HISTORIA SOCIO-CULTURAL
El tiempo de la historia de la cultura

Jesús Martínez Martín
Universidad Complutense de Madrid

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

Las formas de historia socio-cultural. La historia de la cultura

Estamos en el tiempo de la historia de la cultura. La denominada crisis de los paradigmas y la fragmentación de la historia, entendida como el cuestionamiento de los grandes referentes de la historia explicativa de las estructuras y de los grandes procesos, ha desplazado el centro de interés hacia otros ámbitos como la historia cultural que adquiere sentido en sí misma y no como categoría dependiente de otros niveles de análisis. Ello implica una historia interpretativa que reordena sus relaciones con la historia social, para acabar fundiéndose en una historia socio-cultural que se aleja del concepto de cultura basado en historia de las ideas como creación intelectual de la elites para ser tributaria y heredera de un cultura entendida como «la vida cotidiana de la gente en común, los objetos materiales de los que ésta se rodea, y las diversas formas de percibir e imaginar el mundo».[1] Las variables culturales adquieren así una nueva dimensión, frente a las sociológicas o económicas cuantificables, para preocuparse, por los significados, las acciones simbólicas, las representaciones, las practicas culturales. Así el análisis de la cultura desde la antropología, no consistiría en una ciencia experimental en busca de leyes, sino en una ciencia interpretativa en busca de significaciones.[2]

El retorno al sujeto es producto de esa prioridad del estudio del sentido y de la acción simbólica, por una ciencia entendida como de lo singular y de la experiencia vivida. Así, la historia analítica y cuantitativa de las estructuras y de los procesos sociales, de lo colectivo y numeroso, basada en leyes universales, queda cuestionada para dar paso a una historia de lo singular, narrativa, de los peque-

[1] P. Burke, «La nueva historia socio-cultural». *Historia Social*, 11 (1993).
[2] C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 20.

ños grupos con sus redes, interrelaciones y estrategias singulares. Pero la historiadora norteamericana Zemon Davis no sitúa sólo las diferencias entre dos grandes formas de entender la historia social y cultural entre el estudio de las clases y grandes grupos, con variables sociológicas cuantificables y en un espacio de Estados o naciones, por un lado, y el estudio de otras divisiones sociales (costumbres, edad, sexo..) con variables culturales de naturaleza simbólica y en marcos locales, por otro, sino en que la primera, la historia social de las estructuras y grandes procesos, pretende explicar estableciendo leyes, y la otra, la nueva historia socio-cultural, interpretar estableciendo significados.[3]

Todo ello ha abierto nuevas perspectivas de análisis y ha dotado a la historia de la cultura no solo de nuevos ingredientes, sino de la definición misma que juega en la historiografía[4]. Pero lo que ha abierto sobre todo es un proceso de reflexión después que quedaran cuestionados algunos lugares comunes de la historia social y de la historia de las ideas. Por lo mismo no hay caminos únicos y sólidos, y la nueva historia socio-cultural forma parte de continuos replanteamientos y está sometida a discusión, como para que la hipnosis del converso lo convierta en un nuevo dogma metodológico despreciando lo anterior. No es necesario sumarse sin más a la antropología simbólica o a la crítica literaria, o caer en sus propuestas seductoras, sino rescatar prudentemente algunas de sus reflexiones, sin abandonar el método histórico, es decir atendiendo a algunas de las sugerencias que han realizado Darnton en Estados Unidos, con su *historia con espíritu etnográfico* o Medick en Alemania en su debate con Kocka.

Las distintas formas de entender la historia socio-cultural –«la historia desde abajo», «la historia de lo cotidiano», la «microhistoria», «historia de las representaciones»– ha estrechado su campo de interés hacia la cultura popular, apoyadas en una dimensión antropológica sobre todo.

Existe una notoria dificultad en definir características comunes de la nueva historia sociocultural, porque posiblemente no existan según categorías de escuela historiográfica y porque los referentes que la alimentan son tan dispares que llegarían a planteamientos contradictorios. Kelley se ha apoyado en la existencia de tres «giros» que han orientado la practica investigadora en esa dirección: el «giro lingüístico» –construcción de sentido ligada a un funcionamiento lingüístico automático más allá de toda intención subjetiva–, «giro hacia adentro» –exploración

[3] N. Zemon Davis, *Historia Social*, 10 (1991), pp. 177-183.

[4] Sobre el debate teórico y reflexiones sobre el asunto véase el trabajo de J. Aróstegui, «Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e Historia en tiempo de crisis» en *Cultura y Culturas en la Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, pp. 205-234.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

de los sentimientos– y «giro hacia el «otro cultural» en su sentido antropológico[5].

La nueva historia socio cultural no es sólo un aportación temática, sino la incorporación de una perspectiva de análisis que al ocuparse de las representaciones, símbolos y prácticas de los individuos de una época y como éstos dan sentido a la realidad construyendo su discurso, pretende evitar una historia teleológica y coherente elaborada de forma abstracta en el discurso del historiador.

