

# Coneixement cultural i històric

Gonçal Mayos Solsona

P06/04038/01789

# Índex

<b>Introducció</b> .....	5
<b>Objectius</b> .....	7
<b>1. Comprensió cultural i històrica, la recerca del rigor</b> .....	9
1.1. Rigor com a explicitació de les condicions de la comprensió ...	11
1.2. Cercle hermenèutic .....	13
1.3. El cercle de la comprensió i l'explicació .....	15
1.4. Descripcions denses .....	15
1.5. Historicitat i lingüísticitat .....	16
<b>2. Rigor davant el propi i l'aliè</b> .....	18
2.1. Objectivitat? Subjectivitat? Intersubjectivitat! .....	18
2.2. Reconstrucció històrica enfront de presentista .....	22
2.3. Enfocament èmic o ètic .....	25
<b>3. Quins són els fets culturals i històrics?</b> .....	28
3.1. Aïllats o no? .....	28
3.2. Holisme metodològic o individualisme metodològic .....	31
3.3. Estructures .....	34
3.3.1. Crítiques d'Althusser, Derrida i Foucault .....	37
3.3.2. Escola dels Annals, funcionalisme i "sistema-món" .....	39
3.4. Processos .....	40
3.5. Narracions .....	43
<b>4. Creixent diversitat dels estudis culturals i històrics</b> .....	48
4.1. Idees i/o mentalitats .....	49
4.2. Atenció al tradicionalment menyspreat .....	50
4.2.1. Història de la vida quotidiana .....	50
4.2.2. Microhistòria .....	51
4.2.3. Història de gènere .....	51
4.3. Interdisciplinarietat i macrohistòria, una nova filosofia de la història? .....	53
<b>Resum</b> .....	57
<b>Activitats</b> .....	58
<b>Bibliografia</b> .....	61

## Introducció

Aquest món civil ha estat fet certament pels homes, cosa que vol dir que es deuen i poden trobar els seus principis dins de les modificacions de la nostra mateixa ment humana. De manera que qualsevol que reflexioni sobre això es meravellarà que tots els filòsofs s'hagin ocupat seriosament d'aconseguir la ciència del món natural, del qual, com que el va fer Déu, només Ell en té la ciència, mentre que van oblidar-se de meditar sobre el món de les nacions, o sigui el món civil, del qual, havent-lo fent els homes, podien aconseguir ells la ciència.

*Giambattista Vico citat per*

Josep Fontana (2000). *La història dels homes* (pàg. 85). Barcelona: Crítica.

Ha provocat una universal sorpresa i escàndol que la humanitat hagi aconseguit un coneixement molt més sòlid sobre el món natural que no sobre el cultural, històric i social. I això malgrat que, com ja deia Vico, el primer món no l'ha fet la humanitat i el segon sí o, almenys, és la llar més immediata i propera de la vida humana. Per això, encara avui dia sembla un eufemisme parlar de ciències socials, culturals, històriques, etc. i no diguem humanes. Des de les ciències naturals alguns el consideren un sarcasme o bé una cosa ridícula, d'altres el senyal inequívoc que no cal cercar-hi científicitat ni potser rigor, insinuant que d'alguna manera "tot s'hi val" (tot i que en gran manera injustament, aquesta acusació persegueix R. Rorty i molts postmoderns).

En aquest mòdul intentem aprofundir en les possibilitats i expectatives de rigor dels estudis culturals i històrics en sentit ampli, reconeixent la distància respecte de les ciències naturals (algunes vegades no tan gran com se sol dir) però mostrant que hi cap el rigor, si bé d'una manera específica. També mostrarem les molt diverses maneres en què els estudis culturals i històrics plantegen profundes i interessants anàlisis que, en darrera instància, apunten vers un sentit global de l'humà.

Evidentment, no hem pogut ser en absolut exhaustius, perquè els estudis culturals i històrics són tan rics i interessants com caòtics i dispersos. En destaquem dues causes principals: d'una banda, hi ha la pervivència de vells prejudicis sobre la científicitat i el rigor, l'objectiu i el subjectiu, els fets aïllats i les estructures abstractes, sobre el digne de ser estudiat i el menyspreable, el racional i l'irracional, etc. D'altra banda, hi ha les escindidores pràctiques acadèmiques que privilegien l'especialització fins al ridícul, alhora que estigmatitzen els intents globalitzadors i interdisciplinaris tan necessaris en aquests camps.

Per això, dins del nostre mòdul ens atrevirem a barrejar constantment aportacions que, acadèmicament, es consideren pròpies i particulars "només" dels estudis culturals o els històrics, dels filosòfics o els antropològics, de les ciències socials o de les humanes. La meta és definir un cert mapa conceptual,

interdisciplinari i global de tots aquests estudis avui dia dispersos però que, almenys, tenen innegablement un "aire de família" (segons expressió de L. Wittgenstein).

## **Objectius**

En aquest mòdul s'ofereix una aproximació general als problemes –i maneres d'encarar-los– més importants que sorgeixen quan es tracta de conèixer la història i la cultura humanes.

Amb aquest mòdul didàctic l'estudiant ha d'assolir els objectius següents:

1. Aproximar-se a les dificultats específiques del coneixement històric i cultural, apuntant algun element de contraposició amb les ciències naturals.
2. Conèixer el vocabulari i les aproximacions més rellevants.
3. Obtenir un panorama general dels estudis culturals i històrics que funcioni com a "mapa" on situar-los.
4. Conèixer els autors més importants i les obres més paradigmàtiques (per a orientar didàcticament possibles lectures de l'estudiant ara mateix o més endavant).
5. Plantejar activitats i qüestions que mostrin a l'estudiant la validesa o aportacions de les propostes teòriques desenvolupades en el mòdul.

1) "Espiritual, que per la seva natura no material sembla escapar de tota possibilitat.

2) Històric, que –malgrat ser material– també n'escapa perquè remet al passat (una cosa que ara no és) i que, pròpiament, és irrepetible.

3) Humà, que presenta problemes ètics (els éssers humans no poden ser exposats al perill dels experiments com les coses o, fins i tot, els animals) i gnoseològics (és molt difícil si no impossible separar l'investigador de l'investigat i aconseguir que el primer sigui neutral –com es pressuposava en el mètode científic natural–).

4) Social, que també planteja problemes ètics i gnoseològics, a més de dificultats d'aïllar eficaçment les parts de la societat estudiades sense transformar el seu comportament o naturalesa.

Una gran quantitat d'estudiosos també han destacat la dificultat d'aplicar el principi de reducció a les lleis físiques com, més o menys, es podia fer quan es tractava de la química, la biologia, l'anatomia i fisiologia, etc.

- 1) L'espiritual en tant que no material i no físic sembla quedar totalment al marge d'aquelles lleis.
- 2) L'històric en tant que irrepetible i molt variable tampoc no sembla reducible a la simplicitat i permanència d'aquelles lleis.
- 3) L'humà, en tant que introdueix necessàriament reflexió, voluntat i intencionalitat, tampoc no hi pot ser reduït.
- 4) El social (malgrat importants corrents reductivistes com cert marxisme i cert positivisme), si es considera el resultat de la suma de la reflexió, voluntat i intencionalitat dels individus, tampoc no hi podria ser reduït. A més, s'hi afegeix la dificultat de la indeterminació (per a alguns evident) en el comportament dels agregats socials respecte als *inputs* de cada un dels components, ja que els comportaments socials no són la mera suma dels comportaments individuals sinó que tenen dinàmiques pròpies (com per exemple en els fenòmens de pors col·lectives).

Malgrat que ja al segle XIX i començament del XX els fundadors de la sociologia (el francès Auguste Comte) i de la psicologia experimental (l'alemany Wilhelm Wundt) caminaven vers una investigació objectivista (que intentava prescindir de les característiques subjectives dels seus objectes d'estudi), en general romanen dubtes sobre la possibilitat de determinar l'humà, històric i cultural d'una manera purament objectiva. No obstant això, els corrents

#### Cal tenir en compte...

...una diferència que evita molts errors en el moment d'analitzar el coneixement històric. Ja els medievals distingien la història com a *rerum gestae*, és a dir, el que efectivament va passar i es va fer, de la Història com a *studium rerum gestarum*, és a dir, l'estudi i exposició de les coses que van passar. Com és habitual, usem el terme *història* en minúscula per a referir-nos a la realitat històrica mateixa i *Història* amb majúscula per a referir-nos a la ciència o narració del passat. Així evitarem confondre els fets amb el discurs sobre ells. Hi ha la mateixa diferència que planteja René Magritte en el seu famós quadre *Ceci n'est pas une pipe*.

#### El filòsof alemany...

...de la cultura Wilhelm Dilthey (1813-1911) ha estat un dels més influents investigadors de la raó històrica i de les ciències de l'esperit. *Introducció a les ciències de l'esperit. Intent de fonamentació de l'estudi de la societat i la història* (1883). Va proposar una anàlisi omnicomprensiva que investigava les grans cosmovisions humanes.

## 1. Comprensió cultural i històrica, la recerca del rigor

En la segona meitat del segle XIX es va introduir la distinció entre explicació i comprensió per a distingir dues maneres que es consideraven diverses –sovint fins i tot oposades– de conèixer.

- El que s'entenia per **explicació** era el tipus de coneixement que havia triomfat des de la revolució científica, que caracteritzava les ciències naturals i l'exigent model físic, matemàtic i experimental.
- En canvi, **comprensió** era el tipus de coneixement que cercaven i que podien oferir les noves ciències que s'estaven constituint a partir de camps pertanyents a les humanitats o a la filosofia més especulativa.

Les noves propostes de ciències, sabers o disciplines s'anomenaran –segons els diversos corrents– *de l'espirit, històriques, humanes o, més tard, socials*.

### Coneixement i saber

En la *Crítica de la raó pura*, Kant establí una influent distinció entre coneixement (Erkennen) i saber (Wissen).

- Així, el **coneixement** era determinista, amb una base empírica molt forta i s'identificava amb les ciències físiques matemàtiques de l'època.
- El **saber**, en canvi, era una cosa més laxa, la qual cosa no volia dir en absolut mancat de rigor, sinó que no gaudia del determinisme i la base empírica de l'anterior.

No obstant això, Kant considerava que aquest saber era segurament més important per a la humanitat i aquesta en cap cas no se'n podia desinteressar. Aquesta distinció influirà –a través dels neokantians alemanys– en l'oposició entre explicació i comprensió. Influït per Kant, Dilthey, York, Husserl i Nietzsche, Martin Heidegger contraposa el pensament a la resta de coneixements o sabers que es pretenen racionals, si bé reduirà tan radicalment el que entén per *pensament* que només abastaria una ínfima part dels filòsofs i de la humanitat (cap intel·lectual!).

Els nous sabers humans es van constituir amb la clara consciència de la seva dificultat per a satisfer exigències de les ciències naturals com: la matematització, la rigorosa experimentació, l'estricta reducció a termes fisicalistes o l'anàlisi neutral dels seus objectes. Com matematitzar l'espiritual, el cultural o l'històric? On –en el millor dels casos– es poden introduir anàlisis estadístiques en les dimensions socials i en els comportaments observables?

