

Una propuesta de lo social y un ejemplo neocatólico

María Cruz Romeo Mateo

Universitat de València

Una cuestión tan sumamente amplia y compleja como «¿La disolución de lo social en la Historia?» admite reflexiones diversas desde perspectivas también diferentes. No siendo una teórica de la disciplina, mi intervención gira en torno a la evolución de una experiencia investigadora fundamentada en la suposición de que los hombres y las mujeres son los protagonistas del devenir histórico. Esta afirmación, aparentemente sencilla, constituye el núcleo de un dilatado debate no solo entre tradiciones historiográficas sino también en el interior de ellas. Mi objetivo no es llevar a cabo un estado de la cuestión de aquellas discusiones, sino de apuntar algunas propuestas y consideraciones que permitan sostener la presencia de lo social, de lo intersubjetivo e interindividual, en la Historia.

En la época en que Carlos Forcadell, allá por los inicios de la década de 1990, disentía de secanos y desiertos y prefería hablar, siguiendo con la metáfora geográfico-agraria, de cultivos desiguales en la historia social española, en general, había pocas dudas sobre la primacía de este enfoque y la posibilidad de hacer una «historia de la sociedad»; una historia, en la línea de Eric Hobsbawm o de Jürgen Kocka, orientada hacia la totalidad del proceso histórico y capaz de integrar una historia de las relaciones entre las estructuras y los procesos sociales y las experiencias y actuaciones de los grupos sociales. Al menos este era mi caso. Confiaba en una concepción de la historia como historial social en respuesta a la necesidad de un planteamiento global de los problemas del cambio histórico.

Era esta una historia social que situaba en el centro de su reflexión las relaciones entre las estructuras y procesos sociales y las experiencias y actuaciones de los grupos sociales. Entendía, eso sí, que la historia social no podía quedar reducida a analizar los procesos sociales supra-individuales, las estructuras descarnadas) si no quería prescindir de aspectos importantes de la realidad histórica. Por lo tanto, debía incluir los planteamientos de historia de acontecimientos, personas y acciones, evitando la contraposición dicotómica entre historia estructural e historia de los acontecimientos o una eliminación de una de las dos. Y, por supuesto, el engarce entre ambas dimensiones era el concepto de clase social. Como escribió Jürgen Kocka: «Finalmente, debería formar parte de las experiencias de trabajo de todo historiador que investiga empíricamente el hecho de que, sin la consideración de acontecimientos, acciones singulares y personas, frecuentemente, no se sale adelante y que estos se explican casi siempre por estructuras dadas previamente y que se transforman, pero que no pueden deducir-

se completamente de ellas, en tanto que, al revés, aquellos contribuyen a la transformación de las estructuras».

Hoy, casi tres décadas después, esta confianza se ha desvanecido en gran parte. Las grietas en la voluntad totalizadora de aquella historia y la quiebra del enfoque estructuralista marxista de lo social destruyeron las viejas certidumbres. Como escribió a principios del siglo XXI Geoff Eley, «la historia social sencillamente ya no está disponible [...] ha dejado de existir». El historiador afincado en Estados Unidos se refería a aquella historia que hacía derivar su coherencia del primado de las determinaciones sociales, del paradigma materialista de la totalidad social y de la primacía de la clase social.

Como es bien sabido, las dos últimas décadas de finales del siglo XX constituyeron un momento historiográfico excepcional y en permanente evolución. En ocasiones de modo independiente y en otras más o menos imbricadas, las reflexiones en torno a las limitaciones de aquella historia social, la capacidad explicativa de la narración, la influencia de la perspectiva antropológica, el giro lingüístico o los estudios culturales desvanecieron las seguridades del ayer. Todo se puso en crisis, incluso lo que parecía menos problemático en la disciplina histórica, desde la verdad como correspondencia hasta la causalidad social pasando por el carácter referencial del lenguaje.