La nueva historia socio-cultural, pues, no es una escuela historiográfica, ni una corriente, ni una forma unívoca de hacer historia. Se manifiesta en tantas versiones como autores, con distancias y contradicciones entre ellos, pero que comparten una dimensión cultural de la sociedad, rescatando la cultura como marco de comprensión de una sociedad compleja y cambiante que construye símbolos y representaciones y les permite una interpretación más que la búsqueda de categorías generales. La nueva historia socio-cultural es, también, algo más que un diálogo más fluido con la lingüística o la antropología, para situarse en la lógica del fraccionamiento de la historia y de la crisis del determinismo, albergando las respuestas de un universo historiográfico con menos certidumbre, pero no menos científico, con falta de grandes referencias pero animado en la búsqueda de marcos de comprensión más abiertos, fluidos y dinámicos para el conocimiento del pasado. Aunque la vuelta al sujeto, a lo singular y a lo narrativo sean las variables más recurridas por estas formas de hacer historia, la perspectiva central se sitúa en la interpretación de la realidad construida por los sujetos a través de sus prácticas, discursos y representaciones y como dan sentido a la realidad social.

La historia de la cultura no sólo ha ido desligándose de sus dependencias estructurales de otros niveles de análisis, sino que ha buscado un espacio propio invirtiendo los términos a partir de los cuales los historiadores de lo social llegaban a las realidades culturales, esto es una «nueva historia cultural» que, atravesada por múltiples, y a veces contradictorias, posiciones de otras disciplinas, recoge el denominador común de la cultura como fórmula de entender e interpretar la realidad social.[6] La obra colectiva editada en 1989 por la norteamericana Lynn Hunt recogió los debates en torno a una nueva historia cultural, distinguiendo varios modelos y caminos con nuevas aportaciones. Resume cuatro modelos propuestos para la historia de la cultura que, en modo alguno, re-

[5] D.R. Kelley, «El giro cultural en la investigación histórica», en I. Olabarri y F.J. Caspistegui (dirs.), *La nueva historia cultural: la influencia del posestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

[6] Lynn Hunt (ed.), *The New cultural history*, Berkeley, University California Press, 1989. P. Karsten-J. Modell (eds.), *Theory, method and practice in social and cultural history*, New York, New York University Press, 1992.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

presentan categorías cerradas, sino que han actuado de referentes y de inspiración en la nueva forma de entender la historia de la cultura. Por un lado presenta la influencia de Foucault en la trayectoria seguida por la historiografía francesa desde la historia de las mentalidades hacia una historia que rechaza la dependencia de las estructuras mentales respecto de las determinaciones materiales para plantear las representaciones del mundo social, como recogen Chartier o Revel. Foucault, al señalar la inexistencia de objetos «naturales» intelectuales y al negar el reduccionismo de la relación entre las formaciones discursivas con sus contextos socio-políticos, abría las espitas para reformular la trayectoria hasta entonces seguida por la historia social y cultural. En segundo lugar, aborda la influencia de la perspectiva antropológica, y la noción de comunidad, con sus rituales, en las obras de E.P. Thompson y Natalie Zemon Davis. En tercer lugar los trabajos de la antropología simbólica representados por Geertz, y la proyección que ha tenido en historiadores como Darnton, al interpretar los significados que daban los contemporáneos a los hechos. Por último, los historiadores asociados a la teoría literaria, al criticismo literario y la historia imaginada, en las obras de Hyden White o Dominick LaCapra. Lynn Hunt concluye que la diversidad teórica, lejos de la inseguridad que amenaza a los historiadores de la cultura, es un elemento que enriquece la nueva fase en la que otras ciencias sociales están descubriendo en la historia nuevas posibilidades, que ven sus objetos de estudio capturados en la «tela de araña de la historia», de tal forma que la cultura estudiada por historiadores cuajará en estudios histórico culturales más que una cultura con perspectiva histórica[7]. En esta obra destacaba que las características comunes de este modo de hacer historia estaba en la dedicación a los lenguajes, las representaciones y las prácticas, en la importancia dada a los modelos de inteligibilidad propios de otras disciplinas y en tercer lugar en una historia que atiende más a los casos que a la teorización global que ha llevado a los historiadores a reflexionar sobre sus propias prácticas. En la actualidad la diversidad de objetos y métodos conduce a hacer más compleja la coherencia que Hunt daba a los distintos modelos y sobre todo el interrogante de cómo definir el objeto de la historia cultural.

La llegada a los temas y enfoques nuevos de naturaleza cultural procedía de la historia social por extensión, es decir una historia social de la cultura que entendía en respuestas y contenidos de los agentes sociales, y situaba producción, consumo, formas de difusión, pero ha tendido a acentuar la autonomía de una historia de la cultura que ha redefinido sus propios objetos y métodos acogiendo pautas lingüísticas y antropológicas, formas más descriptivas y prácticas más interpretativas, hasta plantearse una valoración cultural de lo social.

[7] *Ibidem*, p. 22.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

Historia y antropología simbólica en Estados Unidos: N.Z. Davis y la historia con espíritu etnográfico de Darnton

El acercamiento entre historia y antropología había empezado a tomar entidad durante la década de los años sesenta[8] y adquirió mayor proyección a partir de la década siguiente, sobre todo de la mano de la antropología simbólica: Marshall Sahlins, en Estados Unidos, Victor Turner en Gran Bretaña o Dan Sperber en Francia, pero sobre todo es el simbolismo de Clifford Geertz el que se acerca, con su «descripción densa», a las ciencias sociales y a la historia, en particular, con un antropología entendida como acto interpretativo. Esta orientación se alejaba de la antropología científica, basada en el método estructural de Lévi-Strauss.