Com **experimentar** rigorosament en els següents àmbits?:

### Dilthey considera...

...que la diferència de la relació humana amb la societat i amb la naturalesa rau en què les situacions en la societat ens són comprensibles des de dins, podem reproduir-les, fins a cert punt, en nosaltres, en virtut de la percepció dels nostres estats mentals. En canvi, la naturalesa és muda per a nosaltres. Només el poder de la imaginació li dóna una pàtina de vida i intimitat. La naturalesa ens és aliena perquè és per a nosaltres quelcom extern, no interior. Però la societat és el nostre món. Presenciem amb tota l'energia del nostre complet ésser el joc de les interaccions en la societat, ja que les advertim en nosaltres mateixos des de dins.

d'investigació més objectivistes i seguidors dels models de les ciències naturals continuen amb força tot i que reconeixen que s'han de limitar (encara?) a aspectes o àmbits més limitats i no plenament abastadors de l'humà i històric.

Malgrat molts descobriments epistemològics recents, majoritàriament es considera que les ciències naturals donen "explicacions" perquè són capaces d'oferir sèries causals determinades experimentalment i amb previsió matemàtica, que a més són superposables (almenys com a possibilitat o en un desenvolupament futur) a les de la física. En definitiva, l'ideal és la plena unitat de l'objecte d'estudi naturalista, com es pressuposava que ho és en la realitat. En canvi, les ciències espirituals, històriques, humanes o, fins i tot, socials no poden emular de manera rigorosa el model científic natural, per això se sol concloure que no ofereixen **explicació** (en alemany *Erklären*), malgrat que –a canvi– s'esforcen per oferir **comprensió** (*Verstehen*). Aquesta va ser la perspectiva d'estudiosos com Dilthey tot defensant les possibilitats pròpies del coneixement de l'humà, històric, "espiritual" i social.

La **comprensió** és aquell coneixement que es pot assolir sense haver d'explicitar sèries causals experimentals i matematitzades, però que no comporta automàticament manca de rigor, ja que del que pròpiament es tracta és d'analitzar, captar, penetrar i identificar els estats mentals o expressions vitals alienes a partir dels propis. Segons aquesta perspectiva, l'avantatge dels àmbits o qüestions culturals, humans, històrics i socials és precisament que l'investigador participa del sentit i dels significats presents en l'investigat.

### **1.1. Rigor com a explicitació de les condicions de la comprensió**

La **comprensió** cercada en les ciències culturals, humanes, històriques i socials, en lloc de pretendre una impossible indiferència i llunyania a l'objecte estudiat (com es pretén exigir a l'explicació naturalista), es basa en la proximitat o implicació entre investigador i investigat. Tant qui investiga com l'investigat són humans, històrics, culturals i socials.



Per a molts pensadors de final del XIX i començament del XX això representava un avantatge cert, però en l'actualitat es veu simplement com una condició inevitable dels estudis humans, culturals i històrics; una cosa tan absolutament inevitable que no té sentit voler-ho eliminar, sinó simplement tenir-ho en compte o explicitar-ho en tot moment. En l'actualitat el rigor de les ciències humanes, culturals i històriques (on inevitablement l'investigador interpreta l'investigat, quan no hi interacciona directament condicionant-lo) es fonamenta en l'explicitació clara i constant del paper i intervenció que ha tingut l'observador en la descripció. D'aquesta manera s'inverteix totalment la tradicional estratègia i estil científics d'exposició, on el paper de l'investigador s'obviava i ocultava curosament, donant a entendre –encara que sovint se sabia que no era així– que no hi havia tingut cap intervenció ni efecte. D'aquesta manera es pot intentar avaluar (en lloc d'amagar) possibles barreges d'elements ètics aportats per l'investigador amb els ètics del que s'ha estudiat (vegeu l'apartat 2.3).

La tesi tradicional afirmava que en l'humà i cultural, l'investigador pot cercar en ell mateix (introspeccionant-se) els vincles i significats que li permeten entendre o comprendre l'investigat (per extrospecció). Avui dia, però, no se la pot considerar com una panacea que soluciona el problema cognoscitiu de les ciències humanes ni tampoc l'estratègia primordial. Conceptes com introspecció i extrospecció són molt desprestigiats tant perquè és difícil depurar-ne l'un de l'altre, com definir-los de manera rigorosa. El problema actual –per a la majoria dels investigadors– no rau a distingir *explicació* de *comprensió*, ni a assolir aquesta darrera en funció d'introspecció, sinó a permetre que en tot moment el lector o els altres investigadors tinguin un accés prou clar a les condicions sota les quals s'ha dut a terme la investigació. D'aquesta manera sempre és possible fer-ne una dilucidació crítica, encara que no oferir una perspectiva absolutament neutra.

Aquestes exigències i prevencions són essencials per al rigor dels sabers humans i històrics, no tant per a depurar-los de tota subjectivitat o interpretació, sinó per a permetre'n sempre una ulterior **anàlisi crítica**. És a dir, evitar perdre informacions essencials de com es va produir l'elaboració i transmissió del coneixement, per a poder permetre el que en medicina es diu "una segona, tercera..." opinió.

Lamentablement i tots els experts hi coincideixen, en la transcripció clàssica per escrit dels mites grecs es van introduir innumerable elements externs, estructuracions i/o censure que anaven més enllà de les seves múltiples manifestacions orals. Naturalment hem d'agrair a Hesíode i a la resta de doxògrafs clàssics la seva tasca que, evidentment, van fer el millor que van poder, donats els pressupòsits de l'època. Avui, però, cal intentar minimitzar errors similars. Com es pot veure no som davant de l'absoluta panacea de la comprensió humana, ja que la perfecta neutralitat i objectivitat són impossibles. No obstant

#### Potser la gran fascinació...

...i la gran aportació de l'anàlisi microhistòrica de Ginzburg a *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* rau sobretot a haver explicitat en tot moment les circumstàncies en què es constitueixen les dades i fonts que usa l'historiador. S'hi exposa un procés inquisitorial i mai no pretén "objectivar la dada" de les "idees" del moliner, prescindint del context (molt condicionant) en què les expressa i també la perspectiva dels inquisidors que les consignen (que –segons la terminologia que introduïrem més endavant– és "ètica" respecte del moliner, però "èmica" respecte de nosaltres). De manera similar, Ginzburg analitza la representació i les fonts sobre els aquel·larres com un compromís involuntari d'algunes concepcions populars amb la mirada prejudiciosa dels inquisidors que té altres referents cultes. També, en contra del tòpic tradicional, l'historiador de la filosofia medieval Alain de Libera posa de manifest com la condemna parisenca el 1277 de 219 tesis "averroistes" sovint no només era errònia, sinó que va provocar *a posteriori* l'aparició d'un averroisme radical que les defensà.

això, ser-ne conscient i actuar en conseqüència, explicitant al màxim les condicions reals de la investigació per a permetre'n una posterior anàlisi crítica, és el més raonable i un gran avanç en el rigor.

## 1.2. Cercle hermenèutic

Un dels objectius primordials (d'altra banda inevitable) dels estudis culturals i històrics és que l'investigador, volent comprendre altri, aprèn a comprendre's millor a si mateix. Tot el que ha après amb altri li és útil per a ell mateix.

Aquest és un dels sentits més profunds de la noció de cercle hermenèutic, sovint vilipendiada pels positivistes com un mer i faltà "cercle lògic" i "viciós" perquè nega la total neutralitat i no-afectació entre investigat i investigador.

En la tradició de les ciències culturals i de l'hermenèutica s'usa l'expressió **cercle hermenèutic** per a significar que en la comprensió som sempre i inevitablement enmig d'un procés (pràcticament sense fi). En la comprensió no hi ha un moment privilegiat que sigui el començament inevitable i únic, no hi ha una referència real darrera i inequívoca, ni tampoc un final que no pugui ser perllongat.

### W. O. Quine i Umberto Eco

El filòsof analític americà W. O. Quine i el semiòtic italià Umberto Eco han posat de manifest l'absoluta circularitat de la significació, la mútua referència indefinida dels mots i dels seus significats que també posa de manifest el cercle hermenèutic. Eco (vegeu *Tratado de semiótica general* de 1977 i *Lector in fabula* de 1981) l'ha anomenat "semiosi il·limitada". Com que inevitablement es dona dins, la comprensió esdevé un procés infinit en què els moments previs o anteriors són enriquits pels posteriors, però aquests només poden ser entesos i elaborats sobre la base de la comprensió oferta pels anteriors –encara que fos incipient o ingènua. Naturalment el cercle hermenèutic és un fort argument en favor de la pressuposició d'estructures més o menys innates i comunes a tots els humans. No obstant això, cal entendre l'argument del cercle hermenèutic sobretot com una crítica que qüestiona el tòpic d'una interpretació única, neutra, absoluta i inqüestionable, el tòpic que el coneixement correcte és el que coneix la realitat de la cosa en si mateixa. És en primer lloc un argument que permet intuir tota la complexitat del problema de la comprensió i la creació.

Un bon exemple de cercle hermenèutic ens l'ofereix la lectura d'un llibre: aquest només pot ser "llegit" o interpretat si es coneixen una mica els significats dels termes i el llenguatge en què és escrit, però alhora la lectura del llibre ajuda a comprendre millor aquells termes i aquell llenguatge. Usant el mateix exemple: un llibre només pot ser comprés adequadament amb la lectura de les seves parts, que cal llegir linealment, encara que els capítols es puguin intercalar (com per exemple suggeria Cortázar en la novel·la *Rayuela*). Només quan s'ha acabat de llegir totalment, però, es té l'adequada comprensió d'algunes o de totes les parts. Aquest darrer cas es dona en moltes novel·les negres on les informacions del darrer capítol trastoquen totalment –malgrat ser-hi com-

### Història abscondida

"Tot gran home té una força retroactiva: per causa d'ell tota la història és posada de nou en la balança i mil secrets del passat surten del seu cau, posant-se sota el seu sol. És impossible preveure encara tot el que un dia serà història! El passat potser roman encara essencialment per descobrir! Calen tantes forces retroactives encara!"

F. Nietzsche (1974). *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal* (p. 67). Madrid: Aguilar.

### El filòsof alemany...

...Hans Georg Gadamer (1900-2002) és el màxim representant del corrent hermenèutic que analitza la condició humana, en tant que cultural, des de la necessitat i possibilitat ontològica de la interpretació. La seva obra més important és *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica* (vol. 1, 1996; vol. 2, 2004; Salamanca: Sígueme).

patibles– les interpretacions dels capítols anteriors. En tots aquests casos, si esperéssim a tenir les coses prou clares per a iniciar la lectura, o bé aquesta ja no tindria sentit o bé mai no estariem en condicions de començar-la.

