidente que la representación visual construida por los litografistas, intenta presentar tipos de habitantes de una nación que eran sujetos cuyas características permitieran afirmar una imagen amable y curiosa de los que eran estos hijos de la nueva República mexicana independiente.

Y cabe remarcar el hecho de que en estas imágenes ya no se 'españolizan' los modos de vida (aunque a veces sí los rostros o los trazos del cuerpo), sino que, por el contrario, se intentan recrear los hábitos y costumbres del hombre sencillo y campirano de nuestro país, del pueblo mexicano que lleva una vida justa, ordenada y propia¹³. Y aunque es obvio que estas imágenes idílicas y armónicas de estos trabajadores callejeros, tengan muy poco que ver con la dura y cruda realidad de las condiciones de trabajo y de vida de estos personajes aquí retratados, también es clara la *intención ideológica y apologética* de estas litografías, compuestas con suma minuciosidad para edulcorar y domesticar visualmente a estas formas de la marginalidad social que, en cambio, aquí es retratada de forma pomposa y entusiasta.

En otra obra, y complementando a las imágenes anteriores, se van a plasmar a esos trabajadores callejeros ya como parte del paisaje general de los espacios urbanos, desarrollando sus oficios, en el escenario de la vida urbana cotidiana, con su modernidad, su arquitectura civil, con las costumbres generales de su sociedad e integradas dentro de sus actividades comerciales. Con lo cual, se complejizan más estas imágenes de los arquetipos y perfiles nacionales y se refuerza el falso ideal de la nación unificada y armónica, al incluir dentro de la imagen, tanto el paisaje natural en el cual se desarrollan los oficios 'curiosos' y 'típicos' del país, como una supuesta convivencia pacífica y gozosamente compartida por varios o todos los grupos y estratos sociales que habitan en la ciudad. Así, estas imágenes funcionan como los arquetipos de lo que, figurativamente hablando, debía ser el arte del comportarse como 'buen ciudadano', al ser modelos de perfección, logro y belleza, dirigidos a un público interesado en conocer las costumbres del pueblo mexicano (véanse las imágenes 3 y 4).

Como puede verse, en estas representaciones visuales la idea de nación no estaba dada por la definición de un conjunto homogéneo de sujetos, sino por un catálogo de arquetipos, un mosaico que representa a los grupos sociales que son el supuesto sustento simbólico de una nación que se creía 'independiente' y que aspiraba a ser 'civilizada'¹⁴. El ideal de nación aquí en juego, pretendía crear un tejido mental donde pudieran resaltarse las virtudes del pueblo mexicano.

Resulta interesante señalar que, al mismo

¹³ Amada Carolina Pérez Benavides, "Actores, escenarios y relaciones sociales en tres publicaciones periódicas mexicanas de mediados del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 4, abril-junio de 2007, p.1163-1164.

¹⁴ Para relativizar críticamente el verdadero grado de 'independencia' que logran las naciones latinoamericanas después de las revoluciones de 1810 en adelante, cfr. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, tomo III, Ed. Siglo XXI, México, 2011. También, para una crítica radical del proyecto de la 'civilización' capitalista, cfr. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Coedición Ed. UNAM - Ed. El Equilibrista, México, 1995, y en particular su ensayo "Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)".



Imagen 3. La fuente de Salto del Agua¹⁵

tiempo que estas imágenes insertaban a los trabajadores callejeros dentro de paisajes urbanos muy bellos y armónicos, dando de ellos una visión maquillada que ocultaba su verdadera vida cotidiana, extenuante, dura y complicada, y que eliminaba de un solo trazo las profundas desigualdades sociales y el recurrente conflicto social que caracterizó al México decimonónico, de otra parte se iniciaban los procesos abiertamente coercitivos para encuadrar, controlar y someter a la clase trabajadora mexicana en su conjunto, a las necesidades económicas y sociales y a los designios políticos e ideológicos de las clases dominantes y explotadoras de nuestro país.

Entonces, y muy paradójicamente, si de un lado surgían interpretaciones del trabajador que lo catalogaban como representante de un estamento nuevo, como portador de elementos sociales inéditos, y



Imagen 4. Vida Cotidiana¹⁶

como base importante de la economía, del otro lado se iniciaron contra él y en el ánimo de mejor dominarlo y someterlo, los procesos masivos en los que los artesanos, los trabajadores del comercio en pequeño, los trabajadores de servicio y de los oficios marginales de la ciudad, fueron obligados a su ciudadanización, escolarización, politización sesgada y moralización laboral.

Por eso, a principios de 1844 arrancó la publicación del *Semanario Artístico para la educación y fomento de los Artesanos de la República*, y poco tiempo después, a mediados del mismo año, se empezó a editar *El Aprendiz*, ambos con la pretensión de promover y establecer la labor pulcra, actualizada y moralizada de los trabajadores como puntal de la República, a través de la disciplina del ocio y del ensalzamiento de la entrega y la rigurosidad en las labores diarias¹⁷.

¹⁵ Casimiro Castro, 'La fuente de Salto del Agua', en *México y sus alrededores. Colección de vistas, trajes y monumentos*, Ed. Decaen Editor, México, 1855 – 1856.

¹⁶ Casimiro Castro y Juan Campillo, 'Vida Cotidiana', en *México y sus alrededores...* ya citado.

¹⁷ Sobre este punto, cfr. Sonia Pérez Toledo, "Entre el discurso y la coacción. Las elites y las clases populares a mediados del siglo XIX", en el libro *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, Coedición Ed. UAM-Iztapalapa y Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2003, Vanesa Teitelbaum, "La corrección de la vagancia. Trabajo, honor y solidaridades en la Ciudad de México, 1845-1853", en *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX*, Coedición Ed. UAM-Iztapalapa y Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2001 y Esther Aillón Soria, "Moralizar por la fuerza. El decreto de reformulación del Tribunal de Vagos de la Ciudad de México, 1845", en este mismo libro de *Trabajo, ocio...* recién citado.

Herencias, innovaciones y disrupciones en la fotografía de trabajadores callejeros.

En una segunda etapa del siglo XIX, la litografía mexicana le heredó a la fotografía nacional toda una serie de valores estéticos y simbólicos contenidos en sus representaciones de tipos populares y de trabajadores callejeros e informales, los que se integraron entonces a la sintaxis propia del medio fotográfico¹⁸. Lo que puede constatarse, por ejemplo, al observar las imágenes del "Vendedor de canastas" y del "Aguador", la primera realizada en 1858 y la segunda en 1860, por el fotógrafo Claude Desirée Charnay¹⁹. Se trata de las primeras fotografías de grupos populares que se tomaron en México (véanse imágenes 5 y 6).

Estas representaciones arquetípicas son parte de una serie más amplia, en la que el fotógrafo pretende retratar los oficios más cotidianos de las clases populares mexicanas, tales como el aguador, las tortilleras, los carboneros o los vendedores indígenas.

...al mismo tiempo que estas imágenes insertaban a los trabajadores callejeros dentro de paisajes urbanos muy bellos y armónicos, dando de ellos una visión maquillada que ocultaba su verdadera vida cotidiana, extenuante, dura y complicada...

Todas ellas incluyen, como parte de la imagen típica o 'modélica' que intentan proponer, varios objetos que se consideran significativos y representativos del oficio que en cada caso se retrata. Incluso, y para dar una imagen más precisa, el artista se centra sólo en el personaje y en sus herramientas u objetos de trabajo, prescindiendo de todo fondo o escenografía que pudiera distraer la atención del observador.

Además, el hecho de que estas fotografías han sido tomadas por un extranjero y no un fotógrafo mexicano, pues los fotógrafos extranjeros fueron pioneros en el uso del medio fotográfico respecto del retrato de los grupos populares mexicanos, parecería darle aún más 'objetividad' a estas primeras imágenes de trabajadores callejeros. Y puesto que a la fotografía, siempre la ha acompañado esa falsa ilusión de que ella sólo capta 'la realidad' tal cual es, de manera totalmente objetiva y neutral, entonces uno podría llegar a creer que estas imágenes son una buena, fiel y adecuada reproducción de esos

¹⁸ Cfr. Rosa Casanova, "Las Fotografías se vuelven historia: algunos usos entre 1865 y 1910", en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado (1864-1910)*, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.

¹⁹ "Claude-Joseph-Désirée Charnay (1828-1915) viajó por primera vez a México en 1857, encargado por el Gobierno de Francia para fotografiar las ruinas mayas. En 1858 o 1859, documentó fotográficamente a la Ciudad de México y realizó el *Album Fotográfico Mexicano*, en colaboración con Julio Michaud, que fue publicado comercialmente en 1860. Durante un periodo de dos años, Charnay viajó para fotografiar los sitios prehispánicos de Mitla, y de la península de Yucatán, especialmente Palenque [sic], y también Chichén Itzá, Uxmal e Izamal, antes de regresar a Francia a finales de 1860. Más adelante viajó a Madagascar, Java, Australia, Chile y Argentina, para regresar a México en 1880. Entre 1880 y 1886 Charnay viajó de ida y vuelta varias veces entre México y París, dando Conferencias en la Sociedad Geográfica Real. Antes de partir definitivamente para Francia en mayo de 1886, fotografió varios sitios en las islas de Jaina y de Piedra. Luego de su regreso definitivo a París, publicó dos obras notables, *Ciudades y ruinas americanas en 1862-1863*, y *Las antiguas ciudades del Nuevo Mundo en 1885*". Charles Merewether, *Mexico: From Empire to Revolution Photographers*, en el sitio del Getty Research Institute, Los Angeles, 2000, en el sitio en internet: http://primo.getty.edu/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=GRI&afterPDS=true&institution=01GRI&docId=GETTY_ALMA51147157020001551.