Para Geertz, uno de los impulsores de la antropología simbólica o interpretativa, la cultura, entendida como sistema de interacción de símbolos, no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.[9] La cultura aparece así como norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta. La tarea central de la historia cultural está, pues, en la descripción del significado y no en la interferencia de leyes causales de explicación. Es una propuesta seductora pero sobre la que se proyecta una crítica central: el concepto de universalidad simbólica de la antropología, para una comunidad que comparte vivencias y se expresa en símbolos. Pero la historia es conflicto, crítica y dinámica, y no estática.

En Francia fue significativa la evolución de historiadores vinculados a *Annales* y cultivadores de la historia cuantitativa como Le Goff, Jean-Claude Schmitt, o Le Roy Ladurie, se han acercado a la antropología.[10] Pero mientras esta orientación antropológica de los historiadores franceses de las mentalidades tiene una mayor apoyatura en los sistemas de relaciones, de carácter estructuralista o funcionalista, la antropología norteamericana ha acudido a los sistemas de significados, a su aspecto simbólico, como Taylor, Boas o el propio Geertz.

[8] Keith Thomas, «History and Antropology», *Past and Present*, 24 (1963), pp. 3-24 y E.E. Evans-Pritchard, «Anthropology and History», en *Essays in social anthropology*, Londres, Faber and Faber, 1962.

[9] p. 27.

[10] Sobre esta trayectoria de la historiografía francesa R. Chatier, «Intelectual or socio-cultural history? The French trayectories», en D. La Capra y S.L. Kaplan (comps.), *Modern European Intelectual History: Reappraisals and New perspectives*, Ithaca, 1982, pp. 13-46.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

Los planteamientos de lo que ahora se denomina genéricamente «nueva historia socio-cultural» no son nuevos, como consecuencia del cuestionamiento de los grandes paradigmas y su nacimiento como alternativa, sino que han sido recuperados y elevados a esa categoría de alternativa historiográfica cuando en realidad sus cultivadores ya habían desplegado las semillas por el campo historiográfico en la década de los años setenta, sobre todo desde el mundo anglosajón, como Zemon Davis y Burke, además de las aportaciones ya descritas de E.P. Thompson. La primera con *El regreso de Martin Guerre*, reconstruyendo un universo mental desde la perspectiva microhistórica con fuentes judiciales –como haría el italiano Ginzburg con su molinero de Friuli– y el segundo con su *Cultura popular en la Europa Moderna*, se afanaron en la búsqueda de significados en claves interpretativas, con estudio de rituales y acciones simbólicas de individuos y el pueblo como categoría alejada de clases sociales cerradas.

Natalie Z. Davis, inspiradora de la redefinición de la historia cultural en Estados Unidos desde las variables antropológicas, acopló en su pionero estudio *Society and Culture in Early Modern France* conceptos tomados de Max Glukman, Mary Douglas y Victor Turner, también del antropólogo francés Arnold Van Gennep, para prestar atención a la fuerza motriz de la «comunidad», cuyos valores se podían perpetuar con la vida festiva o a los ritos de la violencia de las guerra de religión.

En los años setenta Robert Darnton desde Estados Unidos desplegó su interés por el siglo XVIII francés acerca de su historia cultural, en la época de la Ilustración y la revolución, y su inquietud primera desde la historia de las mentalidades –expresión que cataloga de «francesa» para buscar una traducción aproximada en inglés de «historia cultural»– se fue transformando en un debate entre historia y antropología por influencia de C. Geertz con el que compartía enseñanzas en Princeton. Alejado de la historia intelectual o de la historia tradicional de las ideas, llega a una historia con «*espíritu etnográfico*», cuyo objetivo principal es el de investigar la forma de pensar en Francia, «no sólo lo que la gente pensaba sino *cómo pensaba*, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y cómo le infundió emociones», es decir cómo la gente entiende el mundo a través de las fuentes de archivo. En *La gran matanza de gatos*,[11] estudia un relato de una matanza de gatos en una imprenta de París, una versión antigua de «*Caperucita Roja*», una extraño archivo dirigido por un inspector de policía en sus actividades de espionaje hacia los escritores, una rara descripción de una ciudad tratando de extraer la visión del mundo de distintos individuos y grupos de la época, a través

[11] R. Darnton, *The Great Cat Massacre and the other episodies in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984 (Versión traducida en Fondo de Cultura Económica, 1984).

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

de unos documentos que «no pueden usarse para tipificar el pensamiento del siglo XVIII pero sirven para adentrarnos en él», buscando significados con un tipo de historia cultural que forma parte de las ciencias interpretativas: «no comprendo porqué la historia cultural debe evitar lo raro y preferir lo común, porque no puede calcularse el término medio de los significados o reducir los símbolos a su mínimo común denominador... El género antropológico de la historia tiene su propio rigor... Esto se apoya en la premisa de que la expresión individual se manifiesta a través del idioma en general, y que aprendemos a clasificar las sensaciones y a entender el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la cultura. Por ello debería ser posible que el historiador descubriera la dimensión social del pensamiento y que entendiera el sentido de los documentos relacionándolos con el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto, y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño»[12]. En sus propuestas de método llega a otra conclusión: el cuestionamiento de cultura de elite y cultura popular, puesto que la gente común de una época se enfrenta al mismo tipo de problemas.