La "paradoxa" del cercle hermenèutic i de la comprensió ha deixat perplexes molta gent, especialment si es vol "solucionar" de manera total. Per això, en els estudis culturals i històrics, es tendeix a considerar que el camí (el mètode) no és pretendre evitar el cercle hermenèutic (cosa d'altra banda impossible), sinó **treballar rigorosament dins d'ell**. Gadamer diu: "L'anticipació de sentit que fa referència al tot només arriba a una comprensió explícita a través del fet que les parts que es determinen des del tot determinen alhora aquest tot... El moviment de la comprensió va constantment del tot a la part i d'aquesta al tot. La tasca és ampliar la unitat de sentit compronent en cercles concèntrics".

Si s'accepta la **ininevitabilitat** darrera del cercle hermenèutic, podem entendre el text de Nietzsche "Història abscondita" (vegeu l'inici de l'apartat 1.2) ja que tota nova i profunda captació de la condició humana permet comprendre de manera renovada tota la Història. Cada nova i profunda creació en el present obliga a reinterpretar i comprendre de manera creativa el passat. De tal manera que mai no es pot dir que el passat ja és una cosa tancada i fossilitzada, sinó que adquireix noves perspectives quan se l'interpreta des dels nous interessos i qüestions del present. Present i passat s'alimenten mútuament i entre tots dos ajuden a crear el futur.

Des d'aquesta perspectiva, el rigor en la comprensió o en els estudis històrics i culturals no es basa en un aïllament, una neutralitat, un desmarcament, etc. previs al procés d'anàlisi, sinó que és una cosa que s'ha d'aconseguir **dins del procés d'anàlisi** (i sempre relativament).

El rigor rau, per exemple, en la manera com s'expliciten els significats atorgats als termes o els pressupòsits interpretatius, en com s'argumenta l'adequació amb la mateixa anàlisi i amb les dades obtingudes mitjançant la investigació. Cal evitar confondre el cercle hermenèutic en un argument que ataca l'objectivitat per defensar la subjectivitat. En absolut legítima qualsevol interpretació, només permet entendre per què no hi ha ni completa objectivitat ni completa subjectivitat idiosincràsica, sinó, més aviat –com hem dit–, diversos graus d'intersubjectivitat. Les cultures no són res més que diverses tradicions d'intersubjectivitat dins de les quals viuen i pensen els individus. Per això Gadamer nega que es pugui considerar el cercle com a subjectiu o objectiu, es limita a descriure "la comprensió com la interpenetració del moviment de la tradició i del moviment de l'interpret. L'anticipació de sentit que guia la nostra comprensió d'un text [o de qualsevol fet cultural] no és un acte de subjectivitat sinó que es determina des de la comunitat que ens uneix amb la tradició. No obstant això, en la nostra relació amb la tradició, aquesta comunitat és sotmesa a un procés de contínua formació. No és simplement un pressupòsit

sota el que ens trobem sempre, sinó que nosaltres mateixos l'instaurarem en tant que comprenem, participem de l'esdevenir de la tradició i continuem determinant-lo així des de nosaltres mateixos".

### 1.3. El cercle de la comprensió i l'explicació

Actualment, cada vegada més s'argumenta que tota explicació física, matemàtica i experimental també pressuposa una teoria ontològica sobre el que la realitat és i que, sense ella, no s'hauria pogut enunciar ni plantejar. És a dir, l'explicació naturalista també pressuposa una certa comprensió prèvia (per això T. Kuhn usa el terme *paradigma*), com en les noves ciències humanes i històriques.

Deixant de banda la qüestió de les ciències naturals, és clar que en les humanes, culturals i històriques cada vegada es renuncia més a la distinció entre *explicació* i *comprensió*, ja que la primera pressuposa la segona i aquesta també és o aspira a ser una certa explicació. És força dubtós, per exemple, considerar la concatenació causal (en cas que poguéssim determinar-la) de tots i cadascun dels fets que constitueixen la Revolució Francesa com una explicació d'aquesta i és evident que la comprensió desapareixeria enmig del maremàgnum d'infinits detalls i sèries causals entrelligades. Evidentment no és aquest el tipus de rigor que se cerca en la Història. *Explicació* i *comprensió* són en darrer terme inseparables i, com va dir Gadamer, conjuntament depenen de les preguntes concretes que s'hi formulen, perquè la pregunta determina una estratègia d'explicació i de comprensió relativament diversa.

Com veurem més endavant, no és el mateix investigar la Revolució Francesa parant atenció a la lluita pel poder o bé a la vida quotidiana del conjunt del poble, als grans debats ideològics o bé a la vivència que en tenien les dones (llavors molt marginades), als profunds canvis econòmics o bé com va afectar un noble guillotinat (microhistòria), als esdeveniments militars que enlairen Napoleó o bé al seu significat pel desenvolupament de la humanitat en conjunt (macrohistòria o filosofia de la història).

### 1.4. Descripcions denses

La comprensió en les ciències humanes i històriques no sorgeix només i amb absoluta independència d'explicacions sense cap implicació de l'interpret o la seva cultura, entre altres raons perquè no n'hi ha prou amb simples descripcions superficials o mecàniques (com si es tractés d'una fotografia) sinó que calen descripcions denses.

L'antropòleg americà Clifford Geertz ha popularitzat el concepte de descripció densa (extret, com confessa, de Gilbert Ryle: un filòsof del grup Wittgenstenià d'Oxford i molt influït per Wittgenstein i Gilbert Ryle), que defineix com aquella descripció que conté una interpretació amb categories culturals.

#### Per a sorpresa i escàndol...

...dels més abrandats partidaris de la pretesa neutralitat de les ciències de l'explicació, molts investigadors argumenten que també en aquestes (si bé de manera més subtil) es donen implicacions, cercles i pressupòsits com els que hem analitzat. Des de la publicació de *L'estructura de les revolucions científiques* de T. S. Kuhn és clar que no és el mateix analitzar el fenomen de la combustió des del paradigma químic de Lavoisier (qui a final del segle XVIII va aïllar l'oxigen per primera vegada i va explicar la seva combinació amb carboni alliberant calor), o bé amb anterioritat des del paradigma del flogist (hipotètic fluid present en tots els cossos i que els feia cremar amb independència d'ells mateixos). Per això, quan el premi Nobel en física Werner Heisenberg (1901-1976) va definir el principi d'incertesa, que posava en dubte la possibilitat de determinar o observar alhora la posició i velocitat d'un objecte quàntic (p. ex. un electró), va ser saludat per molts com una mostra de la implicació última de l'investigador en l'investigat fins i tot en el cas de la física.

#### Clifford Geertz

Clifford Geertz (San Francisco, 1926) és en l'actualitat un dels més influents antropòlegs socials. A *La interpretació de las culturas* (1973) encara les cultures com a sistemes simbòlics. Les opcions epistemològiques de Geertz són clarament lingüísticistes, textualistes i crítiques amb l'ideal científic natural aplicat als estudis culturals. Això fa que sovint se l'assocïi amb el postmodernisme.

Segons el seu exemple, les ciències humanes no en tenen prou amb descripcions superficials (del tipus: "ha mogut ràpidament la parpella"), sinó que en necessita de denses (del tipus: "ha picat l'ullet", que és ja un gest amb valor cultural). Si l'interpret no és prou hàbil ni està prou informat de la gestualitat humana per a copsar que certs moviments de parpella no són tics (i per tant en absolut els pren en consideració i fins i tot li passen totalment desapercebuts) sinó gestos de gran importància social, ni tan sols podrà iniciar la tasca científica d'esbrinar el seu possible significat.

Les ciències humanes i socials estan sempre immerses en la cultura i necessiten que els investigadors sàpiguen que inevitablement ells també hi estan immersos. L'investigador ha de procedir amb la màxima precaució i, per això, ha de ser conscient d'estar implicat en un cercle hermenèutic, en la historicitat i lingüísticitat humana (vegeu l'apartat 1.5), si no no evitarà caure ingènua-ment en l'influx de la pròpia cultura ni sota la impressió que en pot prescindir totalment i construir una explicació absolutament objectiva (apartat 1.3). Ha de saber, doncs, com diu Geertz, que inevitablement:

"l'home és un animal inserit en trames de significació que ell mateix ha teixit, la cultura és aquesta trama i que l'anàlisi de la cultura ha de ser, per tant, no una ciència experimental a la recerca de lleis, sinó una ciència interpretativa a la recerca de significacions."

Clifford Geertz (1995). *"Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la culturas"*. *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). Barcelona: Gedisa.

### 1.5. Historicitat i lingüísticitat

Darrerament (sobretot a partir de les recopilacions de Richard Rorty), és una pràctica freqüent destacar el gir lingüístic i el gir historicista que han marcat la filosofia contemporània, però ja al segle XIX es parlava de consciència històrica i consciència lingüística. En tots els casos s'apunta a una cosa comuna: la condició humana i els sabers humans pressuposen la historicitat i la lingüísticitat com les seves essencials condicions de possibilitat. Això vol dir que l'existència humana només es pot realitzar plenament dins de l'àmbit del llenguatge (lingüísticitat) i projectada en una evolució històrica (historicitat) que la condicionen totalment.

La **historicitat** consisteix en el fet que tot fet cultural o humà es dona inscrit en un moment temporal que el determina, és una cosa històricament datada i condicionada. El mateix es pot dir de tota interpretació que se'n faci, perquè ella també és un fet cultural condicionat històricament. S'anomena **consciència històrica** el fet d'assumir les conseqüències de la historicitat evitant caure en anacronismes i altres errors. Es tracta d'evitar la fascinació ingènua de traspasar –sense ni adonar-se'n– els prejudicis i supòsits cosmovisionals de l'interpret a l'interpretat.

La **lingüísticitat**, per la seva banda, assenyala que el llenguatge no és només l'intermediari necessari en la comunicació i el coneixement, ni una mera eina, sinó el substrat i condició de possibilitat de l'humà. En l'humà no hi ha res

#### Per a fer-se una idea...

...força realista del tipus de problemes amb què efectivament es troba en els estudis culturals i històrics, on és molt difícil substituir descripcions denses per d'altres de superficials, us remetem a l'exemple del diari de camp de Geertz citat en les activitats finals d'aquest mòdul.

#### Hegel afirma...

...que les formes del pensament rau en i són exposades sobretot en el llenguatge de l'home. En tot el que es converteix en quelcom interior per a l'home –principalment en representació–, en el que es converteix en propi, ha penetrat el llenguatge; i allò que l'home converteix en llenguatge i ho expressa a través d'aquest conté amagada, barrejada i elaborada una categoria; així de natural és per a ell el lògic o millor encara, el que és la seva mateixa naturalesa pròpia.

que no sigui des de sempre en i a través del llenguatge; en molts sentits el llenguatge i, fins i tot, les llengües concretes en què s'ha format condicionen la vivència i l'expressió de l'humà.

Alguns filòsofs opinen, fins i tot, que és el llenguatge el que ens diu i no nosaltres els que li diem a ell (com vulgarment es pensa). No hi ha possibilitat de projectar-se i interpretar des de fora del temps i d'alguna tradició cultural, o des de fora de la història i del llenguatge. Malgrat això, no és cert que totes les interpretacions són igualment vàlides o potents, ni que totes són totalment subjectives. Més aviat ens movem entre diversos graus d'intersubjectivitat (vegeu l'apartat 2.1).