Imagen 5. Vendedor de canastas²⁰



Imagen 6. Aguador²¹

trabajadores de la calle aquí recuperados.

Pero para poner en cuestión esta idílica pero falsa percepción, proponemos comparar con cuidado la imagen 6, de la fotografía del aguador, con la imagen 1, de la

litografía del aguador. Y entonces, veremos que ambas imágenes coinciden de manera demasiado perfecta, como para que se trate de una simple casualidad. Veámoslas de nuevo:



Imagen 1. El aguador



Imagen 6. Aguador

²⁰ Claude Desirée, 'Vendedor de canastas', México 1858, SINAFO-FOTOTECA-INAH Inventario 426343.

²¹ Claude Desirée (1860), 'Aguador', Tarjeta de visita. SINAFO-INAH. Inventario 426344.

Como podemos darnos cuenta, la simetría entre ambas imágenes es casi total, mirando ambos personajes hacia el lado derecho de la imagen, y teniendo los dos un traste grande con agua de muy similar medida, a la misma altura de sus respectivas espaldas, traste que además engancha su correa en el mismo punto, y tiene una pequeña asa también en el mismo lugar, lo mismo que una tapa muy semejante, deteniendo los dos personajes con su mano izquierda la correa de ese traste, y teniendo en su mano derecha una jarra de idéntica forma y de iguales proporciones y contornos, con la única pequeña diferencia de que en la litografía el aguador sostiene la correa del traste con la parte superior del cuerpo, y en la fotografía lo hace con la cabeza.

Si miramos después la vestimenta de ambos aguadores, nos sorprenderá nuevamente su casi perfecta coincidencia, pues los dos llevan una especie de visera o gorra igual, colocada además de idéntica manera, y se arremangan el brazo derecho prácticamente a la misma altura del brazo, para luego tener el pantalón doble o cubierto de la misma forma en ambas imágenes, con la pierna izquierda toda cubierta por el doble pantalón en posición delantera, y la pierna derecha atrás, generosamente descubierta por el doble pantalón de un modo muy semejante en ambos casos. Todo esto, con la única variante de que el pectoral está en un caso en el pecho y en el otro de lado.

Al comparar estas dos imágenes y percibir su casi perfecta identidad, nos preguntamos, rememorando a Oscar Wilde, si es que acaso 'la vida imita al arte', y por ende la fotografía imita a la litografía. Y si recordamos que la litografía del aguador fue publicada en 1854, y que la fotografía de Claude Desirée está datada en 1860, además de que Claude Desirée llegó a México por vez primera en 1857, entonces podemos muy fundadamente proponer que Desirée conoció la litografía del aguador de 1854 y se

apoyó en ella para *literalmente crear o construir la imagen de la fotografía del aguador* que tomó y publicó en 1860.

Con lo cual, se derrumba totalmente la falsa idea de la 'objetividad' y 'neutralidad' de esos registros fotográficos de los trabajadores callejeros mexicanos, y se hace evidente el sesgo ideológico, incluso planificado y consciente, que está presente en éstas y en muchas fotografías, y que literalmente las crea o construye de acuerdo a los valores estéticos, los fines ideológicos y los usos sociales y políticos que persiguen las clases y los grupos dominantes de una determinada sociedad.

Pero como la sociedad mexicana era, igual que todas las sociedades de su época en el planeta entero, una *sociedad capitalista* cruzada por la lucha de clases, entonces sus contradicciones básicas se expresaban también en el plano cultural y social en general, abriendo por muy distintas vías, ciertas fisuras y espacios vacíos dentro de esa imagen unitaria, monolítica y homogénea dominante, que intentaban impulsar las clases hegemónicas mexicanas. Fisuras y vacíos que además, provenían en ocasiones no de las impugnaciones directas rebeldes de las clases subalternas, sino incluso de las contradicciones reales de los propios sectores hegemónicos, por ejemplo, del claro conflicto entre los intereses de las clases dominantes mexicanas decimonónicas y los intereses de las clases dominantes invasoras francesas, promotoras y sostén del Imperio de Maximiliano de Habsburgo.

Lo que nos permite contrapuntear y matizar la validez y fuerza de las imágenes fotográficas de trabajadores callejeros que hemos presentado hasta este punto, con otras muy diversas fotografías de esos mismos trabajadores, realizadas por el fotógrafo François Aubert, precisamente durante la época del Imperio de Maximiliano. Pues es evidente que las litografías y fotografías hasta aquí

analizadas, eran una clara escenificación o montaje sesgado de los trabajadores mexicanos, que se contradecía flagrantemente con la dura vida real de los vendedores, cargadores, zapateros, rebozeros y serenos, los que en su inmensa mayoría eran sujetos mal comidos, mal vestidos, casi siempre analfabetas, y a veces hasta afectos al pulque, o sucios por culpa de las pésimas condiciones de vida en que sobrevivían, y siempre despreciados por casi todo el resto de la sociedad, tal y como los describen los historiadores especializados en los temas de las estratificaciones y segregaciones sociales características de la ciudad de México durante el siglo XIX²².

En contrapunto de las imágenes anteriores, las fotografías de François Aubert que presentamos a continuación, nos permiten observar a un tipo de indígena

despeinado, mal vestido, malnutrido, y cuya pobreza resulta a todas luces evidente, retratados todos estos rasgos con un gran realismo que no se observaba en las precedentes representaciones tradicionales de los tipos populares. Da la impresión de que estos vendedores han sido directamente fotografiados en las calles, pues aunque los espacios urbanos no están claramente presentes, sus ropas viejas y desgarradas así parecen indicarlo. Por otro lado, es muy clara la actitud de desconfianza y reticencia que muestran todos ellos frente a la cámara, y se nota que los utensilios que portan, y los objetos que los rodean, como el petate, la jaula de pájaros, la cesta de pan o los sombreros, sí han sido realmente utilizados, durante meses y años, en las duras faenas cotidianas de su verdadero trabajo y de su vida real.



Imagen 7. Madre e hija con canasta²³



Imagen 8. Pareja de indígenas con jaula para pájaros.

²² Sobre este punto, cfr. por ejemplo el artículo de Luis González y González, "La escala social", en *Historia moderna de México. La República restaurada. Vida social*, Ed. Hermes, México, 1985.

²³ Atribuida a F. Aubert, 'Madre e hija con canasto de pan', SINAFO-FOTOTECA-INAH, Inventario 426336.



Imagen 9. Anciana mexicana cargando leña.²⁴

Todas estas imágenes son atribuidas a François Aubert, uno de los más conocidos fotógrafos extranjeros que se establecieron en México durante el Imperio de Maximiliano. Aubert llegó a México en 1864, con la corte imperial, y se instaló en la calle de San Francisco, núm. 7. Fue ahí, en ese estudio, en donde retrató gente del pueblo, principalmente personajes del mercado que solían cargar consigo diferentes productos destinados a ser vendidos. Y no es casual que estas imágenes o retratos de los trabajadores, totalmente diversas de las que vimos antes, hayan sido



Imagen 10. Vendedor de verduras.

caracterizadas como elaboradas desde una mirada de observador inquisidor²⁵. Y esto porque Aubert eligió claramente sujetos de tez morena, indígenas, los que desde su punto de vista representaban al estrato más bajo del pueblo mexicano, y que aquí se muestran cómo realmente vivían y existían, como individuos agobiados por la miseria, y abatidos socialmente en su mayoría²⁶. Además, y como se ha conjeturado ya, es muy posible que estas imágenes no fueran producidas para su venta, sino que se generaron a partir del interés del gobierno invasor de Maximiliano por conocer de

²⁴ F. Aubert, 'Anciana mexicana cargando leña', 1868. Sacada del libro de José Arturo Aguilar Ochoa, *La fotografía durante el Imperio de Maximiliano*, Ed. Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, México, 1996.

²⁵ Cfr. Patricia Massé, *La fotografía en la Ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX (la Compañía Cruces y Campa)*, Tesis de Maestría en Historia del Arte, UNAM, México, 1993, p. 147.

²⁶ Al respecto, comenta Alberto Del Castillo, "Lo que puede verse con extrema crudeza es la descarada faz de la miseria: un antecedente del retrato etnográfico de las siguientes décadas, en el que la construcción del 'otro' está influida por cierta búsqueda de lo exótico y lo diferente", en *Imaginarios y fotografía en México*, Ed. CONACULTA – INAH – SINAFO – Lunwerg Editores, México, 2005, p. 46.

manera más realista y objetiva a la población mexicana, hipótesis que nos parece muy plausible²⁷.

Como habíamos apuntado atrás, es obvio que a las clases dominantes francesas, que organizaron la invasión a México que sostuvo al Imperio de Maximiliano, no les interesaba para nada edulcorar y maquillar la lacerante realidad de las condiciones de trabajo y de vida de los trabajadores callejeros mexicanos, como sí era el caso para las clases dominantes mexicanas. Además, el interés principal de los sectores hegemónicos franceses no residía para nada en promover e impulsar el proyecto unitario y armónico de la nación mexicana, sino más bien en tener un diagnóstico y radiografía realistas y objetivos de la verdadera situación de México y de su población, para a partir de allí, decidir si la costosa intervención en México y los enormes gastos en dinero y hombres empleados en la guerra contra el gobierno de Benito Juárez, y en el sostén del gobierno de Maximiliano, se justificaban o no, por las posibles ganancias derivadas de las materias primas, metales, mercancías y explotación directa de la fuerza de trabajo mexicana que esa intervención podía proporcionarles.