Crítico con la forma francesa de la historia cultural –mentalidades– de tercer nivel, con un tratamiento cuantificado y serial, Darnton insiste en que los objetos culturales no son fabricados por el historiador, sino por la gente de la época y le dan significados, por lo que necesitan ser interpretados y no contados, y que, en vez de cuantificar la cultura, se debe interesar por los elementos simbólicos de las relaciones sociales. Pero también se refiere a los problemas del a historia de la cultura en la tradición historiográfica anglosajona en que los antecedentes sociales del sujeto se completan con la cultura, es decir a partir de una estructuración de trabajos en que los sistemas culturales se derivan de los órdenes sociales. Por ello debería orientarse la historia cultural hacia la antropología, en una idea que no es nueva, ya que se había abierto el diálogo desde los años sesenta en un proceso de convergencia, que dista mucho todavía de lograrse. Para Darnton, «los antropólogos no tienen una método común, ni una teoría que lo abarque todo. Si les preguntaran una definición de cultura, probablemente iniciarían una guerra de clanes. Pero a pesar de sus desacuerdos, comparten una orientación general en sus diferentes formas de trabajar con sus diferentes tribus, generalmente tratan de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, para comprender lo que quiere decir, y buscar las dimensiones sociales del significado. Trabajan suponiendo que los símbolos son compartidos, como el aire que respiramos, o, para adoptar su metáfora favorita, el lenguaje que hablamos».[13] Siguiendo una antropología interpretativa, Darnton quiere

[12] *Ibidem*, pp. 12-13.
[13] *Ibidem* p. 264.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

reunir los mundos simbólicos que desaparecieron hace mucho tiempo. La contrapartida crítica de esta metodología la sitúa en el problema de las pruebas y el problema de la representatividad. Respecto al primero aduce que es complejo reconstruir un mundo simbólico mediante pruebas, sobre todo con testimonios vagos, pero la idea es la búsqueda de las partes oscuras de los textos para entrar en una mentalidad extraña. En segundo lugar no se pueden extraer conclusiones generales, pero tampoco la finalidad es establecer tipologías como un tratado sistemático.

Preocupado por la lectura y la difusión Darnton ha realizado múltiples trabajos como los lectores de Rousseau –y los cambios que a través de la correspondencia entre ellos y el filósofo se muestra una nueva forma de pensar y de sentir– o la literatura clandestina en el siglo XVIII.[14] La perspectiva central del estudio de la lectura la sitúa no en *quién* y *qué* se leía, sino *porqué* y *cómo*, esto es, la interpretación del proceso por el que los lectores dan sentido a las palabras, en una contexto donde los lectores y los textos varían según circunstancias sociales y tecnológicas, pero el nudo central del problema se sitúa en la pregunta de «cómo construyen los lectores cambiantes textos mudables», para concluir que si se entiende el *cómo* se ha leído se podría aproximar el conocimiento a cómo se daba sentido a la vida.[15]

Acciones simbólicas y cultura popular. Burke en Gran Bretaña

Entre las más importantes obras de Burke, *La cultura popular en la Edad Moderna*,[16] se expone sin parquedad la idea de cultura como «sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna», y cultura popular entendida en términos de exclusión: la cultura no oficial, la cultura de los grupos que no formaban parte de la elites, las clases subordinadas.[17] Una búsqueda de significados que lleva al folclore, los rituales, los carnavales... y la transmisión de la cultura popular a través de sus protagonistas –artistas, fabricantes de utensilios populares, charlatanes, actores itinerantes, predicadores...– y escenarios –granero, iglesia, taberna o plazas de los mercados...–.

Para Burke las grandes líneas que han alimentado la nueva historia, impulsada sobre todo desde los años setenta pero presentes de forma diversa y matizada en épocas anteriores, se han producido por contraste con el paradigma rankeano y las sitúa en el interés cultivado por todas las

[14] R. Darnton, *Edition et Sédition. L'Univers de la littérature clandestine au XVIII siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

[15] R. Darnton, «Historia de la lectura», en P. Burke, *Formas..., op. cit.*, pp. 177-208.

[16] Versión original de 1978. Traducida en 1991, Madrid, Alianza. También *El Renacimiento italiano*, Madrid, Alianza, 1993.

[17] Sobre el concepto de cultura popular las posiciones de varios autores en «¿Qué es la historia de la cultura popular?», *Historia Social*, 10 (1991), pp. 151-163.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

actividades humanas, en una temporalidad más allá del acontecimiento en su sentido tradicional, en una voluntad de construir una historia «desde abajo», de la gente corriente y de su experiencia en el cambio social, en el empleo de fuentes diversas, en el detenimiento en un amplio número de causas en su complejidad y tratamiento interdisciplinar y en la aceptación de la subjetividad implícita en la percepción por el historiador de una realidad entendida como construcción socio-cultural.[18] Burke sitúa en la cultura el centro de interés capaz de soldar muchas de las piezas fragmentadas a las que ha conducido la nueva historia, valorando las posibilidades de las nuevas formas de hacer historia.[19]