L'hermenèutica, el gir lingüístic contemporani, el narrativisme i el textualisme han destacat la inevitable lingüísticitat del món significatiu humà, el qual mai no té cap anclatge no lingüístic amb una realitat no lingüística. El textualisme, per exemple, ha remarcat que és molt difícil distingir de manera radical i absoluta entre text i context, ja que s'hi accedeix de manera pràcticament similar i inevitablement lingüística. No és possible aproximar-se al con-text (i ja no diguem si és passat) d'una manera radicalment diversa del text. Si el text pressuposa lingüísticitat, interpretació i cercle hermenèutic, el con-text també. Una resta arqueològica, per exemple, també exigeix una interpretació que li doni sentit i la vinculi amb la resta de restes o informacions disponibles. La diferència és més aviat del tipus figura-fons: considerem text habitualment aquell conjunt d'informacions que centren la nostra atenció en primer lloc, mentre que la resta de tot el que valorem com a rellevant ho considerem ("ho diferim a", diria Derrida) con-text, al fons davant del qual destaca el text figura escollit.

## 2. Rigor davant el propi i l'aliè

Hem analitzat les dificultats, condicions i possibilitats humanes de comprensió rigorosa del significat de les produccions històriques i culturals. Hem vist que aquestes, ja siguin accions o idees, fins i tot per a poder ser descrites adequadament, comporten infinitat d'implícits culturals i requereixen tot un complex marc interpretatiu, així com necessàriament estan marcades per la historicitat i lingüísticitat de tot l'humà. En tal cas, el coneixement cultural i històric pot ser universalitzable o, necessàriament i totalment, caurà en el relativisme?

Aquesta és la qüestió que ara cal considerar. Com des del que és propi (la pròpia cultura) hom pot aproximar-se amb rigor al que és altre (a la cultura d'altri)? Per això tractarem tres profunds debats que normalment s'han desenvolupat separadament en disciplines històriques i culturals diverses, però que investiguen com tractar amb rigor estudis amenaçats pel relativisme o, encara pitjor, la total incomprensió i incomunicació. En primer lloc, caldrà superar els tòpics tant d'una objectivitat neutra i inequívoca, com de la subjectivitat total de les qüestions humanes, històriques i culturals. En aquesta línia reflexionarem sobre els darrers esforços per pensar rigorosament en termes de diversos nivells d'intersubjectivitat. També farem dialogar la perspectiva "presentista" i "historicista" de la investigació històrica. Com des del present (i els interessos actuals) podem considerar, reconstruir i revitalitzar les grans aportacions clàssiques? Finalment, com podem evitar confondre les categories i perspectives de la pròpia cultura amb les d'altri? Com podem aconseguir que els enfocaments "èmic" i els "ètic" es potenciïn amb rigor, enlloc de degradar-se mútuament?

### 2.1. Objectivitat? Subjectivitat? Intersubjectivitat!

"Racionalitat retrospectiva. Tot allò que roman durant molt de temps s'ha anat carregant a poc a poc de raó, fins a l'extrem que ens resulta inversemblant que el seu origen fos en la no-raó. No ens sembla sentir que estem davant d'una blasfèmia o davant d'una paradoxa sempre que algú ens mostra l'origen concret d'una cosa? No està tot bon historiador constantment en contradicció amb el seu medi ambient?"

F. Nietzsche (1978). *Aurora: Meditación sobre los prejuicios morales* (p. 11). Barcelona: Olañeta.

Cal evitar interpretar la lingüísticitat i historicitat humanes com un salt al subjectivisme i relativisme. Certament, en la història i en la cultura (probablement i en darrera instància també en les altres ciències) és molt difícil explicitar una veritat única i universal o assolir-ne una inequívoca i neutral comprensió o interpretació. Ara bé, sí que es poden explicitar rigorosament (amb argumentacions més potents i/o més respectuoses amb les dades conservades) intersubjectivitats que mostren un vincle entre present i passat, entre intèrprets i interpretats. A més, aquestes no són ni infinites ni –normalment– d'abast in-



dividual, sinó que apunten a comunitats culturals i tradicions socials compartides. També la creativitat té un component col·lectiva que remet a aquestes comunitats i tradicions intersubjectivament compartides. Però anem a pams.

A final de l'edat mitjana (especialment amb el nominalisme) es va introduir la distinció entre la cosa que es vol conèixer i el coneixement que se n'obté mitjançant les facultats de qui vol conèixer (el subjecte). Aquesta distinció s'havia fet necessària perquè –després de la llarga disputa dels universals– va quedar clar que l'intel·lecte humà coneixia amb conceptes abstractes i universals (d'aquí el nom de la *polèmica*), malgrat que els sentits només li aportaven experiència de coses singulars i concretes. És a dir, només podem veure o tenir experiència de cavalls concrets, però en canvi la ciència o coneixement rigorós de la humanitat necessàriament ho ha de ser de conceptes universals com cavall i determinant –per tant– el que els fa ser cavalls –la "cavallitat"– a diferència dels molts accidents (el color, si corre molt o no, la grandària, etc.).

La decisiva diferència entre com se'ns donen o se'ns posen al davant les coses (és a dir: en la seva total singularitat) i la naturalesa del nostre coneixement sobre elles (que vol ser universal i abstracte) comportava una teoria de com el subjecte cognoscitiu podia conèixer les coses singulars abstraient-les i construint-les o identificant-les (segons les teories) amb un objecte de coneixement. Sobre aquesta base els medievals van fer l'aguda distinció entre:

- **Objecte material**, que és la cosa real que es vol conèixer, p. ex., "el cavall del meu avi".
- **Objecte formal**, que remet a les característiques essencials i universals que el fan susceptible de coneixement, per simplificar: el mamífer solípede herbívor domesticable de la família dels èquids.

Evidentment, el subjecte cognoscent humà només posseeix i pot fer ciència dels objectes formals i no dels objectes materials, encara que el seu coneixement té també com a referent i aspiració l'objecte material. Com veiem, aquesta distinció explicava, alhora que posava inequívocament de manifest, la diferència (per alguns considerada com abismal) entre el subjecte i la cosa, entre l'objecte del coneixement i l'objecte material exterior. Dins d'aquesta problemàtica i amb certa inconseqüència, *objectiu* esdevé l'adjectiu que es refereix a la cosa que es vol conèixer i, aplicat a un saber o coneixement, significa que aquest es correspon adequadament a aquella cosa. Malgrat que el nominalisme ja havia superat el realisme ingenu, hi romania la pressuposició que la correspondència entre concepte i cosa era la garantia única i absoluta de la veritat del coneixement. Per tant, *objectiu* significa que és 'veritable' o, almenys, que el subjecte el coneix amb adequada i rigorosa certesa. Quan no era així es tendia a fer servir l'adjectiu *subjectiu*.



Podem trobar un antecedent de l'ús actual dels adjectius *objectiu* i *subjectiu* en la famosa distinció que al segle XVII feien tant els anomenats *racionalistes* com els *empiristes* (vegeu el mòdul 2). Tots ells distingien entre qualitats primàries i qualitats secundàries de les coses. Es consideraven primàries les que realment pertanyien a l'objecte (p. ex., l'extensió, la forma i el moviment), ja que no hi ha cap objecte que no en tingui. Avui en dia diríem que són qualitats o característiques objectives, mentre que les secundàries les anomenaríem *subjectives*. Al segle XVII s'anomenaven així les que més aviat descrivien la relació dels sentits amb l'objecte. Així, la calor es considerava qualitat secundària i subjectiva perquè si acabem de tocar una cosa molt freda podem percebre com a calent una cosa que no ho és. *Objectiu* s'aplicava, doncs, a allò que descrivia la realitat de l'objecte estudiat, mentre que *subjectiu* s'aplicava a la mera percepció sensorial particular del subjecte.

### Visions, objectives i subjectives

En la famosa pel·lícula d'Akira Kurosava *Rashomon* (1950) s'escenifica agudament el perill que la veritat objectiva i vàlida per a tothom es pugui veure amenaçada per visions subjectives incompatibles d'un mateix esdeveniment. El monjo B (símbol de qui creu en la veritat i en la sinceritat humana) queda trasbalsat pel relat incompatible que resulta dels tres implicats en un assalt (el bandoler, la dona assaltada i el guerrer que la defensa). Enmig de la desorientació perquè la veritat objectiva sembla escapar-se-li o esdevenir impossible, escolta una quarta versió d'un espectador A (que no s'hi va atrevir a intervenir, però que després s'endugué una valuosa daga dels contendents). Aquesta darrera versió és la considerada "veritable" pel monjo B, que així recupera la confiança en la veritat objectiva, malgrat l'oposició d'un altre oient C, que desconfia d'aquesta versió perquè ve d'un lladre que es va aprofitar de la situació.

El significatiu i dramàtic diàleg final és:

"B: és horrible! Si tots desconfiem, això serà un infern!

C: Aquest món ja és un infern.

B. Confio en els homes, no vull viure en un infern!

C: De poc et servirà cridar. Pensa! De les quatre versions, quina és la veritable?

[... una vegada B s'ha decantat per la versió de l'espectador A i que C ha marxat]

A: és normal pensar malament avui en dia. Tots desconfiem els uns dels altres. També jo tinc vergonya perquè (en un primer moment) no vaig dir la veritat.

B. No! No diguis això! Vull donar-te les gràcies. Gràcies per retornar-me la fe en els homes.

A: No he fet res!"

Com hem vist amb l'exemple de les qualitats primàries i secundàries, dir d'una proposició que és subjectiva no vol dir simplement que la proposa un subjecte (perquè l'objectiu també és conegut per un subjecte). Unes determinades afirmacions són considerades subjectives quan més que informar sobre la cosa, més aviat informen dels estats d'ànim o perceptius del subjecte.

En definitiva, una idea és **subjectiva** no perquè la proposa un subjecte o la posseeix aquest (ja que totes les idees són en el subjecte de coneixement, com deia Descartes), sinó perquè té més a veure amb els estats anímics del subjecte humà i dels seus sentits que no pas de l'objecte que s'ha de conèixer.

Precisament, perquè tot coneixement ho és d'algú i és proposat per algun subjecte, sovint es prefereix qualificar aquelles proposicions rigorosament fonamentades, i que haurien de valer com a certes, d'intersubjectives, en lloc de simplement objectives.

Les proposicions intersubjectives són les que valen o han de valer per al conjunt dels humans que vulguin un coneixement rigorós, mentre que les subjectives serien aquelles que expressarien indiosincràsies i valoracions molt particulars i personals.