Los efectos sobre la disciplina histórica fueron profundos, aunque desigualmente valorados por la historiografía española. Fueron interpretados como desarrollos de la historia social o ampliación del conocimiento histórico en la medida en que no se percibía una ruptura o planteamientos relativistas en el caso español. Exigían una revisión del modelo de historia social, nuevas estrategias de investigación, nuevos temas y nuevas fuentes. En otros casos, con la mirada puesta en las academias estadounidense y británica o en los postulados teórico-metodológicos de aquellas reflexiones, fueron valorados como el desmoronamiento del sujeto social, la retirada de lo social en Historia frente a las identidades, las subjetividades, las representaciones, los significados o los discursos. Más aún, la propia posibilidad de pensar lo social y la sociedad como una entidad referida a fenómenos o procesos objetivos y realmente existentes ha sido cuestionada, con las consecuencias que ello tiene en la epistemología del saber histórico. Sea como sea, el ideal y la centralidad historiográfica de una historia apoyada en la dimensión social a efectos explicativos y organizativos quedaron arrumbados. Con ellos se abandonó también la intrínseca capacidad explicativa de las estructuras sociales como condicionantes de la acción de los sujetos históricos y la noción de clase social como una adscripción automática a unas relaciones sociales específicas.

En la actualidad, el impacto de aquellos debates ha condicionado la manera de entender la disciplina histórica y la práctica investigadora. Con más o menos solidez, ha arraigado un conjunto de suposiciones que han dejado atrás el determinismo materialista, el antihumanismo de las estructuras socioeconómicas, el tratamiento anónimo y masivo de los sujetos o la absolutización de la verdad histórica. La primacía de la historia cultural, en ocasiones a partir de una definición antropológica geertziana de lo que es cultura, y la importancia teórica e histórica de los discursos y los lenguajes han llevado a incorporar la idea de mediación en las nociones de sujeto, experiencia y realidad. Hoy, pocos son los historiadores e historiadoras que no se planteen, al menos en principio, la crítica al sujeto natural, atemporal y universal y que, en cambio, no afirmen el carácter necesariamente mediado, cultural y discursivamente, de toda experiencia, los patrones culturales a través de los cuales los individuos y grupos hacen significativo el mundo social y, en definitiva, la naturaleza socialmente construida de la realidad.



Mari Cruz Romeo con Giovanni Levi en Molinos (Teruel), 2005.

¿Significa todo esto aceptar la disolución inexorable de lo social? ¿Obliga a una aproximación narrativa al pasado, a una historia «deconstructiva», incapaz de proponer secuencias más explicativas? ¿Aboca, en fin, a admitir las consecuencias relativistas de una cierta crítica a la modernidad? No necesariamente.

Hay razones para esta confianza. A mi juicio, algunas de las premisas del giro cultural han potenciado una indagación más compleja e histórica del mundo social. En segundo lugar, desde principios del siglo XXI, destacados historiadores cercanos al giro lingüístico y a la llamada historia postsocial han expresado su malestar hacia una visión totalizadora y esencialista de la cultura, proponiendo en consecuencia una revitalización (por supuesto, revisada de los viejos determinismos) del lugar de lo material, lo estructural y lo social en la Historia. Por último, la percepción de que el desarrollo del capitalismo global y la deriva iliberal de la democracia de estos años exige también una visión amplia y estructural de los problemas que generan y de los retos que plantean.

Para lo que aquí interesa, me detendré solo en el primer motivo esgrimido, relacionándolo con mi propia investigación. Tres consideraciones surgidas o desarrolladas de aquel momento historiográfico permiten una reevaluación de lo social.