Según Burke desde Burckhardt la cultura no ha sido entendida como un conjunto referido a una época –unidad cultural de una época–, sino parcelada en muchas especialidades de la producción intelectual (arte, ciencia, educación...), y con más de doscientas definiciones recogidas en Estados Unidos. Frente a la valoración marxista de la cultura, Burke se refiere al enriquecimiento de la disciplina histórica con el interés por la vida cotidiana y la gente corriente y la manera en que ésta percibe e imagina el mundo, de la mano de los nuevos historiadores de la cultura que, inspirados en la antropología, han ampliado el campo hacia las prácticas y las representaciones. Estos cambios también han provocado fragmentación intelectual. Burke reconoce que no es posible volver a la forma en que Burckhardt entendió la unidad cultural, pero propone un nuevo modelo de planteamiento de la historia de la cultura que contemple la unidad sin negar la diversidad y recurre al *encuentro cultural*. Se trata de proyectar sobre la historia de Europa, sobre la cultura de Europa y sus países, modelo, conceptos y métodos para escribir la historia de otros escenarios, a través de la interacción entre diversas culturales, la de los europeos con otras, en procesos de aculturación, préstamos, apropiación, asimilación, intercambio... y las visiones de unos sobre otros, es decir las conexiones entre culturas y subculturas sin negar su diversidad. Pero además una interacción contemplada desde dos lados, comunicación y no comunicación, apropiación y resistencia..., es decir también la historia de Europa como un proceso de interacción de culturas y subculturas y no como algo cerrado.[20]

[18] P. Burke, «La nueva historia: su pasado y su futuro», en *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 11-37.

[19] En uno de sus últimos trabajos *Los avatares de El cortesano*, de 1995 (Barcelona, Gedisa, 1998) desvela como esta obra característica del espíritu renacentista ha dado lugar desde su aparición a diversas interpretaciones según los lectores de cada época en función de percepciones y valores sociales diversos.

[20] El modelo de «encuentro» en P. Burke, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000. En esta traducción reúne además una serie de trabajos sobre los orígenes de la historia cultural, la historia cultural de los sueños, la memoria colectiva, el lenguaje de los gestos, los viajeros, los carnavales en varias culturas. También se ha ocupado de la dimensión social del lenguaje en varios ensayos recogidos en *Hablar y callar. Funciones*

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

Los microenfoques. La microhistoria en Italia: C. Ginzburg

En la estela de la fragmentación de Annales se ensayaron una serie de iniciativas de método hacia lo singular, la cultura de las clases subalternas y la gente corriente, y hacia la reducción de la escala de análisis en espacios más precisos, que configuraron los enfoques de la microhistoria, como quedó ejemplificado páginas atrás con el modelo de Ginzburg. La microhistoria, en este contexto de fragmentación protagonizada por la tercera generación de Annales y de las propuestas de la nueva historia socio-cultural, es una respuesta metodológica e historiográfica en su origen en Italia, pero universalizada, de forma heterogénea y en múltiples variables, en el oficio del historiador. Se trata de una práctica historiográfica con resultados muy plurales y con diversas referencias teóricas, que tiene como objeto de interés los procedimientos concretos y detallados. Se sitúa en la estela de las fisuras que cuestionaron la idea de progreso, con largas etapas y situaciones predecibles y uniformes, y forma parte de las alternativas de una historia interpretativa, plural y atenta a lo simbólico, según se recogía en el prefacio de *El queso y los gusanos*. Esta obra pionera fue escrita en 1976 –en ese contexto intelectual de los ecos del 68 y de la disolución de la historia total– y se ha convertido en una de las más representativas de esta forma de hacer historia, de hacer microhistoria, que, a través de la narrativa, se aventura en la mentalidad de una época con el análisis denso de una situación particular. Ginzburg indagó en la documentación judicial, procedente de dos procesos inquisitoriales, para reconstruir el mundo mental de «Menochio», el ya célebre molinero Friuli, la pequeña localidad del norte de Italia, y las consecuencias heréticas que extrae de la lectura distorsionada de unos libros que llegan a sus manos, y deducir su representación del mundo –«un queso con gusanos»– en contraste con la cosmogonía de la época. Con ello reconstruye modos de vivir y pensar del siglo XVI. Un microanálisis que construye con huellas e indicios un caso, y de él un ambiente con su contexto histórico, retratando un conjunto a partir de sus piezas.[21] En su última obra más reciente reúne una serie de ensayos sobre el mito y el sentido del término, la representación, las imágenes y los ídolos relacionados con la distancia y la tradición cultural.[22] Los microanálisis de Ginzburg han establecido las distancias con las pretensiones de la teoría literaria o la semiología, y sus versiones de disolución

sociales del lenguaje a través de la historia, Barcelona, Gedisa, 1977 (Traducción de *The art of conversation*).

[21] Otras obras de Ginzburg: *Pesquisa sobre Piero*, Madrid, Muchnik, 1984; *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, Gedisa, 1989; *Historia nocturna*, Madrid, Muchnik, 1993; *El juez y el historiador*, Madrid, Anaya-Muchnik, 1993.