A més, sovint hi ha proposicions (sostingudes per àmplies poblacions) que no poden ser considerades simplement ni com a subjectives (malgrat que el coneixement rigorós de les quals no és acceptat, o és negat, per moltes altres poblacions), ni com a objectives (precisament perquè no hi ha consens i és molt difícil determinar rigorosament que unes poblacions tenen raó i totes les altres s'equivoquen). Davant el xoc de proposicions culturals incompatibles però cadascuna amb "sentit" dins de la cosmovisió en què s'enuncia (vegeu l'apartat 2.3. dedicat a les perspectives èmica i ètica), cada vegada més, en els estudis culturals i històrics, s'evita dogmatitzar sobre quina cultura o cosmovisió és objectiva i quina subjectiva, per a pensar en termes d'intersubjectivitats contraposades (cal recordar que cada una és sostinguda com a veritable per una determinada població i no és simplement una cosa d'una persona aïllada). D'aquesta manera es pot parlar rigorosament d'opinions generalitzades, cosmovisions o mentalitats socials, per exemple afirmant que "a l'Europa del segle XVII era un fet intersubjectivament acceptat que les bruixes existien". Cal notar que no és pot dir simplement que aquesta creença era objectiva, però tampoc que era totalment subjectiva.

En l'estudi de la cultura i de la història l'ús rigorós del terme *objectiu* esdevé molt problemàtic. En podem destacar dos motius:

- 1) En primer lloc (com hem vist quan hem parlat de fets), hi ha moltes teories del coneixement que neguen rotundament l'objectivitat, neutralitat i independència de tot coneixement respecte al subjecte i les seves pressuposicions i interessos. Això hauria de valer tant per a les ciències naturals com les humanes i de la història.
- 2) En segon lloc, en la mesura que la història i la cultura són creacions bàsicament humanes, s'hi produeix una més clara interrelació entre subjecte i objecte que no en les ciències naturals. El que investiga la història o els estudis culturals són fets o obres humanes i, a més, el que realment interessa és sobretot el seu significat per als humans (tant d'aquella època o cultura com del nostre present). En aquestes circumstàncies és molt més adequat parlar en termes dels diversos graus d'intersubjectivitat que no de subjectiu i objectiu.

#### L'escriptor britànic...

...Lawrence Durrell va escriure entre 1957 i 1960 un cicle de quatre novel·les (*El quartet d'Alexandria: Justina*, vol. I; *Balthazar*, vol. II; *Mountolive*, vol. III; *Clea*, vol. IV) on pretenia explicar uns mateixos esdeveniments des de quatre perspectives molt diverses (segons els quatre personatges que donen nom a cada un dels llibres). Activitat: llegiu-les –almenys dues– i intenteu distingir-hi allò objectiu i allò subjectiu.

## 2.2. Reconstrucció històrica enfront de presentista

Hem vist les dificultats de parlar rigorosament en termes de subjectiu i objectiu, especialment respecte dels fenòmens històrics o culturals. És millor parlar en termes d'intersubjectivitats en diàleg i de les condicions sota les quals aquestes són definides. Això ens porta (ho deixem per al proper apartat) a distingir entre la perspectiva èmica i ètica de les cultures, i entre les anomenades *reconstruccions històriques* o *presentistes*. Aquestes darreres defineixen dos tipus d'anàlisis bàsiques, legítimes i relativament oposades, però que és desitjable compatibilitzar i, sobretot, evitar confondre o barrejar sense rigor.

La reconstrucció presentista bàsicament tracta els pensadors i plantejaments culturals del passat com si fossin contemporanis o, millor dit, com si els problemes que es van plantejar fossin exactament idèntics als dels investigadors i cultura actuals. Per contra, la reconstrucció històrica (cal no confondre-la amb l'historicisme de Ranke o del que va de Hegel al marxisme) centra els seus estudis a elucidar el context cultural o intel·lectual en què aquells problemes tenien el seu més específic sentit. Com veiem en tots dos casos es parla de reconstrucció perquè s'accepta que la interpretació i l'anàlisi comporten l'aportació creativa de l'investigador.

Encara que hem remarcat que tota interpretació es fa necessàriament des del present, els interessos i preguntes del qual li són essencials, és possible distingir les anàlisis que emfatitzen l'atenció i respecte a la complexa alteritat estudiada, i les que prioritzen el sentit i l'aportació d'allò estudiant per al qui l'estudia. Totes dues són legítimes i no necessàriament una ha de ser més objectiva i més subjectiva l'altra, perquè en totes dues –com hem mostrat en els anteriors apartats– no hi ha aïllament absolut entre l'aportació del subjecte i de l'objecte. Tota interpretació és creativa i un cercle hermenèutic indestriable vincula els pressupòsits i interessos de l'intèrpret i els dels interpretats.

La història de la ciència influïda per l'epistemòleg Karl Popper sol distingir entre lògica de la investigació i context del descobriment. La lògica de la investigació respondria a l'ordre de raons teòriques i abstractes que donen ple sentit intersubjectiu a una determinada qüestió (especialment a les científiques), mentre que el context del descobriment respondria a les circumstàncies personals i atzaroses amb què aquella mateixa qüestió va ser formulada per primera vegada. En aquesta distinció ressona la de subjectiu (ho seria el context del descobriment) i objectiu (ho seria la lògica de la investigació) com es pot veure en un exemple clàssic: el benzè va ser el primer compost químic la fórmula del qual era circular i no lineal i oberta com ho eren les tradicionals.

Això va provocar una dificultat afegida a l'establiment de la seva fórmula, ja que es presuposava que aquestes sempre havien de ser lineals i obertes. Doncs bé, els condicionaments teòrics i les dades experimentals que van dur a determinar finalment que la seva estructura d'enllaços químic acabava definint un hexàgon serien la lògica de la investigació de la fórmula del benzè. D'altra banda, les circumstàncies atzaroses en què efectivament el seu descobridor en va tenir la intuïció (sembla que desesperat, després de molt treballar sense sortir-se'n, va decidir anar a l'òpera en carruatge i la idea li va venir contemplant enfurismat el moviment de les rodes) seria el context del descobriment de la fórmula del benzè. Aquest cas redueix al mínim el que s'entén per *context de descobriment* d'una teoria o un fet, limitant-lo al pur atzar de caure en la idea. Però la qüestió és molt més complexa i, per exemple, creiem que forma part inseparable tant de la lògica com del context la pressuposició de tots els investigadors d'aquell moment (no només d'un de molt subjectiu) que pensaven que totes les fórmules químicques havien de ser lineals i

### Les reconstruccions presentistes...

...en alguns contextos (per exemple en la filosofia analítica anglosaxona) sovint s'anomenen *racionals*. Aquí evitem aquesta terminologia per a no suggerir que les reconstruccions històriques no són igualment –o prou– racionals. Creiem que cal evitar barrejar aquesta útil distinció amb polèmiques tan ideologitzades i carregades de tòpics com la que enfronta racionalistes amb presumptes irracionalistes. Sovint, en història de la ciència s'usa la terminologia *anàlisi internalista* per a referir-se a la reconstrucció presentista i *externalista* per a la reconstrucció històrica amb l'argument que la primera només atendria els arguments interns a la ciència (evidentment l'actual), mentre que la segona recolliria elements considerats exteriors a la ciència com els socials, circumstancials, etc. Com que aquesta distinció privilegia els elements interns a la nostra cultura o visió de les coses, i relega a externs els que clarament són els interns i propis d'altres cultures, preferim optar per la distinció presentista enfront d'històric.

obertes. Per això proposem veure la lògica de la investigació com un tipus de reconstrucció presentista (des del present de la ciència) i el context del descobriment com un altre de més aviat reconstrucció històrica que atén més com es percebia i investigava realment el problema en aquell moment.

### Activitat

La mecànica superficial de la màquina de vapor (que pot moure una cosa aprofitant la força del vapor que surt de l'aigua bullent) és coneguda almenys des de l'helenisme (segle II aC o abans). Raoneu fins a quin punt forma part de la lògica de la investigació i/o del context del descobriment que –malgrat això i com a molt aviat– no es poguessin fer màquines viables i d'ús industrial fins ben entrat el segle XVIII, ni es descobrissin els principis termodinàmics fins a principi del XIX.

Dins de l'estudi de la història de la ciència, la perspectiva **presentista** és àmpliament dominant (almenys fins fa poc), en gran manera perquè s'identifica l'anàlisi presentista amb la l'estudi de la lògica de la investigació (considerada limitada només als arguments objectius), mentre que els intents reconstruccionistes històrics s'assimilen a la recerca del **context del descobriment** (el qual es considera atzarós i marcat per la subjectivitat dels implicats).

Darrerament l'epistemòleg francès Bruno Latour, impulsor dels estudis de ciència, tecnologia i societat (CTS), ha estat dels més radicals en afirmar la inseparable unió de la lògica de l'explicació i les reconstruccions internalistes amb els aspectes tradicionalment relegats al context del descobriment i a les reconstruccions històriques i externalistes. Latour proposa que "en lloc de la impossible tasca de lliurar la ciència de la societat" cal "amarrar el màxim possible la disciplina" a tota la resta d'elements rellevants sense discriminar-los en funció de pressuposicions acrítiques o inútils.

Emmirallant-se en la història de la ciència, però també amb influència dins dels estudis culturals, històrics, filosòfics i de crítica literària, hi ha importants corrents positivistes, analítics i altres que opten per plantejaments presentistes, internalistes i de reconstrucció racional. Aquests consideren que, almenys en les ciències, l'únic criteri per a avaluar el seu passat és la versió de la disciplina vigent en l'actualitat. Qualsevol altra cosa, més enllà del mer interès arqueològic i memorialista, seria fomentar o legitimar els errors comesos. Naturalment, això és molt més difícil de sostenir en els estudis humans, culturals i històrics, en els quals els clàssics no poden ser considerats errors ni mers antecedents dels actuals i són una font constant i necessària d'interpretacions creatives. En ells la moderna teoria de la recepció (que es remet a la "història efectual" de Gadamer) ha aprofundit sobre les causes de la inescapable potencialitat significativa i creativa de la lectura dels clàssics.

Dintre del reconstruccionisme històric, Quentin Skinner ha formulat el següent principi director: "de cap agent no es pot dir –en darrer terme– que hagi dit o fet una cosa de què mai no se'l pot induir a acceptar que és una descripció correcta del que ha dit o fet". Aquesta màxima actuaria com un criteri reconstruccionista (proper a l'enfocament èmic, com veurem) que afirmaria que "una explicació acceptable de la conducta d'un agent en cap cas no

pot subsistir quan s'ha demostrat que aquesta explicació depenia de criteris de descripció i classificació dels quals el mateix agent no disposava". El de Skinner és segurament un criteri tan ambiciós i restrictiu que amenaça qüestionar moltes de les investigacions dins del camp de la reconstrucció històrica i èmica. Sense anar més lluny, està plenament demostrat que, quan Aristòtil en la *Metafísica* analitza el pensament dels filòsofs presocràtics a partir de la qüestió de la recerca del principi o *arkhé* de les coses, segurament l'incomplia ja que l'aparició d'aquest terme en l'evolució de la llengua grega era posterior a molts dels presocràtics.