Divergencia clara de intereses entre dos clases dominantes, que se materializó en estas imágenes, muy otras de las imágenes oficiales y legitimadoras del trabajador callejero mexicano decimonónico que eran parte del proyecto de construcción nacional de los sectores dominantes de nuestro país.

Ocultamientos y mutilaciones en la imagen del trabajador callejero

En las imágenes de trabajadores que hemos aquí analizado, queremos resaltar el modo en que una cierta ideología, en este caso la *ideología de la construcción nacional del México moderno y civilizado*, influyó en las representaciones de lo que 'debían' ser los trabajadores, determinando así el tipo de *imágenes litográficas y fotográficas* que de ellos se hacían y se difundían en aquella segunda mitad del siglo XIX. Lo que además de intentar ser un pequeño capítulo de una historia crítica de la mirada en México, aún por construir, intenta también ser un ejercicio de contribución al mejor entendimiento de ese siglo XIX mexicano, desde el uso e interpretación de esas fuentes visuales que son las fotografías²⁸.

Entonces, al acercarnos a esas fotografías de trabajadores mexicanos decimonónicos, observamos que el discurso hegemónico que pretendía cimentar la conformación de la nación mexicana durante el siglo XIX, se concentró solamente en representaciones de la clase *trabajadora callejera e informal* para tratar de construir, a partir de ellas, la *imagen general* del 'trabajador' mexicano, el que además fue presentado como un 'buen ciudadano', y como miembro pacífico y armónico de la pujante sociedad mexicana en vías de modernización. Es decir que se forjó una imagen del trabajador que no sólo reproducía los patrones figurativos de las clases dominantes, al ser un trabajador

²⁷ Véase José Arturo Aguilar Ochoa, *op. cit.*, quien sobre este punto señala que “Por eso no sorprende que fuera Aubert, el único que durante *El Segundo Imperio* elaborara una serie importante de tipos populares. Estas fotografías no se hicieron pensando en el público mexicano, pues no se han encontrado anuncios de venta, en periódicos, de dichas imágenes. Y sí se encuentran en los museos militares de Bélgica y Francia, lo que hace suponer que directamente las mandó a Europa o se las llevó a su retorno”, p. 118. Véase también *Documentos gráficos para la historia de México*, vol. 2, Ediciones Del Sureste, México, 1978.

²⁸ Que nos sea permitido remitir al lector aquí, a otro ejercicio similar a éste, pero referido a la situación actual de México, y enfocado en dos fotografías de mujeres indígenas rebeldes y neozapatistas, contenido en nuestro ensayo, Fabiola Jesavel Flores Nava, “Leer la imagen, mirar el texto: un comentario de dos fotografías sobre el neozapatismo mexicano”, en *Contrahistorias*, núm. 21, México, 2013.

pulcro, ordenado, bien vestido y tranquilo, sino también deudor de una ética acorde a las exigencias de la moderna vida capitalista mexicana, desde un orden étnico subordinado a una primera concreción identitaria de lo nacional.

De este modo, el trabajador informal y callejero se convirtió en la imagen del trabajador en general, bajo los parámetros estéticos del ideal costumbrista, al ser representado visualmente como un personaje que portaba, con sus herramientas, su forma de vestir, su oficio o hasta su propia pose, varias de las características de lo que significaba ser un “buen mexicano”. Pues como ha señalado Bolívar Echeverría, el racismo propio de la sociedad capitalista, que impone el ideal de la *blanquitud* de orden ético o civilizatorio, y que no tiene nada que ver con la blanquitud de la piel, exige la conformación de una identidad que debe ser visible y perceptible a través de una imagen exterior que permita distinguirla a través de toda una serie de rasgos, “desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, o la positividad discreta de su actitud y su mirada, y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos”²⁹.

Cabe entonces señalar aquí un primer *sesgo ideológico deliberado*, realizado por las clases dominantes mexicanas en el momento de construir esa imagen del trabajador decimonónico. Y es el hecho de que se elige como 'el' trabajador por excelencia no al trabajador de los gremios, o de las minas, o de las primeras fábricas textiles, o del campo mexicano, sino al trabajador callejero

informal que, no casualmente, se mueve por toda la ciudad con un cierto grado de libertad, y domina aún y es propietario de sus instrumentos, y tiene no uno sino múltiples 'patrones' o empleadores, y regula aún en cierta medida sus jornadas, sus horarios y sus ritmos de trabajo.

Es decir, que se trata de un trabajador más bien *atípico*, y además estadísticamente *minoritario*, dentro del mundo laboral mexicano, muy poco representativo del verdadero trabajador mayoritario de nuestro país, pero a la vez de un trabajador que de manera mucho más sencilla permite *ocultar* la dura explotación económica que sufrían la inmensa mayoría de la clase obrera y el campesinado mexicanos, así como las difíciles condiciones de vida de estos trabajadores, pero también el naciente dominio de sus instrumentos de trabajo sobre ellos, y la cada vez más terrible imposición de jornadas, ritmos, horarios y exigencias laborales de todo tipo, que el capitalismo impone para lograr su constante objetivo central de producir, sin tregua e ilimitadamente, la mayor cantidad de plusvalía posible³⁰.

Porque lejos de la imagen costumbrista, bella, pulcra, pacífica, civilizada y tranquilizadora que hemos mencionado, las condiciones reales de los trabajadores en el México del siglo XIX fueron tan duras y explotadoras, o quizá incluso más, que las descritas por Marx en su obra *El Capital*, y en cualquier caso, agravadas además por la condición periférica y subdesarrollada del capitalismo mexicano de aquella época, que por lo demás se prolonga claramente hasta nuestros días.

²⁹ Nos referimos al rico y sutil argumento de Bolívar Echeverría desarrollado en su brillante ensayo, “Imágenes de la *blanquitud*”, en su libro *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010, pág. 59.

³⁰ Estamos pensando aquí en las descripciones y análisis que han hecho tanto Marx, de las condiciones de los trabajadores del siglo XIX, en su obra *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Ed. Siglo XXI, 8 volúmenes, México, 1975 – 1981, como Edward P. Thompson, en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Ed. Crítica, 2 volúmenes, Barcelona, 1989.

¿Mediante qué dispositivos se lleva a cabo esta transfiguración del trabajador callejero en la imagen del trabajador por excelencia, y con qué objetivos respecto de ese proceso de construcción de la identidad nacional mexicana? Sabemos que la nación moderna capitalista, cualquiera que sea y para poder afirmarse socialmente, requiere promover tanto dentro de las clases altas como de las clases bajas, una figura *específica y determinada* de la que será la identidad nacional correspondiente, es decir, los rasgos generales y característicos del 'ser del mexicano', del 'ser francés', del 'ser argentino', etc. Y si bien sabemos que no se trata de una identidad realmente concreta, enraizada en elementos esenciales, sino de una identidad 'pseudoconcreta' como diría Karel Kosík, construida a conveniencia de las clases hegemónicas que impulsan dicha construcción nacional, eso no excluye que dicha identidad nacional funcione en la realidad y se imponga a toda una sociedad mediante los más diversos mecanismos, y entre otros, también el de las imágenes visuales.

En este sentido, la identidad visual del trabajador vinculada a la nación moderna

mexicana durante el siglo XIX, fue la del trabajador callejero e informal, de apariencia física y corpórea limpia y ordenada, en donde incluso si sus ropas estaban desgarradas, ellas mantenían siempre un aspecto de pulcritud. Y fue a través de las novelas, los relatos y las crónicas del *género costumbrista*, que se sentaron las bases literarias para la ulterior construcción de las imágenes fotográficas de ese trabajador. Pues algunos escritores de aquellos tiempos describieron con lujo de detalles los diversos tipos sociales propios de la nación, y también sus modos de vivir, incluyendo naturalmente en estos frescos descriptivos literarios a esos trabajadores callejeros³¹. Y por su gran capacidad narrativa, esas descripciones y escenas literarias de los tipos populares de la literatura costumbrista van a mantener estrechos vínculos con las imágenes visuales a lo largo de todo el siglo XIX. Y no debemos olvidar que la principal consigna de estos textos escritos, era la de promover lo que esos escritores consideraban el 'buen juicio moral' entre las clases populares. Lo que se expresa por ejemplo en la opinión de Guillermo Prieto³²,

³¹ “En los años posteriores a la Independencia, empezaron a publicarse las primeras revistas culturales en México. Estas estuvieron constituidas, principalmente, por textos españoles y por traducciones de artículos de procedencia inglesa y francesa”, Amada Carolina Pérez Benavides, “Actores, escenarios y relaciones sociales en tres publicaciones periódicas mexicanas de mediados del siglo XIX”, antes citado. También B. Anderson, en *Comunidades Imaginadas*, Ed. F.C.E., Madrid, 2006, destaca que la letra impresa fue un detonante del surgimiento de las conciencias nacionales, en tanto que a través de ella, los hablantes de ésta podrían tomar conciencia de la existencia de miles de personas pertenecientes a un determinado espacio cultural. Fernando Unzueta, en su obra *Nación y literatura en América Latina*, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, en referencia específica al medio latinoamericano, apunta que “conviene, entonces, examinar la creación textual de las Repúblicas recientemente independizadas a través de los escritos imaginativos, programáticos y administrativos de los intelectuales, políticos y burócratas que discutían y programaban la nación”. Véase también Bladimir Ruiz, “La Ciudad Letrada y la Creación de la Cultura Nacional: Costumbrismo, Prensa y Nación”, en *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana*, vol. 33, núm. 2, noviembre de 2004, p. 75.