[22] C. Ginzburg, *Ojazos de madera. Nuevas reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

de la historia, o con las perspectivas de Foucault.[23] Otras obras, también pioneras de la renovación de la historia socio-cultural, han sido consideradas como ejercicios de microhistoria, como las ya comentadas de Zemon Davis –*El regreso de Martin Guerre*– o de Le Roy Ladurie –el *Montaillou*–, o *La herencia inmaterial* de G. Levi.

También las propuestas de Grendi en los años setenta tuvieron una notable influencia en la depuración de la práctica microhistórica, entendida en el contexto historiográfico que fue posible, el de la disolución de la geohistoria braudeliana. Es la vertiente de la *microhistoria* que Grendi ha explorado: «Las propuestas de Edoardo Grendi desentonaban de algunas de las certidumbres que este paradigma historiográfico [se refieren a los planteamientos braudelianos] asumía en aquellas fechas. Frente a la historia total propugnada por Braudel, aquello que Grendi defendía era un modelo de análisis más modesto que permitiera reducir el objeto de investigación. En realidad, su posición no hacia sino trasladar al ámbito de la historia las demandas que podían surgir de los nuevos planteamientos que se estaban produciendo, y se habían dado con anterioridad, en otras disciplinas, tanto en la economía como, en especial, en la antropología.»[24]

Que la microhistoria se pueda acoplar con mayor frecuencia a un individuo, a una localidad o a momentos precisos, no quiere decir que se asocie a la biografía, la historia local o el acontecimiento –aspectos todos expresivos de versiones tradicionales de hacer historia–, sino que el cambio es metodológico, la entrada desde lo singular y desde lo particular para proyectar marcos interpretativos más amplios. Es una reducción de escala como procedimiento de análisis independientemente de las dimensiones del objeto analizado. Se trata, pues, de una «reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intenso del material documental».[25] En la práctica se ha centrado en hechos singulares, acciones individuales, espacios concretos, en el análisis social de los pequeños indicios, pero sin renunciar a fenómenos más generales y sentidos más amplios; es la atención a lo «excepcionalmente normal».[26]

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

[23] Un reciente estudio sobre el método de Ginzburg y la microhistoria en A. Pons y J. Serna, *Cómo se escribe la microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg*, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia, 2000.

[24] A. Pons y J. Serna, «El ojo de la aguja. ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?», *Ayer* 12 (1993).

[25] G. Levi, «La microhistoria», en P. Burke, *Formas..., op. cit.*, p. 122.

[26] E. Grendi, «Microanálisis e storia social», *Quaderni Storici*, 7 (1972), pp. 506-520.

El debate entre la antropología cultural y la historia social en la historiografía alemana: Medick y Kocka

Desde mediados de los años setenta hasta la actualidad la historiografía alemana acogió el denominado «nuevo movimiento de historia», con estatutos científicos muy distintos, que cuestiona la historia social alemana hasta entonces acostumbrada a las críticas de historicistas y neomarxistas anglosajones. Este nuevo frente, la *Tendenzwendey* de la «historia cotidiana», la versión en Alemania de la «historia desde abajo», o de la «antropología cultural», tenía en común la interrogación de cómo las estructuras y los grandes procesos eran vividos y aceptados por los hombres corrientes, para acudir como preocupación central las experiencias de los pequeños mundos vitales, los sentimientos y la vida cotidiana. La cuestión de fondo no era tanto los temas de esta naturaleza que, en parte, ya habían aparecido, sino del estatuto que los había adjudicado la historia social.

Por un lado, la *historia alternativa* a la historia académica que proclama una historia real, apeada de la metodología, que abría la participación individual –«obreros de la memoria»– fuera de los círculos académicos presionando a los historiadores profesionales. Reclamaba las importancia de las fuentes orales y de los testimonios directos, no entendidos como propiedad del historiador sino de sus protagonistas. La contestación de la historia social, liderada por Kocka, situó como argumento en que la experiencia individual no permite el acceso a los procesos históricos, y con ello se legitimarían actitudes individuales prescindiendo de las situaciones que lo explican, y acude al ejemplo del antisemitismo, para concluir que las experiencias personales no sirven por sí solas para construir la historia.

La otra gran apuesta era la procedente de la antropología cultural y sus críticas a los historiadores sociales que alimentó la polémica entre Medick y Kocka.[27]

Los planteamientos de la antropología cultural y las respuestas de la historia social abrieron un rico debate en la historiografía alemana plasmado sobre todo en la década de los años ochenta. La argumentación central de los antropólogos se situaba en la crítica a la subordinación de la experiencia a las estructuras, a los macroprocesos frente a un mundo simbólico que carecería de autonomía, y proponen la incorporación a esos grandes procesos de lo hermenéutico, como un método de conocimiento distinto. Medick, siguiendo al antropólogo anglosajón Geertz,

[27] Este debate fue recogido, según referencias de Juan José Carreras, en el número 10 de la revista *Geschichte und Gesellschaft* (1984) por H. Medick «Missionare im Euderboot? Ethnologische Erkenntnisweissen als Heruaforderung an die Sozialgeschichte», pp. 295-319 y J. Kocka «Züruck zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation», pp. 295-408.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

señaló a unos historiadores anclados en sus preocupaciones por el Estado y la sociedad que habían hecho desparecer al individuo de la historia social, mientras que la ventaja de la antropología, sin dimensión estatal permitía entender al individuo y a la sociedad. La antropología cultural, de esta forma, sitúa el centro de interés en el estudio de las relaciones entre los individuos, sus costumbres y valores simbólicos. Medick representa esa historia con dimensión antropológica que pretende una nueva relación teoría-realidad a través de la descripción densa, de las formas simbólicas para llegar a la teoría general que las explique, puesto que la historia social proyectaría teorías o procesos sobre individuos que sólo conocen los historiadores. Por ello, sin deducir nada como lógico, debía observarse lo extraño de la sociedad. La cuestión metodológica de fondo se situó entre los historiadores alemanes en que si ello suponía una teoría distinta de conocimiento, y si servía como marco general que permitía sustituir a las pautas y procesos de la historia social.