Malgrat que és molt important tenir-les en compte pel rigor dels estudis històrics i culturals, aquestes distincions no són absolutes i hi ha una àmplia gamma de punts intermedis. Com hem dit, tota recuperació del sentit del passat inevitablement es fa des dels interessos d'avui i, per tant, és també creació o donació de sentit. En darrer terme, tota reconstrucció històrica es fa inevitablement des del present i és, en conseqüència, també una reconstrucció presentista. Mentre que, d'altra banda, és absurd pensar una reconstrucció presentista d'un debat o polèmica històrica que no tingui en compte o parteixi en absolut d'una certa reconstrucció històrica, ja que llavors no necessitaria ser re-construcció de res.

Encara que se'n pot acceptar un ús bàsicament operatiu i aproximatiu, cal evitar l'escissió radical entre explicacions internalistes i externalistes, ja que inevitablement la **internalista** ha de recórrer (almenys per a situar el problema i el significat més específic dels termes) al con-text (és a dir, el que és fora de la mera literalitat analitzada) i, per la seva banda, l'**externalista** només pot partir de l'anàlisi interna del text o de la problemàtica en qüestió.

Inevitablement, interpel·lar altri en els estudis humans i històrics vol dir tant cedir-li la paraula deixant que parli lliurement com (atès que es tracta d'una cosa codificada en un text, restes arqueològiques, etc. o perduda en el passat) cedir en (no imposar arbitràriament!) els nostres interessos i qüestions perquè d'alguna manera es pugui intentar una certa resposta. Llavors i només llavors es produeix la "meravella" de la comprensió humana: descobrim en les respostes a la nostra interpel·lació no només el seu sentir, sinó sovint també el nostre; és a dir, no només comprenem i coneixem altri, sinó que ens ajuden a comprendre'ns i a conèixer-nos a nosaltres mateixos.

Tant en les reconstruccions històriques com en les presentistes sol passar que, cercant "l'autèntica" comprensió d'un text o d'un fet històric i cultural, trobem la nostra pròpia comprensió en aquell text o fet i a través seu. Charles Taylor ha defensat la reconstrucció històrica dient que "cal comprendre el passat a fi d'alliberar-se", i ho diu tant en el sentit d'alliberar-se de repetir el passat i els errors que s'hi van cometre, com en el d'alliberar-se un mateix i les creatives potencialitats de futur que un porta. Comprendre el passat és, doncs, tant curació del passat i del present, com creació i projecció vers el futur.

### 2.3. Enfocament èmic o ètic

"La veritat és la veritat, la digui Agamèmnon o el seu porquer", diuen que va dir Agamèmnon.

"No és veritat" diuen que va dir el seu porquer.

Com hem vist, l'esforç per comprendre l'alteritat o les altres cultures també reverbera en la comprensió d'un mateix, del que és propi i per tant obvi, i ofereix una perspectiva creativa. Per això ara introduïrem una altra distinció paral·lela tant a reconstrucció presentista i històrica, com a internalisme i externalisme, o objectiu i subjectiu.

En la segona meitat del segle XX s'ha generalitzat la distinció entre l'anàlisi èmica i ètica (terme que en aquest ús no té res a veure amb la moral). La distinció entre perspectives o aspectes èmics i ètics prové de la distinció lingüística entre fonèmic i fonètic. Com veurem en l'apartat 3.3, són **fonèmiques** les distincions de so considerades significatives en un sistema donat, mentre que les **fonètiques** són totes les determinables siguin o no significatives en aquell sistema (i que en un altre sistema poden tenir gran valor). Així, un català que parli en castellà fàcilment podrà pronunciar algunes *o* i *e* obertes i unes altres tancades (la distinció *fon-ètica* serà clara), però això no discriminarà entre paraules castellanes (com sí ho faria entre les catalanes) i, per tant, no comportarà errors de significació en castellà (no comportarà distinció *fon-èmica*). És una distinció que sobretot s'ha difós en antropologia i etnologia, però que és molt útil també en les anàlisis d'història cultural.

L'anàlisi **èmica** és aquella que fa servir les categories cosmovisionals de la cultura, poble o individus investigats; mentre que l'**ètica** és la que fa servir les categories pròpies de l'investigador i, des d'elles, interpreta les dels investigats.

Les **distincions èmiques** són percebudes com a significatives pels membres d'una cultura i se les pot investigar objectivament determinant si aquests així ho afirmen i actuen en conseqüència. Així alguns pobles consideren certs animals salvatges com a encarnació de l'esperit dels avantpassats (enunciat èmic 1) i per tant els veneren, no els cacen, etc. (comportament èmic 2).

En canvi les **distincions ètiques** són les que es poden fer des d'altres cultures i sistemes, per exemple des de les concepcions científiques (o sovint presupòsits acrítics) dels investigadors. Així alguns antropòlegs poden considerar l'enunciat èmic 1 que certs animals són l'encarnació dels avantpassats com una superstició (enunciat ètic) però que indueix a comportaments ecològics sostenibles (interpretació ètica del comportament èmic 2).

L'**anàlisi èmica** evitaria "corregir" o "menysprear" les enunciacions i explicacions ofertes pels estudiats. Així descriuria els comportaments i creences a partir de categories de la cultura estudiada per molt que les consideri no científiques o no veritables (intentant això sí sistematitzar-les al màxim i usar-les amb el

#### Com a mera orientació...

...fins a haver aprofundit en les distincions que presentem podem simplificar i apuntar que, d'una banda, les **reconstruccions històriques** se solen aproximar més als enfocaments èmics ja que són més properes i respectuoses amb les categoritzacions de les intersubjectivacions culturals analitzades (per exemple: com conceben la transcendència els grecs clàssics?). D'altra banda, les **reconstruccions presentistes** s'aproximen als enfocaments ètics ja que investiguen les altres intersubjectivitats des dels paràmetres de la pròpia intersubjectivitat cultural (per exemple: és científic o hi ha res de científic –evidentment des de l'estadi actual de la ciència– en la teoria del florigist o en l'alquímia?).

#### Cal destacar que...

...tant les perspectives èmiques com les ètiques són intersubjectives i poden ser objectivades o determinades amb rigor. No se les ha de confondre amb distincions com objectiu i subjectiu (vegeu l'apartat 2.1).



màxim rigor). En canvi, per a la cultura analitzada serien veritables i, per tant, cal tenir-les en compte si volem descriure-la, analitzar-la i comprendre-la. Així en l'anàlisi èmica d'algú que creu en la bruixeria, cal usar categories èmiques com bruixa, mal d'ull o endemoniat, per molt que l'investigador no hi cregui. Evidentment l'ús de les categories cosmovisionals èmiques no comporta que l'investigador hi cregui, però sí que eviti posar-se per damunt dels analitzats i les vagi "corregint" o "traduint" a les pròpies (pretenent captar-ne així l'oculta veritat).

En canvi l'enfocament ètic considera prioritari usar les categories pròpies de l'investigador, des de les quals s'analitzaria el comportament manifest (no el que diuen que fan) dels investigats, per tal de treure'n les oportunes conclusions segons la perspectiva de l'investigador i amb independència que els investigats no hi estiguessin d'acord. Així des d'una perspectiva ètica, es pot interpretar l'enunciat èmic "la bruixa pot llençar un mal d'ull" com, per exemple, l'intent de certes dones relativament marginades per vindicar els seus hipotètics poders.

Els antropòlegs C. Lévi-Strauss, W.H. Goodenough o C. Geertz han defensat sobretot la perspectiva èmica, mentre que Marvin Harris ha defensat i considerat inevitable l'ètica. Els primers han destacat que per a comprendre una altra cultura cal sobretot que l'investigador eviti imposar les seves concepcions culturals a aquella. Mentre que el segon ha defensat sobretot els enfocaments ètics que responen a la perspectiva científica de l'investigador. Ara bé, l'enfrontament entre partidaris èmics i ètics és en gran manera exagerat, perquè tant els uns com els altres reconeixen que cal usar –però mai no confondre– tant descripcions èmiques com ètiques, ja que les primeres donen la perspectiva de la cultura investigada, mentre que les segones, pel cap alt, donen la del investigador i de l'estadi actual de la ciència. Per tant, cal valorar que el més important de la distinció èmica-ètica no és que un es limiti només a un dels dos enfocaments, sinó tenir clar quan s'usa l'un i quan l'altre. I especialment justificar de manera suficient quan es passa d'un enfocament a l'altre, o quan i per què es tradueixen enunciats èmics per d'altres d'ètics.

Certament, el rigor i la científicitat en les disciplines històriques, culturals, humanes i socials sovint rau més en la coherència a distingir aquests enfocaments durant la investigació i l'explicitació de les decisions interpretatives que es van adoptant, que no a pretendre superar totalment la implicació o subjectivitat d'investigadors i investigats per tal de definir una objectivitat indiscutible per a tothom.

L'antropòleg Malinowski va cercar el rigor en els seus estudis de camp (immediatament posteriors a la Primera Guerra Mundial) emfasitzant el que va anomenar "l'observació participativa", que consistia en la total immersió i incorporació de l'intèrpret en la cultura interpretada. Per a aconseguir-ho les condicions eren molt exigents. Calia trencar tots els vincles amb la pròpia cultura, viure amb els nadius estudiats i com ells, assumir els seus costums, valors

#### L'antropòleg i escriptor...

...Nigel Barley ha narrat amb molta ironia i gràcia –però també amb rigor– les dificultats que un es pot trobar en el treball antropològic i en les relacions personals amb gent d'altres cultures en els llibres, *El antropólogo inocente* (1990) i *Una plaga de orugas. El 'antropólogo inocente' regresa a la aldea africana* (1999, totes dues obres de l'editorial Anagrama).

#### Bronislaw Malinowski

Bronislaw Malinowski (1884-1942), nascut prop de Cracòvia però encara dins de l'Imperi Austríac, va emigrar a la Gran Bretanya, on esdevingué el pare de l'antropologia social basada en estudis de camp directes.

i pressupòsits, aprendre el seu idioma i cultura, etc. L'objectiu era comprendre la cultura estudiada des d'ella mateixa (el que podem considerar enfocament èmic), per tal de poder-la observar –participant-hi– fins a aconseguir l'ideal de comprendre aquella cultura millor que els seus membres. El problema resideix en la dificultat (potser absoluta) de satisfer unes condicions tan exigents. Com mostren els diaris de camp del mateix Malinowski (publicats pòstumament 50 anys després), aquest inevitablement incomplia les condicions de l'observació participativa. No obstant això, les seves obres continuen essent de gran valor i de referència científica dins de l'antropologia cultural.

Una vegada més la comprensió sorgeix no de l'absència de pressuposicions ni de la total eliminació de la cultura de l'intèrpret, sinó, al contrari, precisament de la seva correcta administració reflexiva i convenientment equilibrada. No sorgeix d'haver aconseguit trencar totalment els ponts sobre l'abisme que separa la cultura de l'intèrpret amb la cultura de l'interpretat (com pretén la interpretació més ingènuament positivista i empirista), sinó de la potència d'un inevitable cercle hermenèutic, això sí, convenientment reflexionat i moderat creativament gràcies a la presa de consciència per part de l'intèrpret i de la dificultat del seu esforç de comprensió rigorosa. No sorgeix d'haver superat la subjectivitat i haver arribat a una perfecta i neutra objectivitat, sinó de saber-se particip d'una intersubjectivitat cultural i enfrontat a altres intersubjectivitats culturals.