En primer lugar, el carácter de artificio de los grandes relatos históricos. De ser considerados como verdaderos, como reflexiones precisas de un pasado real y como base de la investigación científica, el giro cultural los concibe como «marcos de comprensión selectivos», como «narraciones construidas» contadas por «narradores situados en un tiempo y lugar específicos». Esta perspectiva ha impulsado también la crítica del paradigma clásico de la secularización. Por supuesto, no ha sido el único factor, pero sí se puede decir que la revisión acaecida en la disciplina histórica ha facilitado la integración de ciertas valoraciones de un concepto y de un proceso estrechamente ligados a un esquema teleológico, universalista y eurocéntrico de la evolución histórica y de la modernidad, en especial.

La crítica del relato secularizador dominante en la segunda mitad del siglo XX se ha desplegado en tres direcciones, al menos. Por un lado, se ha subrayado el carácter ideológico de este relato y su construcción «sexuada», basada en premisas de género. Por otro, se ha hecho más compleja la interpretación de la presencia pública y política de las creencias religiosas, especialmente las católicas. Finalmente, se ha insistido en la diversidad de planos y significados contenidos en el concepto de secularización. No se trata, por lo tanto, de desterrar una noción y un proceso del acervo investigador. Se trata de tomar conciencia de las relaciones de poder y de género que transmite la ideología del secularismo; de analizar esta dinámica integrada en una historia más sinuosa, más contradictoria, de modo que admite momentos de recomposición de la religión, sin por ello identificarlos como retrasos inapelables de un mundo que se resiste a desaparecer. La cuestión es ser consciente de la diversidad de vectores y trayectorias singulares y dispares que esconde la noción sociológica de secularización, desde la formación de esferas diferenciadas para la política o la religión hasta la subjetivación de las creencias, pasando por la erosión del poder normativo de las autoridades y de los discursos religiosos.

Las «predicciones normativas» del viejo paradigma secularizador han mostrado tener muchas «excepciones». Tampoco encajan con el proceso histórico de España, si dejamos de lado visiones forzadas que proyectan hacia el pasado lo que fue propio del nacionalcatolicismo. Se libera así una constricción para interpretar la presencia de las creencias religiosas en la esfera pública de la España del siglo XIX, no como una rémora del pasado, una falsa conciencia o un reflejo de conflictos sociales y políticos más profundos y más explicativos. Tampoco como un patrón normativo que determina y limita la agencia de los sujetos históricos. En la España decimonónica, la unidad religiosa de la nación, defendida por el grueso del liberalismo desde 1812 –con pocas excepciones–, fue compatible con la autoridad suprema de la nación a la hora de imponer aquellas reformas que la Iglesia católica requería y de definir un modelo de emancipación individual que cifraba en las nuevas condiciones sociales creadas la ampliación gradual del margen de acción de los individuos. Por otra parte, el anclaje religioso de algunas de las alternativas al liberalismo no impidió la formulación de discursos emancipadores. Hubo culturas políticas radicales en Europa y en España embebidas de preceptos cristianos –y anticlericales–, lo que, además de condicionar la acción de los sujetos históricos, cuestiona la rígida separación entre el espacio religioso-privado y el mundo secular-público que el secularismo ha dibujado. Claro que este hibridismo podía tener costes políticos, que la investigación histórica debe sacar a la luz. No obstante, testimonia también cómo los discursos disponibles y los marcos culturales de un momento dado conformaron las identidades políticas y articularon las acciones de los actores históricos.

La segunda consideración que se extrae del giro cultural se refiere al carácter histórico y contingente de las categorías analíticas, desde los conceptos de sociedad y lo social hasta los de identidad, clase o nación. Todas ellas vienen cargadas de contextos y de significados que los historiadores necesitamos especificar. Al socavar el aura de naturalidad de que disfrutaban estas nociones, puedo formular la pregunta que orienta mi investigación actual: ¿Cómo construyeron los hombres y mujeres su identidad católica, sin darla por evidente o natural ni considerarla necesariamente una rémora del pasado?