La respuesta de la historia social estuvo protagonizada por Kocka, cuyo argumento residía en que el estudio no se podía limitar a experiencias concretas de los actores sociales porque habías *sistemas* que recogían experiencias más allá de una generación y, por tanto, las vivencias de una pequeña parte mutilaban las posibilidades del análisis social. Además, en defensa de su modelo de historia social, Kocka planteaba que el modelo no se puede aplicar libremente, sino limitado por los espacios que permitían las fuentes documentales y de ahí contrastar fuentes y experiencias. En estas observaciones se desvelaba la crítica a la perspectiva de los antropólogos de la ilusión de suponer que se llega al conocimiento desde el interior de la realidad, por lo que Kocka concluye que no había nueva teoría del conocimiento, porque incluso los antropólogos llegaban a él desde fuera. Quedaba, además, sin explicar desde la perspectiva antropológica el paso de lo individual a lo general.

En la actualidad, la historiografía alemana se mueve en cuatro grandes marcos de actuación, con sus posiciones respecto al conocimiento histórico y su metodología: neohistoricismo, asentado en la demanda social de la narración y la demanda política de la identidad nacional; los antropólogos alternativos con sus pretensiones de historia con el abandono de metodología y teoría, alimentados como historia alternativa frente a la historia académica; la antropología científica, simbólica y comprensiva, sin llegar a tener modelos que sustituyan a los del historiador, y la historia social que ha protagonizado un largo proceso de flexibilidad en sus diálogos y formas de entender la historia, con un objeto de conocimiento fundamentado en la atención a los procesos sociales.[28]

[28] Las referencias, aportadas por Juan José Carreras, proceden de W. Schulze *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945, Beiheft 10 del Historische Zeitchrift*, Munich, 1989; H. Walter Blanke *Historiographiegeschichte als Historik*. Stuttgart, 1991, pp. 638-751;

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

La historia cultural de lo social. Chartier en Francia: Prácticas y representaciones

Roger Chartier, partiendo de la rica tradición de Annales y la Nueva Historia en Francia, ha dialogado con las apuestas norteamericanas hacia la historia cultural con entidad propia, y ha integrado la relectura de Foucault, y las aportaciones sobre el discurso y la narración de Michel de Certeau y Paul Ricoeur, para situar la historia cultural en el punto de partida para el estudio de lo social. Una historia de la cultura que se desprende de su determinación social y las variables seriales para establecer la singularidad de las practicas culturales.

Para Chartier la historia de los años sesenta y setenta entendió la historia cultural retomando problemas y metodologías de la historia social y económica, como una «historia serial del tercer nivel», con datos homogéneos y comparables, piezas metodológicas con las que se construyó la historia de las mentalidades en Francia. Esto es, una historia distinta de la historia de las ideas tradicional, con nuevos objetos de otras disciplinas (antropología, sociología, semántica,..) pero con principios de la historia social y económica y sus tratamientos cuantitativos, con cifras y series, categorías socio-profesionales y de larga duración. Pero Chartier sitúa el centro de su crítica en una «primacía tiránica de los social», a partir de redes sociales y profesionales previas que construyen sistemas culturales y de pensamiento, lo que llevaba a una dependencia de la historia cultural. Los análisis se fundamentaban en un historia considerada como totalidad social, una definición territorial y unas divisiones sociales aptas para medir distancias culturales. Chartier abunda en la necesidad de un punto particular para descifrar las sociedades, a partir de hechos, relatos o redes de prácticas específicas, biografías,... recurriendo a otras diferenciaciones sociales (edad, generación, sexo, tradiciones educativas, costumbres de profesión, adhesiones religiosas, creencias, sexo...), y, por ello, en vez de realizar traducciones culturales de las diferencias sociales desde la sociografía, la alternativa sería partir de los objetos y no de las clases, es decir, estudiando los objetos y campo social donde circulan los textos, impresos, la producción o las normas culturales.