### 3. Quins són els fets culturals i històrics?

Hem d'analitzar la naturalesa de les dades o fets bàsics que investiguen els estudis culturals i històrics. Veurem que difícilment es poden considerar com a àtoms aïllats o aïllables, com sovint fan moltes ciències naturals. Analitzarem el debat entre els holistes i individualistes metodològics, i aprofundirem en l'estructuralisme que parteix de les vinculacions bàsiques entre els diversos elements. Apuntarem algunes crítiques i desenvolupaments considerats postestructuralistes i acabarem presentant els enfocaments que destaquen la processualitat (especialment a llarg termini) i les estructures narratives necessàriament implícites en tota consideració històrica cultural.

#### 3.1. Aïllats o no?

Etimològicament el terme *fet* remet a allò fet sia per l'home o per Déu. El *faktum* llatí s'usava en contextos jurídics i historiogràfics per a designar el que havia fet algú, com per exemple un delictes o una acció. Els empiristes britànics, i més concretament Hume, parlen de "matter of fact" (vegeu el mòdul 2) per significar aquelles qüestions que només poden ser esbrinades mitjançant el recurs a l'experiència, ja que en principi podrien no haver estat així.

Les qüestions de fet, tot i que és possible el seu contrari, no permeten la deducció racional *a priori* com les relacions d'idees i cal recórrer a l'experiència, a testimonis i a l'observació per a determinar-les. El positivisme del segle XIX (p. ex. Comte) va adoptar aquest nom, perquè es volia desmarcar de les recerques teològiques i metafísiques (basades en principis o raons *a priori*), i així destacar la dada o fet empíric positiu com la base de tota científicitat.

### Visió irònica de Brecht

Malgrat la visió tradicional i romàntica que la història la fan els "grans homes", la realitat és que mai no la podrien haver fet ells sols, sense comptar amb aquells que conduïen i, per tant, ser-ne influïts. Aquesta idea l'expressa tan bé com irònicament Bertolt Brecht en el poema "Preguntes d'un obrer que lleigeix":

"¿Qui va construir Tebes, la de les Set Portes?  
 En els llibres només figuren noms de reis.  
 ¿tal vegada van arrossegar ells els blocs de pedra?  
 I Babilònia, mil vegades derruïda,  
 ¿qui la va tornar a aixecar cada vegada?...  
 El jove Alexandre va conquerir l'Índia.  
 ¿Ell sol?  
 Cèsar va vèncer els gals.  
 ¿No duia ni tan sols un cuiner?  
 Felip II va plorar en saber enfonsada la seva flota.  
 ¿No va plorar més que ell?  
 Frederic de Prússia va guanyar la guerra dels Trenta Anys.  
 ¿Qui la va guanyar també?  
 Un triomf a cada pàgina.  
 ¿Qui preparava els festins?  
 Un gran home cada deu anys.  
 ¿Qui en pagava les despeses?  
 A tantes històries,  
 tantes preguntes."

Per la consciència que tots els historiadors han tingut de la dificultat de determinar inequívocament fets històrics aïllats, no resulta fàcil parlar de **ciència positivista** en història o en els estudis culturals. No obstant això, l'historicisme de Ranke s'aproxima al positivisme perquè tenia com a ideal limitar-se a exposar els fets tal com van ser (malgrat que en realitat no s'hi limitava). Per a Ranke, els esdeveniments històrics serien fets singulars i per tant perfectament aïllables, per això l'historiador simplement hauria d'investigar en les restes del passat subsistents per a descobrir-les, datar-les fidelment, determinar-ne científicament les causes i conseqüències, i resituar-les en la sèrie causal d'episodis (el que s'ha anomenat *història episòdica*).

La **perspectiva positivista** (tant en ciència natural com en història) pressuposava una idea del mètode científic com la simple constatació de les dades empíriques que per inducció o, a tot estirar, formulant hipòtesis s'elevaven a teories que poden ser validades recurrent als mateixos fets d'on es va partir.

Això suposa que els fets són atòmics, és a dir, són coses ontològicament separades, i que la seva determinació es pot fer de manera independent de qualsevol teoria. No obstant això, l'epistemologia contemporània (des de Popper en endavant) ha posat de manifest que la determinació necessita les dades empíriques pressuposa una teoria. Encara més, l'experiència quotidiana és molt ineficaç quan es tracta de determinar inequívocament dades útils en la ciència (ja Bacon ho havia denunciat assimilant-la a les "formigues" que només fan que endur-se el que per atzar han trobat en el seu camí).

L'experiment científic rigorós pressuposa una complexa elaboració teòrica que ha de permetre obtenir una dada unívoca, a força d'excloure totes les possibles variables intervinents en un fenomen excepte una (que és amb la que

s'experimenta). Això suposa normalment la creació d'un complex laboratori amb instruments capaços d'excloure qualsevol influència accidental i de mesurar precisament la variable posada a prova. Només així es pot separar rigorosament una dada empírica o un fet de l'enorme context –més o menys accidental– en el qual està sempre immers. Per tant, el fet aïllat, atòmic i positiu és més el resultat d'un complex procés d'experimentació que pressuposa molts elements teòrics, que no un punt de partida inequívoc.

#### Determinació de fets aïllats en la història

Si ja en les ciències naturals és molt difícil determinar fets aïllats amb independència de teories prèvies (l'historiador Lucien Febvre recorda que per a analitzar amb microscopi certs teixits, cèl·lules o components cal primer introduir-hi un colorant), en la història encara ho és més. En un laboratori prou preparat és possible mesurar amb la precisió que calgui la temperatura d'ebullició d'un determinat líquid (i purificar-lo d'impureses que podrien falsejar l'experiment). Però en la història i en el món humà, com es pot determinar, pe exemple, el sentit exacte que tenia per al seu desconegut autor o per als fidels que s'hi congregaven la pintura del Pantocràtor de Sant Climent de Taüll? El consideraven l'efectiva presència de Crist o una mera representació? Era l'única possibilitat de mediació amb la divinitat o tenia més aviat un paper estètic? El vivien com una crida personal o bé era un mer element de ritual? Evidentment, aquestes i moltes altres preguntes no poden ser contestades per cap fet empíric ni per cap dada atòmica, en tot cas es pot intentar encarar-les des del conjunt de les informacions que ens resten d'aquella època. Cal intentar comprendre-ho des de la interrelació de totes les informacions que podem recollir: arqueològiques i arquitectòniques, de l'estructura social i les seves creences, de l'estudi de la materialitat i de l'estructura formal de les pintures murals conservades, etc.

A més, en els estudis culturals i històrics sempre es parteix d'una molt reduïda base documental almenys si es compara amb l'enormitat caòtica de la realitat. Pels atzars i les violències, el passat ens ha arribat –a més– totalment escapçat i a través d'uns quants vestigis dispersos. Sobre ells s'ha d'intentar reconstruir un saber del passat i de les altres cultures que voldríem que fos global, coherent, significatiu, etc. Els vestigis que estudiem del passat o de les altres cultures no ens interessen tant per ells mateixos, sinó perquè són signes o símptomes del sentit global d'aquella època passada i d'aquella altra cultura. I, com veurem, el sentit és una funció holista, és el resultat del conjunt de la cultura investigada (que és una complex sistema de relacions), no només i simplement dels fets o dades aïllats que han arribat fins a nosaltres. Tot i que parteixen d'una inevitable fragmentarietat (sovint totalment atzarosa), en els estudis històrics i culturals es reclama la identificació i reconstrucció d'un sentit que necessàriament ha de ser global i totalitzador.

### Visió de l'estudiós d'Eco

El semiòleg i historiador cultural Umberto Eco ha expressat bellament la condició de l'estudiós del passat a partir de la metàfora dels vestigis que s'han pogut salvar de l'incendi d'una biblioteca. Al final de la seva novel·la *El nom de la rosa* diu: "Furgant entre les restes, vaig trobar aquí i allí esquinços de pergamí que havien sobreviscut com tresors sepultats en la terra. I vaig començar a recollir-los, com si tingués que reconstruir els folis d'un llibre. (...) com si en aquells *disiecta membra* de la biblioteca m'estigués esperant algun missatge. (...) vaig passar moltíssimes hores tractant de desxifrar aquells vestigis. Sovint una paraula o una imatge supervivent em van permetre reconèixer l'obra en qüestió. Quan, amb el temps, vaig trobar altres còpies d'aquells llibres, els vaig estudiar amb amor, com si el destí m'hagués deixat aquella herència, com si el fet d'haver localitzat la còpia destruïda hagués estat un clar signe del cel el sentit del qual era *tolle et lege*. Al final de la meva pacient reconstrucció, vaig arribar a compondre una espècie de biblioteca menor, signe de la més gran, que havia desaparegut... Una biblioteca feta de fragments, cites, períodes incomplets, monyons de llibres.

Com més rellegeixo aquesta llista, més em convenço que és producte de l'atzar i que no conté cap missatge. Aquestes planes incompletes però m'han acompanyat durant tota la vida, les he consultat sovint com un oracle, i gairebé tinc la impressió que el que he escrit en aquests folis, i que ara tu, lector desconegut, llegiràs, ... no diu ni repeteix altra cosa que el que aquells fragments m'han suggerit, com tampoc no sé ja si el que ha parlat fins ara he estat jo o, en canvi, han estat ells els que han parlat per la meua boca."

U. Eco (1983). *El nombre de la rosa* (pp. 604-606). Barcelona: Lumen.

Com veiem, la història no es basa en unes dades o fets atòmics sinó que remet a un coneixement necessàriament holista, totalitzador i integrador de les diverses informacions en un corpus teòric molt complex. Fins i tot, per als historiadors més positivistes una dada fiablement determinada és el resultat del complex procés de treball de l'investigador i mai el punt de partida. El fet o la dada són una àrdua conquesta que pressuposa molta elaboració teòrica per a determinar-la amb rigor, no una troballa accidental.

Diguem-ho clar: es poden trobar més o menys per atzar les restes d'una ciutat o una tomba, però determinar rigorosament que la ciutat és Troia i que la tomba és de Tutankamon és el resultat d'un llarg i complex procés de treball, normalment interdisciplinari (i de vegades amb potents interpretacions en lluita). D'altra banda, les qüestions més interessants van més enllà de la mera determinació del nom. Ens obliguen a preguntar-nos: fins a quin punt una cosa encaixa amb la tradició homèrica? O bé, quina interpretació cal donar a la joventut del momificat i quina és la simbologia de les ofrenes trobades? I llavors inevitablement s'ha de treballar no amb dades atòmiques o fets aïllats sinó amb la totalitat de les infinites (però sempre fragmentàries) informacions.