³² Este autor afirmaba “Llegaron a México algunos artículos de 'El curioso parlante' (...). Yo, sin antecedente alguno, publicaba con el seudónimo de 'Don Benedetto' mis primeros cuadros, y al ver que Mesonero quería describir un Madrid antiguo y moderno, yo quise hacer lo mismo, alentado en mi empresa por Ramírez, mi inseparable compañero (...). Emprendía mis paseos de estudio, tomando un rumbo, y fijando en mi memoria sus circunstancias más características”, en Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos: 1828-1840*, Ed. de la Viuda de C. Bouret, Paris, 1906, p. 72. Y también plantea que “Si el verdadero espíritu de una revolución verdaderamente regeneradora ha de ser moral, los cuadros de costumbres adquieren suma importancia” en el ensayo “Literatura Nacional”, en *El Siglo XIX*, 6 de junio de 1842.

el que insistió en la necesidad de generar una supuesta 'regeneración moral del pueblo' cuyo contenido central fuera comunicado a través de la creación de esos cuadros costumbristas.

José Tomás de Cuellar, otro importante escritor y periodista mexicano, "llegó a referir su labor de 'retratista de personajes', susceptibles de ser hallados a la vista de sus lectores"³³. Por su parte, también el escritor Ignacio Manuel Altamirano menciona que en sus novelas lo más importante es el acto de pintar la naturaleza de la patria, y no sin modestia, justifica "sus trazos" con la siguientes palabras: "perdonad mi afición a describir, y no la juzguéis tan censurable, mientras que ella sirva para dar a conocer las bellezas de la patria, tan ignoradas todavía"³⁴.

En este sentido, las imágenes de tipos populares descritas en los textos costumbristas, funcionaron como un mecanismo simbólico que se fue desarrollando dentro de las diferentes naciones, con el fin de ayudarlas a autodefinirse y a establecer su propia identidad nacional específica. Lo que en el caso de México, y para la figura particular del trabajador, se concretó, sesgadamente como hemos planteado, al transmutar la imagen del trabajador callejero informal en la imagen de toda la clase trabajadora mexicana en general. Pero, al llevar a cabo esta sustitución para nada inocente, lo que se hacía era aplicar un *segundo sesgo o mutilación* evidente en la cruda realidad de esa clase

trabajadora nacional, pues el trabajador callejero es usualmente un trabajador *aislado e individual*, que por ende parece *no pertenecer* a una clase social más amplia, sino existir separado y autónomo del resto de los miembros semejantes de su misma clase social.

Así, si se asume a ese trabajador informal como realmente representativo del estrato trabajador de México, se aísla a éste último de su contexto real y concreto, y se evacúa completamente su condición de ser una de las principales clases de la moderna sociedad capitalista. Con ello, se elimina de un golpe, dentro del imaginario social de la nación mexicana en construcción, la propia existencia de la *lucha de clases*, y con ella del permanente *conflicto social*, pero también el protagonismo social de la clase obrera en sus múltiples manifestaciones, desde sus luchas reivindicativas más elementales hasta sus huelgas, conquistas, motines, movimientos sociales, rebeliones y revoluciones radicales, como la de 1910.

A través de estos sesgos y ocultamientos intencionados, se ubica y cataloga a esos trabajadores informales dentro de una tipología general que pasa a formar parte de una especie de *Museo Social*, que intenta abarcar a todo el conjunto de los más significativos e importantes personajes característicos del 'ser mexicano'. Pues mediante la difusión de los textos e imágenes costumbristas que referimos, se perseguía delimitar el horizonte visual de la sociedad

³³ "En México, la recepción del costumbrismo se dio en el marco de la Academia de Letrán, fundada en 1836 por un grupo de alumnos del colegio del mismo nombre, entre los que se encontraban José María Lacunza, Guillermo Prieto y Manuel Payno. El objetivo de esta organización era abrir un espacio a los escritores, en aras de construir una literatura inspirada en los temas nacionales. Siguiendo a costumbristas españoles como Ramón de Mesonero Romanos y Mariano José de Larra, los autores se dedicaron a observar el ambiente que los rodeaba y a describirlo, resaltando aquello que consideraban pintoresco. Se alejaron de los pequeños círculos letrados y empezaron a detenerse en aquellas costumbres locales que antes habían parecido desdeñables", en Amada Carolina Pérez Benavides, "Actores, escenarios y relaciones sociales en tres publicaciones periódicas mexicanas de mediados del siglo XIX", ya citado, p. 1168.

³⁴ Ignacio Manuel Altamirano, "Cuentos de Invierno, Clemencia", en *El Renacimiento. Periódico Literario*, Tomo II, México, 1869, p. 106.

del siglo XIX, alentando un cierto tipo de representación y hasta fabricación del cuerpo y de la imagen correctos de los sujetos sociales, promoviendo con ello, que tanto las imágenes de las elites sociales que han quedado perpetuadas en bonitos cuadros, como las mencionadas imágenes de los tipos populares, incluyendo la de los trabajadores callejeros informales, contribuyeran todas a la formación de la “identidad” nacional mexicana, a través de un detallismo representativo que implicaba además una concepción moralizante de lo que eran los “buenos” mexicanos³⁵. De este modo, esa literatura y esa representación gráfica funcionaron como parte de los foros en los que se difundió la muy particular visión de las clases hegemónicas sobre la “realidad” mexicana, tanto la de su paisaje natural, como la de su paisaje social.

Visión hegemónica sobre los trabajadores mexicanos, articulada tramposamente desde su variante como trabajador de la calle, que además de difundir la imagen 'ideal' compatible con el proyecto de 'nación independiente' impulsado por las clases dominantes, transmitía también ciertos valores estéticos igualmente dominantes, e implícitos en dichas imágenes. Representaciones del 'sujeto trabajador', definido como un tema del interés general, que al ser inventariado de modo casi enciclopédico, revelaba una recuperación iconográfica de este grupo de los 'tipos populares' que clasificaba a toda la 'gente del

pueblo' dentro del mencionado espacio del museo social general. De allí que Guillermo Prieto, justo en la revista ilustrada que lleva por nombre el *Museo Mexicano*, diga que

...como además el objeto de este periódico consiste en mezclar lo útil con lo agradable, sus editores han resuelto insertar en el Museo la colección que con el nombre de *Costumbres y Trajes nacionales*, habían anunciado publicar separadamente en un álbum. Las costumbres y usos de la república, tan curiosos como interesantes, serán descritos con toda la exactitud que nos fuere posible, y sus láminas iluminadas todas, o en su mayor parte, se procurara que tengan la corrección y belleza necesarias para cumplir debidamente su objeto³⁶.

Desde este horizonte, esta iconografía que analizamos organiza una tipología de lo que, según ella, era el pueblo, construyendo modelos y estereotipos que se insertan dentro de una mentalidad moralizante, donde la pretendida búsqueda de la 'unidad' y la 'belleza' nacional desembocan en una falsa uniformidad, aplicable a todos esos grupos, clases y sectores populares por igual, y por lo tanto también transmitida a la figura no sólo del trabajador de la calle, sino incluso al personaje callejero en general³⁷. Entonces lo mismo la herramienta de un oficio determinado, la vestimenta

³⁵ Una situación ideológica generalizada desde principios del siglo XIX mexicano, ya que con ella se trataban de promover, tanto un nuevo modelo de Estado-Nación, como también la difusión ideal de una identidad que logrará ubicar a lo mexicano como algo coherente y unitario, pero a la vez singular y diferente a las demás naciones. Sobre este punto, cfr. Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona, 2000, Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Ed. Crítica, Barcelona, 2005 y Norbert Elías, “Los procesos de la formación del Estado y de la construcción de la nación”, en *Contrahistorias*, núm. 3, México, 2004.

³⁶ Guillermo Prieto en *El Museo Mexicano*, Ed. Ignacio Cumplido, México, Tomo II, pp. 428-430.

³⁷ “Una sociedad callejera en constante transformación: el factor temporal, la nostalgia de un tiempo que pasa y todo lo modifica, influye quizá en esta necesidad de convertir el arquetipo en imagen. La clasificación, la tipología, pasan por la exposición de rasgos metonímicos, seleccionados por su valor significante, desviados con fines expresionistas, y elevados al nivel de una característica...” afirma al respecto Olivier Debroise, en su ensayo “Así son. Con todo el dramatismo de la vida real”, en *Pregonarte*, enero-febrero de 1992, p. 16.

desgastada, los huaraches, el rebozo, la gorra, el zarape, etc., todo esto es retomado como una expresión general de lo que se supone es un personaje del pueblo³⁸.

Es así como han sido edificados, dentro de ese proceso inicial de la formación de la nación mexicana, estos discursos y tipos de imágenes que desde el arquetipo del 'buen ciudadano' de una sociedad 'moderna y civilizada', un individuo ordenado, pulcro, puntual, trabajador, y a veces pobre pero honrado, etc., se proyectaron en la forma de mirar al trabajador callejero e informal para crear a ese personaje o tipo *ad hoc*, que excluía totalmente de su horizonte, la feroz

explotación económica de los obreros y campesinos mexicanos, las duras condiciones de vida de todos los trabajadores, la existencia y rol social de las mujeres, de los indígenas, de los pobres urbanos, lo mismo que evacuaba y eliminaba la lucha de clases y el conflicto social, y con ello las luchas, las insurrecciones, las rebeldías diversas y los movimientos sociales de esos sectores subalternos del México decimonónico aquí investigado, a través de las fuentes litográficas y fotográficas, y desde la óptica singular de una posible historia crítica de la mirada.