Especialmente significativa es la movilización de algunas mujeres en la España del Bienio Progresista en favor de la ortodoxia católica de la nación frente a la segunda base del proyecto constitucional que proponía la tolerancia privada de cultos. Fueron interpeladas por los discursos disponibles en un contexto extremadamente fluido desde el punto de vista político y cultural. Lejos de agotarse en el lenguaje amable de la religiosidad natural de las mujeres, tan

presente entre sectores tanto liberales como antiliberales, recurrieron a un conjunto limitado pero contundente de recursos discursivos. De esa forma configuraron una identidad católica que les permitía ocupar la esfera pública a través de representaciones elevadas a las Cortes o recogidas de firmas y escritos dirigidos a la prensa afín. El patriotismo católico, de larga trayectoria posterior, enlazó en la pluma de una escritora granadina, Enriqueta Lozano, los mitos enaltecedores del pasado nacional con la historia religiosa. El discurso eclesiástico que redefinió los viejos planteamientos de la misoginia tradicional ofreció, incluso a través de la producción de un intransigente como Antonio María Claret –y por supuesto mediante la circulación de ensayos procedentes de Francia e Italia, rápidamente traducidos al castellano–, nuevos postulados en torno a la feminidad y las funciones sociales que podían y debían desplegar las mujeres en la sociedad posrevolucionaria en defensa del catolicismo. El discurso de nación y el de la mujer católica no fueron los únicos recursos disponibles. Hubo dos más, al menos. Por un lado, el sistema normativo de una religión que pautaba la vida cotidiana de tantos individuos en la España del siglo XIX y el significado de ser católico fijó los límites de otras representaciones. Por otro, los lenguajes de los derechos, tanto los procedentes de patrones tradicionales, que incluían el derecho de petición, como los derivados de un uso interesado de la ciudadanía liberal. Cada uno de estos recursos ofrecía estrategias de acción, cuya plasmación dependió por igual de las distintas posibilidades contenidas en los diferentes marcos de pertenencia en los que se integran los sujetos, comenzando por las redes familiares y los espacios de sociabilidad. Es esta provocadora combinación de materiales y de marcos sociales lo que resulta



V Congreso de Historia Local de Aragón. Con Ignacio Peiró, Pedro Ruiz y Mari Cruz Romeo. Molinos, 2005.

interesante. A la vez que ofrece alicientes para interrogarse sobre la autonomía o no de estos actores. Al invocarse la movilización femenina se podía estar estimulando también la movilización de las mujeres en otras dimensiones simultáneas, poniendo en marcha el conjunto de marcos sociales en que estaban «encontradas»: la familia, pero también la Iglesia o la nación.

En efecto, lo que pudo ser una acción y un marco argumentativo coyunturales tuvo continuidad en otras actuaciones específicas hasta eclosionar en el momento de la revolución de 1868. La reducción del número de conventos femeninos y otras medidas tomadas por las juntas locales condujeron a una amplia manifestación por escrito de mujeres de distintas ciudades y pueblos, que la prensa católica se encargó de reproducir. «Somos españolas, somos madres, somos mujeres católicas; esto nos basta, esto nos abre el camino» para reclamar contra lo que entendían que era un expolio que atentaba contra «la conservación de la religión divina, por la cual España se ha envanecido siempre con el renombre de católica, por la que tantas glorias ha alcanzado, y sin la que nada hubiera sido». Atentaba, además, contra los principios proclamados por el nuevo orden político: la libertad individual, el respeto a la propiedad y el derecho de asociación. Estas señoras utilizaron los recursos a su alcance y a través de esta operación se definieron como un sujeto colectivo.