En segundo lugar, la historia social de la lectura ha asociado configuraciones culturales con materiales específicos, pero el nudo central significa comprender como los mismos objetos, textos en formas impresas diferentes pueden ser captados, manejados y comprendidos de forma

W. Weber *Biographisches Lexikon zur Geschichtswissenschaft in Deutschland, Österrich und der Schweiz*. Frankfurt-Nueva York, 1987; Vom Bruch y R. Müller *Historiker Lexikon*. Munich, 1991. Carreras ha reunido buen número de trabajos, y entre ellos los referentes a la historiografía alemana en J.J. Carreras, *Razón de Historia. Estudios de Historiografía*, Madrid, Marcial Pons-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

muy diferente, los usos y significados que se hacen de las ideas transmitidas en los mismos textos en materiales diferentes. Por eso es preciso estudiar redes de prácticas que organizan los modos diferenciados en relación con los textos. La lectura no es sólo una operación abstracta de intelección sino gestos, espacios, y costumbres, es decir se trataría de reconstruir formas particulares de leer. Y, finalmente, es preciso acudir a las formas de recepción y apropiación, ya que no existe texto fuera del soporte que lo contiene y no hay comprensión que no dependa de las formas en las que llega a su receptor. Con todo ello Chartier propone metodológicamente el campo de análisis que une texto, libros y lecturas, para articular una forma nueva de diferencias sociales y prácticas culturales. Así se incorporan bajo forma de representaciones colectivas las divisiones de la organización social, se establece el sentido de las formas y los usos del libro para dibujar diferencias culturales como efecto de procesos dinámicos, y se presta atención a las reglas que gobiernan la producción de obras y organización de las prácticas.

Esta idea de las diferentes apropiaciones y usos de las formas culturales, le lleva a una distanciamiento y a una posición crítica también en la forma en la que la antropología simbólica de Geertz ha entendido las formas simbólicas organizadas en un universo compartido y unificado. Esto es, alejarse de una teoría reduccionista de la cultura como una reflexión de la realidad social, no significa abrazar otra teoría reduccionista que propone asunción de rituales y acciones simbólicas como un significado central, coherente y comunitario, ya que los documentos que describen acciones simbólicas del pasado fueron escritos por autores con variadas intenciones y estrategias, y los historiadores de la cultura deben proyectar sus propias estrategias para leerlos.

Para Chartier, pues, la penetración en la sociedad a través de la cultura se realiza por la representación por la que los individuos y colectivos dan sentido a su mundo. El concepto de representación enlaza tres grandes realidades: las representaciones colectivas en las que los individuos incorporan las divisiones del mundo social y organización las pautas de percepción y apreciación; formas de exhibición del ser social o poder político, a través de ritos o símbolos; y representación de una identidad social o poder dotados de estabilidad. Chartier plantea pues una historia de las representaciones cruzadas con las prácticas sociales, es decir, con una noción de apropiación consistente en las operaciones para dotar de sentido al mundo.

La gran pregunta para la historia social y la historia cultural la sitúa Chartier, en cómo articular las percepciones, los lenguajes y las racionalidades propias de los actores con las interdependencias desconocidas por ellos, pero que limitan y gobiernan sus estrategias. Y, concluye con su propuesta, de articular estructuras objetivas y representaciones

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517

subjetivas, como ejemplo del campo de trabajo que relaciona la crítica textual, con la historia del libro (formato) y la sociología cultural, para comprender como la libertad del lector que asume y se apropia del texto es limitada por las coacciones del propio texto, las formas del objeto escrito y las normas de lectura de su comunidad.[29]

El «tiempo de la historia de la cultura» no es relevo natural de grandes áreas temáticas de interés después del dominio de la economía o la sociología, ni de la existencia de nuevos temas, que, de hecho, vienen de muy antiguo, sino que la cultura se ha situado en el centro mismo de una práctica investigadora que se ha alejado de principios de inteligibilidad que habían dominado las formas de hacer historia como categorías universalizadoras. La crisis de las grandes teorías explicativas, racionales y absolutas, ha provocado, ciertamente, nuevos planteamientos del análisis cultural, pero eso no significa que deba atribuirse la idea de crisis en términos de dispersión teórica e investigadora. La cuestión no está, por tanto, en los temas, ni en las valoraciones antropológicas, sociológicas o semióticas, sino el marco cultural de entendimiento de la sociedad pasada a partir de la representación de un discurso historiográfico que se proyecta con enunciados científicos sobre lo que «*un día fue*». Lo que ha cambiado han sido los instrumentos de análisis y los valores desde los que se estudia, «la cultura no puede ser de nuevo sino el aparato histórico compuesto de simbologías, palabras y medidas. Nunca puede pretenderse la uniformidad universal e histórica de esos elementos, pero sí la homologación de sus funciones. Una historia de la cultura en nuestro tiempo no puede construirse sino sobre la interconexión y la permeabilidad de los sistemas culturales como todos. Y, además, debe prestar atención tanto a nuestras formas de representación como a los objetos representados».[30] La insuficiencia de las grandes explicaciones tradicionales ha provocado la importancia de la cultura en las conductas individuales y colectivas, en las reflexiones y trabajos de historiadores como E. P. Thompson y Chartier. Y es que el estudio de la cultura ha reclamado el protagonismo de la historia, pero no como la incorporación de apéndices de otras disciplinas, sino como pieza central del trabajo del historiador. La contribución de la historia cultural ha sido el de consolidar el objeto de la historia.

[29] Son numerosas las traducciones de R. Chartier en los años noventa. Sus reflexiones se encuentran sobre todo en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, *El orden de los libros*, Barcelona, Gedisa, 1994, *Entre poder y placer, op. cit.* y *Las revoluciones de la cultura escrita*, Barcelona, Gedisa, 2000.

[30] J. Aróstegui, «Símbolo…», art. cit., p. 233.

Jerónimo Zurita, 82. 2007: 237-252 ISSN 0044-5517