"La conquista del poder cultural es previa a la del poder político y esto se logra mediante la acción concertada de los intelectuales llamados orgánicos infiltrados en todos los medios de comunicación, expresión y universitarios"

Antonio Gramsci

³⁸ "Lo que predomina es un costumbrismo de clase media (generalmente, escenas domésticas) moralizante, sin demasiado interés desde la perspectiva del proceso nacionalizador, pero enormemente revelador desde el punto de vista del desarrollo de una nueva sentimentalidad", plantea Tomás Pérez Vejo, en "La invención de una nación: la imagen de México en la prensa ilustrada de la primera mitad del siglo XIX (1830-1855)", en el libro colectivo *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, Coedición Ed. Miguel Ángel Castro – Ed. Instituto Mora, México, 2001, pp. 395-408.



memorabilia



Los hechos dignos de ser recordados y atesorados en la contramemoria de los que no estamos satisfechos con el mundo actual en el que vivimos, los documentos que a pesar del poder y de la ideología dominante han traspasado la prueba del olvido, las cosas y acontecimientos memorables en tanto que merecedores de ser incorporados en la única tradición que reivindicamos: la tradición de la lucha, de la rebeldía, de la resistencia permanente en contra de toda forma de explotación, de opresión y de dominio.

Por eso, esta sección tratará de guardar esos textos y noticias que reclamamos como dignos de sobrevivir a las modas y a los efímeros brillos del momento, al falso protagonismo y a los fuegos fatuos de la gloria fácil y de la fama artificialmente creada.

*Porque en esta guerra permanente entre el olvido siempre interesado y selectivo de las clases dominantes, y las contramemorias populares de las clases subalternas, **Contra**historias apuesta sin dudar, en esta suerte de Apomnemoneúmata periódica, por el rescate y la conservación de dichas contramemorias de la inagotable y siempre viva cultura popular.*



CRÍTICA DE LAS POSTURAS DECOLONIALES. EL EUROCENTRISMO NO EXISTE



Hay intelectuales que cuestionan el mundo, pero hay muy pocos intelectuales que cuestionan el mundo intelectual.

Pierre Bourdieu

El eurocentrismo no existe. Ante esta afirmación, una víctima de las doctrinas decoloniales dirá que sólo un europeo es capaz de formularla. Pues, para estas doctrinas, sus doctrinarios, y las víctimas de sus delirios, todo europeo sería “eurocéntrico” por definición, y hasta sin saberlo, llevaría en su sangre la “colonialidad del poder”. La relativa sospecha que rodea hoy a toda empresa intelectual de origen europeo, se debe al efecto de moda del que gozan, de manera tan libidinosa como lucrativa, las doctrinas decoloniales dentro del mundo de la academia a lo largo del continente americano. Esto se debe a que el “des-colonizar” constituye el nuevo opio de los intelectuales latinoamericanos, porque es constituido como tal desde una multitud de nichos académicos, y con el apoyo directo o indirecto de algunos gobiernos del llamado ‘giro a la izquierda’, sobre todo el boliviano y el ecuatoriano.

En este sentido, dichas doctrinas son las representantes patológicas de unas ciencias sociales avasalladas a las necesidades simbólicas de los Estados y de las clases dominantes que hoy los representan en algunas sociedades suramericanas. Por eso,

las cuestiones conceptuales que derivan del discurso decolonial resultan ser cuestiones de vida o muerte, cuando las palabras, al convertirse en órdenes de movilización y en eslóganes de gobierno, son capaces de matar... y ya no solamente en un plano simbólico. De modo que luchar por la legitimidad de los conceptos, equivale a veces a entrar en una guerra simbólica contra los medios de producción de los bienes culturales y contra sus dueños institucionales, entre los cuales destacan esos doctrinarios decoloniales que hoy son agentes dominantes de ciertos espacios o campos universitarios.

En consecuencia, es preciso desvelar los mecanismos de imposición de la escuela de pensamiento decolonial (un pensamiento en verdad, de escuela colonial) para romper con la especie de antieurocentrismo primario que ella suscita, y que tiende de manera tan paulatina como insidiosa hacia expresiones concretas de verdadera xenofobia. Para poder contrarrestar los efectos de realidad que provoca el discurso decolonial, una de las armas del pensamiento genuinamente crítico radica en una tarea sistemática de desacralización de esos discursos decoloniales hoy con pretensiones de tipo hegemónico (lo que no es la única de sus paradojas). Pero desacralizar la palabra de esas doctrinas decoloniales, sí equivale a una blasfemia para los oídos de sus clérigos, y pasa por la necesidad de desarmar los resortes ocultos, incluidos los más

arbitrarios, de un discurso hoy extendido y en ciertas áreas específicas dominante, que no es más que una variante del discurso de la clase dominante, para parafrasear a Marx.

En este sentido, para dar cuenta del poder altamente pernicioso de este discurso, es necesario relacionar su lenguaje con las condiciones sociales de su producción, y también con las posiciones sociales de su utilización por parte de quienes lo producen, para buscar, más allá de las palabras, en los mecanismos que producen esas palabras y en los agentes que las emiten, junto al principio de poder que el uso de estas palabras permite movilizar. Como propósito del presente ensayo, este necesario trabajo crítico tiene un objetivo doble: de un lado, confrontar a los doctrinarios decoloniales con su propia verdad, que sólo sirve para la integración lógica y moral de su propia empresa de contrainsurgencia intelectual; y del otro, demostrar al mismo tiempo que estos doctrinarios no son coherentes con lo que ellos mismos dicen, con el fin de resquebrajar los efectos de la violencia simbólica que ejerce ese discurso decolonial sobre las perspectivas y los movimientos antisistémicos.

¿Quiénes son los doctrinarios decoloniales? Entre los principales están Quijano, Escobar, Mignolo, Lander, Grosfoguel, Walsh, Castro-Gómez, o Dussel. Este listado no es arbitrario pues representa a un grupo real, consciente de sí mismo como colectivo de producción ideológica, tal y como lo demuestran, tanto el conocimiento recíproco de sus respectivas obras y el correspondiente y frecuente intercitado que hacen, como la organización de eventos académicos sobre temas decoloniales, donde los unos invitan a los otros y viceversa. ¿Qué es lo que plantean ellos? Básicamente, que existiría una “colonialidad del poder”, un “eurocentrismo” de las instituciones sociales y políticas en América Latina, es decir, relaciones de poder veladas, heredadas del

dominio colonial, que estarían más vigentes que nunca al estructurar los imaginarios colectivos de las repúblicas del semicontinente, y que estarían en la fuente de todas las prácticas racistas, segregacionistas y discriminatorias en contra de los pueblos originarios, indígenas y afrodescendientes. Y es a partir de esta idea que ellos defienden la necesidad de procesos de “des-colonización”, que permitirían el reconocimiento del valor de las cosmovisiones de estos pueblos y de sus prácticas organizativas en lo político.

Ahora bien, las doctrinas decoloniales presentan una serie de anomalías, además de numerosos escollos teóricos, debido a que, mientras se dicen ser los defensores de los pueblos originarios, no hacen más que servir a la dominación real de esos mismos pueblos, “pues bajo formas más abiertas o más veladas, a veces claras y a veces vergonzantes, prácticamente todos los autores que proclaman esta tesis de una etapa o sociedad poscolonial o posmoderna, etcétera, afirman que en consecuencia hace falta un “nuevo” pensamiento, precisamente posmoderno o poscolonial, o descolonial, o descolonizador, y por ende distinto del profundo legado que representa esa matriz fundante y esencial del pensamiento crítico de Marx. Lo cual, lleva a los desvaríos de calificar todo el pensamiento de Marx como un pensamiento “eurocéntrico” [...], o a calificarlo de ser parte del pensamiento hegemónico, o a decir que es un pensamiento crítico pero “débil”, a la vez que se reivindica sin rubor que el pensamiento crítico “fuerte” sólo puede nacer fuera de Europa, por ejemplo, en América Latina. Como si la razón y el saber críticos tuvieran patria, y como si la pertenencia a una cultura y a una civilización deslegitimaran, o en otro caso legitimaran de manera automática, el carácter etnocéntrico, o en otro caso

supuestamente crítico, de un autor o de una obra cualquiera”¹.

El lugar geopolítico de toda obra intelectual se ubica en las condiciones sociales de su producción, es decir, en la posición social (dominante o dominada) que ocupa el productor de la obra, en los campos sociales a los cuales se destina la producción. Esta posición en las relaciones de producción, es decir, esta posición de clase social, es la que da sentido a los contenidos de toda obra. “Quienes se dedican a abstraer la quintaesencia textual, a menudo olvidan que

condiciones *geográficas* de producción, cuando en realidad, las coordinadas espaciales de una obra no son más que un epifenómeno, una anécdota que no interviene en el sentido geopolítico de la obra.