Las identidades, como la católica que se estaba reconstruyendo a mediados del siglo XIX, son contextuales, cultural y materialmente, contingentes y heterogéneas. El yo público a través del cual se constituyó la figura de Enriqueta Lozano distaba de la percepción del mundo que podían tener otras mujeres procedentes de otros espacios, aun cuando todas se definían y eran definidas en primer lugar como católicas. Esta diversidad interna, aunque limitada, entraba en relación con la visión externa y estrecha de los secularizadores, para quienes esas mujeres eran el reflejo de la dominación eclesiástica y el natural sometimiento femenino. Cómo se articularon todos estos estratos en la construcción de la femineidad católica en la segunda mitad del siglo XIX y hasta qué punto esta identidad formó parte de la subjetividad individual son tareas pendientes.

La última consideración relacionada con el giro culturalista y la reflexión en torno a la biografía, entendida como un enfoque que problematiza las preguntas generales de la Historia, remite a la rehabilitación del sujeto y su capacidad para la acción. Frente a una historia estructuralista, que, por otra parte, restringía las tesis de Edward P. Thompson, se ha desarrollado una mayor sensibilidad hacia los sujetos históricos, sus relaciones e interdependencias. Es la recuperación del sujeto, entendido como un individuo inserto en un conjunto de valores, normas o creencias, en un patrón cultural que ejerce influencia sobre él, pero que no lo determina. El concepto de sujeto moviliza su capacidad de actuación en un contexto dado, no en una estructura que lo «programe». En el imaginario social moderno, la noción de individuo está estrechamente ligada a la de autonomía. Cabría por lo tanto interrogarse sobre la constitución del sujeto femenino de las católicas españolas movilizadas en las décadas de 1850 y 1860.

La reflexión en torno a todos estos planteamientos tiene también la virtud de generar una reserva con respecto a visiones instrumentales de la religión y a escala del conjunto social, habituales en ciertas teorías sistémicas de la modernidad y en algunos planteamientos de la historia política. No hacerlo así tiene el riesgo de tener que recurrir a argumentos que oscurecen a los individuos o remiten a las llamadas determinaciones «objetivas». Muchos de los neocatólicos formados en la estela de Donoso Cortés encontraron en la defensa del catolicismo, frente a supuestos ataques secularizadores, un bastión de crítica al liberalismo. Cuestionaron sus premisas individualistas y de progreso, pero no fueron impulsados por un elitismo antiguorregimental o por un uso de la religión dependiente de las tesis políticas. Hubo en algunos casos

un descubrimiento de la fe o una vuelta a las creencias como anclaje de un contexto individual incierto y de un mundo posterior a 1848 turbulento e inestable. En ciertos casos, por lo tanto, la aceptación de planteamientos religiosos como guía de la acción pública y política implica un proceso de significación tanto individual como social, tanto cultural como material.

¿La crisis de la historia social como historia explicativa aboca a la disolución de lo social? No necesariamente, como he intentado exponer a partir de mi propia investigación. La alternativa no es un deslizamiento a lo discursivo desvinculado de lo social o la sustitución del viejo determinismo estructuralista, y en ocasiones economicista, por un nuevo marco constrictivo de matriz lingüística o culturalista que ahogue el margen de acción de los individuos y colectivos. Una perspectiva útil puede ser la de situar en el centro las relaciones entre el sujeto concreto y la acción, es decir, los márgenes de opción y actuación que tienen los individuos. En el caso del universo neocatólico, estas conexiones se concretan en el estudio de las condiciones peculiares del contexto histórico y la forma en que fueron representadas; las acciones de hombres y mujeres que situaron o aceptaron de modo consciente la religiosidad como fundamento de sus pensamientos y sentimientos, los discursos públicos y las convenciones normativas que las hicieron posible o las regularon en su alcance en un marco contextual específico y la noción de sujeto desde la que actuaron en la España de mediados del siglo XIX.

Esta no es más que una propuesta entre otras, en la medida en que no hay una metodología ya bien establecida y que los enfoques holísticos han sido erosionados. Se trata de comprender contextos, entender las acciones y el significado de los discursos, para luego proponer una reconstrucción siempre provisional. Una propuesta híbrida para un pasado complejo, del que podemos aprender mucho más que lo que creíamos saber.