De esta manera, la “crítica” al “eurocentrismo” confunde casualidad con causalidad. Toma a “Europa” como un dato unitario, cuando “Europa” como tal no existe. “Las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces

**EN ESTE SENTIDO, LA DISTANCIA DE LOS ESCRITORIOS
UNIVERSITARIOS DESDE LOS QUE ESCRIBEN LOS
DOCTRINARIOS DECOLONIALES LOS HACE ESENCIALISTAS.
HACE QUE ELLOS NO PUEDAN TOMAR EN CUENTA LA
ADVERTENCIA DE EDWARD SAID, SEGÚN LA CUAL LA
RESPUESTA AL ORIENTALISMO NO ES EL OCCIDENTALISMO.
LA “EUROPA” QUE ELLOS TANTO “CRITICAN”, SE CONVIERTE
ENTONCES EN EL FANTASMA DE UNA TEORÍA DEL COMLOT
QUE ATORMENTA SUS EMPOBRECIDOS ESPÍRITUS...**

la construcción de un corpus resulta inseparable de la construcción de las condiciones sociales de producción de las obras que lo constituyen, y que [...] a la inversa, el análisis de las características sociales de los productores y de los lugares de producción introducen incesantemente nuevos interrogantes sobre los textos”². En cambio, el postulado principal del “eurocentrismo” que proponen los doctrinarios decoloniales, se basa en la determinación de las obras por sus

conflictivas versiones de la misma cultura”³. En este sentido, la distancia de los escritorios universitarios desde los que escriben los doctrinarios decoloniales los hace esencialistas. Hace que ellos no puedan tomar en cuenta la advertencia de Edward Said, según la cual la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo. La “Europa” que ellos tanto “critican”, se convierte entonces en el fantasma de una teoría del complot que atormenta sus empobrecidos espíritus, pues ellos buscan

¹ Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Movimientos antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 2012, p. 42-43.

² Pierre Bourdieu y Luc Boltansky, *La producción de la ideología dominante*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p. 19.

³ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, Ed. Siglo XXI, México, 2009, p. 146.

sin cesar, y al final hasta terminan por inventar, los signos de algunos viejos demonios en toda obra producida en Europa. Los doctrinarios decoloniales, al momento de erigir a “Europa” como el sujeto de sus verbos, atribuyen supuestas voluntades a un ectoplasma. “Las concepciones dominantes del poscolonialismo, lo mismo que provincializan a Europa, la esencializan, o sea, la convierten en una entidad monolítica que se contraponen de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización descansa siempre en la transformación de una parte de Europa en su todo. Así, el poscolonialismo dominante universaliza la experiencia colonial a partir del colonialismo británico”⁴.

Esta trasmutación de una parte en el todo, en “Occidente”, hace que los decoloniales olviden u omitan que la historia de los pueblos europeos, antes de ser marcada por el colonialismo exterior, fue también marcada por el colonialismo interior. Olvidan que las últimas Cruzadas, originalmente destinadas a luchar contra la ocupación mahometana de Jerusalén, se volcaron luego en contra de los pueblos cátaros y albigenses, de los cuales es originario quien esto escribe. Y olvidan también que la conquista de “América” fue hecha por moros y judíos, empezando por el propio Cristóbal Colón, que huían de la Santa Inquisición. E igualmente olvidan que, como lo recuerda Boaventura de Sousa Santos, el colonialismo español o portugués eran ambos un colonialismo periférico, dominado por el colonialismo central británico.

Así, sus olvidos y omisiones hacen que los decoloniales no puedan concebir que existan dominados entre los dominantes, como en el

caso de la figura del colonizador colonizado propuesta por Aimé Césaire, y peor aún, no puedan entender que haya opresores entre los oprimidos. Porque reconocer estas contradicciones equivaldría a tener que complejizar su pensamiento, en la medida de lo posible, y a dejar de lado la lectura simplista que ellos hacen de la historia de la dominación colonial, la cual resumen en un maniqueísmo de una lucha entre “buenos” y “malos”, como si fuera una trama de Hollywood con la que ellos pueden lucrar.

De este modo, al erigir a “Europa” y a “Occidente” como las fuentes de todos los males, los doctrinarios decoloniales comparten, sin saberlo, las premisas de un Samuel Huntington sobre el “choque de civilizaciones”, cuando ellos enuncian la supuesta existencia de una “civilización latinoamericana” en conflicto con “Occidente”. Lo que ellos olvidan aquí, una vez más, es que, como lo ha demostrado ya Edward Said en su célebre libro *Orientalismo*, el mito de Occidente se construye en contraposición con el mito de Oriente, pero de ninguna manera en referencia al mito de El Dorado. “Este eje Oriente-Occidente contiene [...] una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente, porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso”⁵. Por lo tanto, si el mito de Oriente, construido en torno al poder del Imperio otomano en siglos pasados (El Gran Turco, La Sublime Puerta), es la alteridad

⁴ Ibid., p. 354.

⁵ Ibid., p. 215.

civilizada para el mito de Occidente, como su reflejo en el espejo, de ninguna manera lo es el Sur, sea americano, africano o asiático. El mito de El Dorado representa más bien una inferioridad salvaje, cuya humanidad misma es sistemáticamente puesta en duda con categorías que resisten el transcurrir del tiempo, desde las de Sepúlveda en la controversia de Valladolid, hasta las de Huntington del “choque civilizatorio”.

Los doctrinarios decoloniales siguen arrastrando con el peso del sentimiento de culpabilidad nacido de las sentencias de Hegel, no tanto sobre África, sino sobre el hecho de que para este filósofo, Europa “termine” en los montes Pirineos, en una clara referencia a una “España mora” y un “Portugal judío”. En este sentido, si los decoloniales “critican” a “Europa”, sólo es porque quieren existir ante los ojos de la academia europea, presumiendo luego de que ellos debaten con pensadores europeos no muy relevantes, como Appel o Habermas. Y es aquí donde las doctrinas decoloniales se revelan como una pura y simple inversión del etnocentrismo europeo, como un limitado reflejo en negativo del mismo. “Si no tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de combatirlo, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas”⁶ De esta manera, los decoloniales incurren en lo que Wallerstein llama un “eurocentrismo antieurocéntrico”, en la medida en que, de manera inconsciente, se convierten en los mejores defensores de lo que pretenden criticar, pues al criticar el universalismo supuestamente europeo, sus escritos se sostienen en formas ocultas y aún más perversas de universalismo.

Ya que según las doctrinas decoloniales,

todo nuestro pensamiento estaría contaminado por premisas “eurocéntricas”, por lo que sería necesario emprender la elaboración de nuevos andamiajes conceptuales, con base en “epistemologías descolonizadas”. Y es aquí donde los doctrinarios decoloniales, desde sus respectivas academias, organizan espacios institucionales que ellos convierten en auténticos *think tanks* encargados de una labor de contrainsurgencia intelectual, en contra del legado del pensamiento crítico y del análisis clasista. Por eso, no es casualidad que, como Aníbal Quijano, buena parte de ellos sean renegados del marxismo (aunque algunos de ellos sigan reivindicándose, sin pudor alguno, como deudores de la obra de Marx). Esta contrainsurgencia pasa por la imposición de un vocabulario que busca sustituir los conceptos clasistas, reemplazando capitalismo por modernidad, acumulación del capital por colonialismo, Imperio por “Europa”, Imperialismo por eurocentrismo, clase por raza, lucha de clases por conflicto étnico, burguesía por “Occidente”, proletariado por “otredad”, consciencia por identidad, plusvalía por racismo, internacionalismo por interculturalidad. En cambio, lo que los decoloniales no reemplazan, son los esquemas binarios y simplistas del marxismo dogmático que siguen estructurando su pensamiento, ahora supuestamente “descolonizado”. Pero para fingir la superación del materialismo, pues sus posturas idealistas y en ocasiones hasta religiosas son a veces abiertamente asumidas y reivindicadas, ellos desarrollan declinaciones rimadas de taxonomías semidoctas sobre un mismo sufijo: posmodernidad, identidad, “racialidad”,

⁶ Immanuel Wallerstein, “El eurocentrismo y sus avatares”, en *New Left Review* en castellano, núm. 0, Ed. Akal, Madrid, 2000, p. 98.

“colonialidad”, complejidad, “intersubjetividad”, alteridad, diversidad, interculturalidad, etnicidad, entre otras. Y lógicamente, y de una manera concomitante, los vocablos de capital o de clase social, brillan en cambio por su ausencia, para ser perentoriamente revocados con el pretexto de su presumida obsolescencia.

Tomar como objeto de análisis los conceptos que suelen guiar los análisis sobre el objeto, es prevenir el riesgo tanto de ser manipulado por las palabras que manipulan los doctrinarios decoloniales, como de tomar partido, sin saberlo, sobre cuestiones que las palabras disimulan. Esta precaución metodológica se debe a que todo concepto no es neutral, sino que tiene una historia propia, ritmada por luchas simbólicas sobre su definición legítima. Todo concepto conlleva una carga ideológica, que constituye la huella de las condiciones sociales de producción del concepto, en un contexto histórico y social particular. En suma, los conceptos son los productos de luchas simbólicas entre los grupos sociales que los producen, pero no son productos acabados, sino productos cuya definición legítima está en permanente lucha. Tener la última palabra, es tener la representación legítima sobre la realidad, por lo que, tal como lo afirma Michel Foucault, los conceptos vienen de las luchas y deben regresar a las luchas. Entonces, luchar por el uso (y el desuso) de las nociones semidoctas de las doctrinas decoloniales, que hoy están en boga hasta dentro de algunos despachos ministeriales de los gobiernos llamados 'progresistas' de Latinoamérica, no es un ejercicio escolástico, sino que es luchar por la ilegitimidad de las representaciones del mundo que conllevan estas doctrinas. En

este sentido, es anular la pretensión hegemónica del discurso decolonial, así como la apariencia de cientificidad que le otorga la colaboración de ciertos académicos relativamente mediáticos.

La neolengua típicamente orwelliana que hablan los doctrinarios decoloniales, es el producto de un imperialismo simbólico. Sus efectos de realidad son tan fuertes y perniciosos como la impostura a la que se prestan los defensores de la “revolución posmoderna”, quienes, bajo el falso postulado del pos-materialismo (tipo Inglehart), pretenden visitar el mundo haciendo tabla rasa del legado de dos siglos de lucha clasista, la que es descrita por los decoloniales como un arcaísmo. Y si ellos buscan negar así la realidad de la lucha de clases, ahora travestida bajo la apariencia de una supuesta lucha de razas, su discurso sólo revela las posiciones sociales dominantes desde las que es enunciado. El radicalismo gratuito de su discurso de corte posmoderno sólo los engaña a ellos mismos, y puede fácilmente ser denunciado y criticado al ser comparado con la genuina *radicalidad crítica clasista* del discurso anticolonialista y antirracista de los años cincuentas y sesentas del siglo XX, inspirado en el marxismo o muy cercano a él, y que las doctrinas decoloniales pretenden con descaro reivindicar. Por ejemplo, cuando Frantz Fanon explica que “la aparición del racismo no es fundamentalmente determinante. Porque el racismo no es una totalidad en sí, sino sólo el elemento más visible, más cotidiano, y en ciertos momentos, el más grosero de toda una estructura [social, capitalista] dada”⁷, o cuando Aimé Césaire refuerza su explicación al afirmar que “al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler”⁸.

⁷ Frantz Fanon, “Racismo y cultura”, en *ContraHistorias*, núm. 17, México, 2011, p. 98.

⁸ Aimé Césaire, “Discurso sobre el colonialismo. Fragmento”, en *ContraHistorias*, núm. 17, México, 2011, p. 69

Así, mientras que Césaire se expone al exponer las contradicciones profundas del capitalismo histórico, el doctrinario decolonial expone sin exponerse. Lejos de buscar el conocimiento, y lejos de luchar por el reconocimiento de las culturas marginadas por los cánones de la academia burguesa, el decolonial lucra simbólicamente con la miseria del mundo. La ambigüedad de sus doctrinas expresa las contradicciones específicas de su posición social como *homo academicus*, que no dispone de otro terreno para invertir su libido política, que el de las querellas de capillas intelectuales disfrazadas como epopeyas conceptuales. Su defensa acérrima de la interculturalidad, no es más que la exportación de una moda intelectual producida desde el mundo académico estadounidense. Por eso no es tampoco una casualidad de que la mayoría de los decoloniales ocupen puestos dentro de la academia estadounidense. Pues ellos son agentes activos de los vanos esfuerzos de dominación de esta academia sobre los mundos universitarios latinoamericanos, y son los encargados comerciales de la exportación de doctrinas ajenas a la cruda realidad periférica de América Latina.

Esta situación reproduce, además, los vicios que suelen caracterizar el pensamiento académico estadounidense: el legalismo, que convierte divisiones sociales consagradas oficialmente en principios de conocimiento científico; el populismo, que reemplaza el análisis sobre los mecanismos estructurales de dominación, por la celebración de las esencias de la cultura de los dominados; el moralismo simplista, que obstaculiza la aplicación de todo materialismo relacional, y que condena toda idea a un debate metafísico, sin fin y sin efectos, sobre el reconocimiento de identidades. En este sentido, el tema de la identidad, si hoy alimenta controversias entre quienes lucran con los nichos académicos especializados en

el tema, no constituye en realidad ningún problema sustantivo, puesto que la diversidad cultural no es un fenómeno reciente, sino que es propio de la historia humana, como ya lo habían registrado hace mucho autores como Émile Durkheim o Marcel Mauss.

Pero eso no importa para los doctrinarios decoloniales. A ellos les conviene agruparse en el caballo de Troya de un complejo mediático-intelectual que introduce en el espacio académico la lógica del *show-business*, la búsqueda cínica de la visibilidad a toda costa, el tráfico de capital simbólico, cuando ellos se asocian para la explotación de casos sociales de un espectacular desamparo y para la puesta en escena, dentro del teatro académico, del pobre, del indio o del negro. Adornan su férreo occidentalismo con la presentación de una imagen insostenible de los pueblos originarios, bajo la aparente legitimidad de su indignación y falsa identificación, según unos esquemas de percepción y apreciación que no son los de los propios pueblos, empezando por el idioma. Mediante la pose de un compromiso político que los decoloniales reducen a la indignación moralizadora de la “bella alma europea”, y de sus vagas culpabilidades retrospectivas en cuanto al escenario colonial, su “defensa” de los pueblos originarios sólo puede oscilar entre el “miserabilismo” filantrópico y la exaltación milenarista. En cambio, y en los hechos de la verdadera realidad cotidiana de los pueblos indios de América Latina, la importancia del verdadero racismo y de las herencias aún presentes del colonialismo económico, social, político o cultural es lo suficientemente significativa como para que no haga falta todavía dramatizarla dentro del teatro académico, y menos aún de la manera hollywoodense en que lo hacen los doctrinarios decoloniales.

Porque algo que olvidan u omiten esos doctrinarios decoloniales, y que en cambio

nunca pierde de vista Frantz Fanon, es que los estudios culturales no nos dispensan de las realidades de la economía política. Si bien es cierto que el estudio de las prácticas culturales no deja de tener importancia para entender el escenario actual, con su parte de herencia colonial, así como la imposibilidad para los oprimidos actuales de expresarse en términos propios, esta importancia no debe justificar el encierro en una visión meramente culturalista, como en la que caen los decoloniales, en la medida en que esta visión oscurece la materialidad de las relaciones de dominación que hacen posible la reproducción de las prácticas racistas todavía imperantes.

En este sentido, los decoloniales fomentan un enfoque culturalista que tiende a reducir toda la amplia diversidad de las formas de explotación, opresión y dominio en la única dimensión del racismo, y a concebir a este último como el factor de producción de una dicotomía simple que niega, por lo tanto, todas las demás formas posibles de opresión y sujeción, y en particular la extracción de la plusvalía. Así, ellos se encuentran en un estado de total desarme político, pues “tiene igualmente poco sentido hacer una crítica culturalista a la modernidad occidental, por más radical que sea, como hacen ciertas corrientes del poscolonialismo, dejando en la sombra los procesos económicos, sociales y políticos que tanto se reproducen en la crítica de la cultura, como en la cultura de la crítica”. Lo que los doctrinarios decoloniales no pueden o no quieren ver, es que el problema de la producción de conocimientos desde Europa no es de orden cultural, como ellos quieren creer y hacer creer, sino que es de orden clasista, como lo ha explicado bien Paul Nizan en su retrato de *Los perros guardianes*.

“Al advertir que hay luchas distintas de las

luchas de clases, que absorben buena parte de las energías políticas gastadas en total, han llegado a la conclusión de que el análisis de clase es de dudosa utilidad para comprender la lucha política. Esta es una curiosa inferencia”. Esta curiosa inferencia decolonial no sólo niega la lucha de clases, sino que conduce también a esencializar pueblos y a fossilizar culturas enteras, de tal manera que no podría haber dominados dentro de “la raza dominante” (los pobres blancos), ni dominantes dentro de “las razas dominadas” (la burguesía indígena). Y el modo en el cual los decoloniales privilegian la “colonialidad del poder” como factor monocausal de discriminación, encuentra eco en el dogmatismo del marxismo vulgar, cuando este último pretende encerrar en la dominación clasista todas las formas de opresión y de explotación. Los doctrinarios decoloniales concuerdan tácitamente sobre el predominio de las dicotomías entre metrópoli y colonia, y por ende entre “blanco o mestizo” e “indio o negro”, por encima de toda otra división social, y comenzando con la central y fundamental oposición entre ricos y pobres. Por lo tanto, gracias a las doctrinas decoloniales, está realizado el sueño de todo capitalista: tener una burguesía libre de proletariado. Pues desde el momento en el que sólo existen grupos étnicos y culturales, que incluyen cada uno en su interior a ricos y a pobres juntos, las cosas se simplifican... y sobre todo se simplifican para los ricos. Lo que demuestra una vez más, que esa escandalosa ausencia de la división en clases sociales propia de estas doctrinas decoloniales deriva, nuevamente, de la condición burguesa de quienes las escriben.

Ante todas las falacias del discurso decolonial, resulta necesario, en un primer momento, romper con el determinismo geográfico, propio de un Montesquieu, que

⁹ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 55.

sustenta sus apreciaciones. En consecuencia, es preferible la noción de Sur propuesta por Santos, aunque no concebido como un Sur geográfico, sino como un Sur metafórico, es decir, usado como la metáfora del sufrimiento causado por los procesos de afirmación del capitalismo histórico, que permite, a su vez, que haya Sur en el Norte y Norte en el Sur, o también un “Sur imperial” del que son miembros esos doctrinarios decoloniales. Y es igualmente preferible sustituir el “eurocentrismo” con el falso universalismo del pensamiento burgués, así como la “occidentalización” con la actual americanización del mundo.¹⁰ Si resulta imprescindible seguir hablando de clases sociales, no puede tampoco perderse de vista que, en América Latina, existe una correlación fuerte entre las fronteras clasistas y las fronteras étnicas, como lugar en donde la plutocracia se acompaña de la “pigmentocracia”, y donde la clase tiende a veces a convertirse en casta. En este sentido, “no sería difícil demostrar que a lo largo del sistema-mundo, en todas partes hay una correlación positiva, imperfecta pero real, entre las clasificaciones clasistas y étnicas de las familias. En particular, la clase “más baja” y el estrato étnico “más bajo” se traslapan en grado superlativo; ésta es una realidad sencilla que está en la raíz de lo que ahora denominamos racismo”¹¹.

En un segundo momento, cabe retomar el análisis en términos clasistas para explicar la cultura. En efecto, querer explicar el racismo como discriminación puramente cultural provoca una ceguera que niega los procesos profundos y generadores del racismo, que son propios de la economía-mundo capitalista, y que están relacionados con la proletarianización relativa de la fuerza de trabajo, con la división del trabajo y con la valoración social de esta

división. Porque la etnicidad es también un invento político impuesto por las clases capitalistas en su afán de acumulación, con el fin de producir y reproducir una reserva suficiente de fuerza de trabajo, ahora constituida por unidades domésticas “étnicas”, es decir, subproletarizadas, en las que el trabajo asalariado desempeña un papel secundario como fuente de ingresos. Esta subproletarianización forzada permite, a su vez, mantener los costos laborales de la producción en niveles salariales relativamente bajos, con base en una división racista del trabajo, que hace corresponder grupos étnicos con tareas ocupacionales. Ésta es la principal razón de ser del racismo: minimizar niveles de remuneración para maximizar niveles de plusvalía.

El proceso general de etnicización de la fuerza de trabajo tiene profundas consecuencias para la reproducción de los ciclos de acumulación de capital: consolida la división general del trabajo, al garantizar la provisión de números suficientes de trabajadores de cada categoría étnica para las diferentes tareas ocupacionales y sus respectivas expectativas de ingresos; representa un mecanismo incorporado de formación de la mano de obra, al asegurar la socialización de las tareas dentro de las unidades domésticas étnicamente definidas; y, sobre todo, perenniza los procesos de valoración social sobre la división del trabajo, al establecer una jerarquía de *apartheid* entre las tareas destinadas a los grupos étnicos dominantes y las destinadas a los grupos dominados. “El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas”¹². Por lo tanto, es uno de los pilares culturales del capitalismo histórico. Si

¹⁰ Bolívar Echeverría, *La americanización de la modernidad*, Ed. Era, México, 2008.

¹¹ Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 93-94.

¹² Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, p. 68.

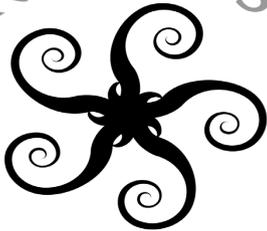
bien la labor de división política entre las clases trabajadoras que ejerce la etnicidad representa un plus político para las clases capitalistas, no constituye, como afirman las doctrinas decoloniales, el primer motor de la producción del racismo. Al mismo tiempo, este plus político demuestra tener un indudable valor para el análisis de la opresión, puesto que el racismo, al enfrentar estructuralmente a víctimas con víctimas, debilita en su seno a las capacidades organizativas de las clases y grupos subalternos y, por lo tanto, contribuye de manera decisiva en el abaratamiento de los costos de control de los aparatos de Estado sobre los movimientos antisistémicos.

El desconocimiento del antagonismo clasista que operan las doctrinas decoloniales impide que éstas representen una crítica genuinamente anticapitalista, y las convierte de hecho en un discurso intrasistémico, fácilmente asimilable dentro de la faceta multiculturalista, políticamente correcta, del capitalismo histórico. Si se trata de “mirar con los dos ojos”, como dicen algunos kataristas bolivianos, toda crítica de orden cultural debe necesariamente acompañarse de consideraciones formuladas en términos de clase social, so pena de quedar tuerto, o al borde de la ceguera, como en el caso del doctrinario decolonial. Pero tampoco se trata de abandonar el concepto de universalidad. Si por su lado y de manera no inocente, los decoloniales fomentan la confusión, para nosotros queda claro que universalismo no es universalidad, sino la universalización de una particularidad. En el caso del capitalismo histórico, se trata de la universalización de un tipo muy particular de racionalidad, del utilitarismo marginalista de la ilustración burguesa, que

tiene como doble objetivo, primero, la enseñanza de las normas culturales favorables a la lógica de la acumulación de capital, y segundo, la erradicación de las normas contrarias a ella. Pues ese universalismo capitalista busca la construcción de un marco cultural único que permita a las burguesías de cada Estado, y a los grupos y cuadros intermediarios de la división mundial del trabajo, compartir pautas de intercambio, tanto en sus relaciones políticas como económicas. Y es este marco lo que suele entenderse por cultura “universal” o “general”. Esta cultura, no obstante, representa el producto de largos procesos históricos de imperialismo cultural, contra los que sin duda es aún preciso luchar.

El problema consiste en que las doctrinas decoloniales confunden universalismo y universalidad, lo que les lleva a esconder, bajo las formas retóricas de una justa crítica al universalismo del pensamiento burgués, una injusta crítica a los valores universales de la emancipación. Y si hay que rechazar el falso universalismo burgués, como el Imperialismo de lo burguesamente definido cual si fuese idéntico a lo universal, en cambio, es imprescindible rescatar el concepto de universalidad, desde las causas universales que animan la digna rebeldía de las diversas luchas emprendidas por las clases y grupos subalternos, pasados y presentes. Sólo así seremos capaces de liberarnos de las palabras y de los modos de pensar que depositan en nuestro inconsciente social todos los intelectuales-burócratas, empezando con los doctrinarios decoloniales, siempre listos a sacrificar a pueblos enteros en el altar de sus ecuaciones conceptuales. Sólo así podremos “descolonizarnos” de los “descolonizadores” y liberarnos de “nuestros libertadores”.

NOTICIAS



DIVERSAS



1. *Contrahistorias* informa a todos sus lectores, que ya ha sido publicado en español el tomo IV del libro de Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundo*, por la Editorial Siglo XXI, libro cuya lectura recomendamos ampliamente a todos nuestros lectores.



2. Fue ya publicado en España, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Microhistoria Italiana: Modo de Empleo*, por la Editorial Montesinos de Barcelona. Invitamos a todos nuestros lectores españoles, y en general, a buscar y a leer este interesante libro.



3. Fue publicado en Argentina el texto de Theodor Adorno, *Introducción a la Dialéctica*, por la Editorial Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2013. Se trata de la transcripción de un interesante Curso impartido por Adorno en 1958.



4. La Editorial Ediciones del Baúl, de Bolivia, ha publicado el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del mal historiador*, la que es ya su dieciseisava edición. Invitamos a nuestros lectores bolivianos, y en general, a buscar y a leer esta obra también.



5. Nuestra revista *Contrahistorias* se congratula del hecho de que el Dr. Darío Barrera, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, ingresó como miembro de número en la Junta Provincial de Estudios Históricos, por sus méritos académicos. ¡Enhorabuena!



6. La Editorial L'Harmattan acaba de publicar en francés, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanuel du Bon Rebelle*, que ya circula ampliamente en las librerías de Francia. Invitamos a nuestros lectores franceses y en general, a acercarse a la lectura de esta nueva traducción y edición del libro.

7. El Colectivo Contrahistorias denuncia públicamente la irracional medida del Procurador general de Colombia, de ratificar la inhabilitación por trece años, como Profesor, del Dr. Miguel Ángel Beltrán, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, medida que no es más que una nueva manifestación de la clara criminalización del pensamiento crítico que se vive hoy también en Colombia.



8. Con mucho gusto, informamos a todos nuestros lectores que nuestra pequeña Editorial Contrahistorias publicará, en noviembre de este mismo año de 2014, el libro de Carlo Ginzburg, *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco ensayos de Iconografía Política*, el que comenzará a difundirse en el momento de la visita a México del Profesor Carlo Ginzburg, prevista para esas mismas fechas.



9. Carlo Ginzburg, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, visitará México y Guatemala en noviembre de 2014. En México, impartirá la Cátedra Julio Cortázar en Guadalajara, y en la ciudad de México presentará su libro *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco ensayos de Iconografía Política*, editado por Contrahistorias, para luego, en Guatemala, inaugurar la Cátedra Marc Bloch de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Invitamos a todos nuestros lectores y en general, a estar atentos y a asistir a todas estas importantes actividades del Profesor Ginzburg en nuestro país y en Guatemala.

10. El Colectivo Contrahistorias, que es orgullosamente miembro del vasto movimiento antisistémico de 'La Sexta', protesta enérgicamente por la impune acción paramilitar perpetrada en contra de los compañeros indígenas neozapatistas de Chiapas en mayo de 2014, incluyendo el asesinato del Compañero Galeano y la destrucción de una Escuelita y de una Clínica neozapatistas. Esta acción ha sido apoyada por los gobiernos municipales y estatal de Chiapas, y por el gobierno federal mexicano. Pero, como respuesta a ella, se ha desatado una inmensa ola de solidaridad mundial y de apoyo al digno movimiento neozapatista que nuestra revista *Contrahistorias* aplaude y al que se suma aquí públicamente. Así que a pesar de los malos gobiernos que padecemos en México, y en todo el mundo, reiteramos que ¡El compañero Galeano vive, y la lucha sigue!



11. El Colectivo Contrahistorias aplaude también la interesante iniciativa de la publicación de la nueva revista *Rebeldía Zapatista*, de la que ya han salido los números 1 y 2, e invita a todos nuestros lectores y seguidores a buscar, a leer, a estudiar, y a discutir, estos interesantes materiales.



Contrahistorias. La otra mirada de Clío

Precio en librerías: 40 pesos.
Precio venta directa: 35 pesos.