### 3.2. Holisme metodològic o individualisme metodològic

En les ciències naturals les velles tesis organicistes van ser desprestigiades durant la modernitat en favor d'altres de més mecanicistes i atomistes, però sembla que això està canviant amb l'holisme ecologista o sistèmic, per exemple la hipòtesi "gaia" que vol considerar la Terra en conjunt com un únic sistema orgànic. En canvi sempre ha estat un dels motius més adduïts per a distingir els estudis culturals dels naturals afirmar que les cultures i la seva història són totalitats perquè:

- 1) Són un tot tan indissolublement relacionat que es resisteix a l'atomisme i a la parcel·lació.
- 2) Evidencien entitats supraindividuals que són relativament autònomes dels seus membres, els quals sovint determinen més que no pas aquests les determinen a elles.
- 3) Manifesten propietats emergents, que són aquelles que no es deriven de les propietats dels elements components, sinó que "emergeixen" quan els elements constitutius s'articulen en una estructura més complexa.
- 4) No permeten excloure com a irrellevant cap element o component: cosmovisional, cultural, polític, tecnològic, biològic, geogràfic, etc.
- 5) Contenen elements abstractes i comuns de difícil concreció i parcel·lació material com creences, valors, mentalitats, símbols, etc.

Tot i les seves molt diverses –sovint enfrontades– teories culturals i històriques, s'inscriuen dins de l'holisme metodològic pensadors com Herder, Hegel, Comte, Marx, Spencer, Durkheim, etc. Ells i els seus hereus destaquen la importància del tot en el moment d'analitzar el món humà, la cultura i la història. A més consideren els individus i també les parts d'aquest tot com a relativament subordinats (fins i tot sovint determinats) o només cognoscibles a partir de la totalitat.

Ara bé, l'extensió de l'individualisme i la influència de les ciències naturals ha fet que emergís una tradició contrària anomenada **individualisme metodològic**, que es proposa analitzar els fenòmens socials, polítics, culturals i històrics únicament a partir dels individus.

Podem remuntar l'individualisme metodològic fins a Hume, Kant, Adam Smith, Bentham, Popper, Hayek, etc. Ells i els seus continuadors basen les seves anàlisis en l'estudi dels individus que són els que tenen creences, actuen i fan les institucions, de tal manera que el tot social i cultural no és sinó el resultat conjunt de la seva suma. Neguen per tant tota presumpta prioritat del tot que condiciona els individus –típica de l'holisme– i afirmen que és possible conèixer el conjunt gràcies a l'anàlisi que l'escindeix fins als àtoms components. Consideren que només hi ha individus i els seus comportaments atòmics, mentre que postular *tots*, *organismes* i, fins i tot, *sistemes globals* són en realitat reminiscències metafísiques errònies.

### Activitat

Sembla clar que l'assassí de l'arxiduc austríac Francesc Ferran el 1914 a Sarajevo, fet que va comportar l'inici de la Primera Guerra Mundial, tenia una clara intenció individual (tot i que compartida amb un grup més o menys ampli de gent). També sembla clar que en la seva intenció no entrava provocar la guerra mundial i que aquesta en fou una conseqüència que només podem comprendre si coneixem l'estructura objectiva d'aliances diplomàtiques i de circumstàncies sociopolítiques d'aquell moment (i que l'assassí no coneixia del tot). Quin creieu que fou l'aspecte clau de l'inici de la guerra: l'acció i motivació de l'assassí o bé l'estructura d'aliances polítiques? Per què? És rellevant aquest exemple per a dirimir el debat entre holisme i individualisme metodològics?

Sembla que a principi del segle XXI el debat entre holisme i individualisme metodològics manifesta signes d'esgotament. Encara no hi ha consens, però creixen els posicionaments que intenten sintetitzar aspectes i aportacions tant de l'holisme com de l'individualisme metodològic.

Així s'afirma que cal atendre el **comportament** dels individus, ja que manifesten una notable autonomia, però alhora també es considera que cal analitzar les **perspectives sistèmiques globals** per a determinar els condicionaments comuns d'aquells individus.

Es rebutgen plantejaments abstractes i que "personifiquen" les instàncies col·lectives (com si fossin agents amb agència pròpia), però també la superficial tendència a considerar "iguals" els diversos individus sense atendre la diversitat nascuda dels rols que juguen pel lloc social que ocupen i que és una funció del sistema. Una vegada més hi ha aquí una circularitat que es pot considerar "viciosa" però que en realitat és la condició de tota comprensió: els individus i les parts no es poden estudiar al marge del tot sistèmic que configuren i els configura, però tampoc aquest tot no es pot estudiar al marge dels individus concrets, les seves agències i, fins i tot, aspectes idiosincràsics. Tant una cosa com l'altra duu a una abstracció, ingenuïtat i idealisme de procedència inversa, però de conseqüències negatives similars: sia l'abstracció ideal d'individus iguals en perfecta concurrència que per tant espontàniament crearan un ordre just i lliure; sia l'abstracció ideal d'un sistema global que dut per la seva dinàmica autònoma defineix i determina la naturalesa, lloc i paper de tots i cadascun dels seus membres (amb independència de tot el que aquests poden pensar o fer).

Cal compatibilitzar holisme i individualisme metodològics, tant per la naturalesa del món humà, cultural i històric, com per les necessitats de la seva investigació. L'economia i simplicitat de les teories i dels models teòrics obliguen a treballar amb abstraccions i simplificacions, però alhora cada un d'aquests models ha de ser validat o posat a prova en relació amb els components o individus que hi intervenen. Inevitablement cal atendre tota una diversitat d'anàlisis de superposats i amb certa jerarquia, que alhora s'han de remetre als seus components concrets.



Fisiològicament i biològicament els individus humans són organismes vius, que s'estructuren socialment i políticament en institucions i sistemes col·lectius, que comparteixen ideologies, cultures, mentalitats, religions, etc. i tot plegat pot ser analitzat com si fossin sistemes. També, però, la societat o la cultura més fixa i cohesionada conté tensions entre individus i aquests introdueixen canvis en funció de les seves expectatives particulars que, tard o d'hora, poden provocar transformacions radicals i d'abast global. No tenir en compte totes aquestes perspectives i realitats (amb independència que siguin més o menys fàcils d'estudiar, que siguin més o menys físiques o materials, que tinguin una correlació més fàcil o difícil amb les teories científiques de la naturalesa, etc.) és condemnar-se a cometre errors i simplificacions injustificables.

#### Activitat

Com a experiment mental i sense pretendre més que valorar-ne les possibilitats i dificultats, plantegeu-vos una tesi complexa i molt abstracta com per exemple: "La Revolució Francesa fou la primera veritable revolució burgesa". Analitzeu sintèticament quines abstraccions són o no legítimes i com es podria posar a prova rigorosament la tesi. Com i quins individus o dades històriques concretes seria rellevant analitzar per a validar-la o refutar-la? Caldria també comparar-la amb altres revolucions com per exemple l'anglesa de 1688 o la d'independència nord-americana?

La recerca històrica no només té la dificultat de l'atzarositat i fragmentarietat amb què ens han arribat les restes conservades perquè, malgrat això, ha de buscar donar-ne una interpretació global que inevitablement va més enllà. Inevitablement es pot contemplar i investigar la totalitat de les restes conservades des de perspectives tremendament diverses entre elles. Ara considerarem breument tres perspectives o paradigmes de gran prestigi que, partint sempre d'una anàlisi holista (en la qual integren els elements individuals), la concreten de maneres molt diverses: com a estructures, processos o narracions.

### 3.3. Estructures

L'estructuralisme ha emfasitzat la concepció sistèmica sincrònica que tendeix a prescindir de l'evolució (i això se li crítica molt habitualment).

Saussure (considerat el pare de l'estructuralisme) analitza la **llengua** (*langue*) com un conjunt de relacions bàsiques que constitueixen un sistema coherent i relativament estable de regles, sempre distingint-la de la parla (*parole*), que és el conjunt de les expressions concretes dels parlants d'una llengua. Al contrari de la llengua, la parla és molt més circumstancial, poc coherent, atzarosa i en constant canvi perquè contempla també els errors, incoherències i els defectes en l'ús concret de la llengua.

#### Marvin Harris

Recentment l'antropòleg nord-americà Marvin Harris ha destacat que "L'holisme i l'individualisme es necessiten mútuament (...) Enfront del que defensa el model holista, la cultura pot veure's com el producte creatiu d'individus, els pensaments i comportaments dels quals estan en canvi constant. (...) D'altra banda, el model holista dóna cabuda a la naturalesa supraindividual de les seves abstraccions d'un ordre superior, com les entitats reals que perduen a través de generacions i que determinen en gran manera el que les persones fan i pensen. (...) la resposta resideix a acceptar i combinar tots dos punts de vista, remuntant-nos de l'individu a les abstraccions d'ordre superior i tornant després a descendir fins a l'individu."

M. Harris (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna* (pp. 55-56). Barcelona: Crítica.

#### Ferdinand de Saussure

Ferdinand de Saussure (1875-1913) fou un brillant professor de la Universitat de Ginebra però que va morir molt jove abans de ser reconegut. Els apunts de les seves classes van ser publicats pòstumament per Ch. Bally i A. Sechehaye sota el famós títol de *Cours de linguistique générale* (1916), que a poc a poc va esdevenir una obra molt influent.

Analitzem la distinció de Saussure entre llengua i parla a partir de la potent fonologia estructuralista del lingüista rus Roman Jakobson (1896-1982) (que també cal vincular amb la distinció entre els enfocaments èmics i ètics –vegeu l'apartat 2.3).

La **llengua** estaria formada per fonemes, és a dir, per les unitats significatives del sistema fonològic d'una llengua que serveixen per a distingir entre paraules. En canvi, dins de la **parla** podem parlar simplement de sons, entre els quals moltes diferències no estableixen distincions significatives entre paraules, com quan algú té un lleu defecte de pronunciació: pot ser molest però s'interpreta bé el que vol dir.

Des de la perspectiva estructural del sistema de la llengua (com és sabut) el català té ni més ni menys que 8 fonemes vocàlics (*a*, *a* neutra, *e* oberta, *e* tancada, *o* oberta, *o* tancada, *i* i *u*), mentre que el castellà en té ni més ni menys que 5 (*a*, *e*, *i*, *o* i *u*). Si no fos així es tractaria d'una altra llengua. En canvi, des de la perspectiva de la parla, sovint hi ha catalans que parlen en castellà pronunciant arbitràriament *a* neutres, *e* i *o* tant obertes com tancades; i al contrari, sovint es parla en català usant només els 5 fonemes castellans. Aquests errors no canvien radicalment la llengua que es fa servir en aquell moment (català o castellà) i normalment la gent es va entenent. Això és degut al fet que estem acostumats a reduir, identificar i classificar la infinitat de sons diversos (sovint mal articulats) de la parla de cadascú, als fonemes estructurats, sistematitzats i significatius en cada llengua. És a dir, els parlants prescindeixen automàticament de les diferències de pronunciació que no són significatives dintre de la llengua en qüestió i només atenen les que, en ser-ho, els permeten entendre's. Per això no hi sol haver problema de comprensió quan es fa la broma de parlar com un (presumpte) xinès substituint les *r* per *l*.

L'habilitat (competència diria Chomsky) del parlant assimila i classifica els sons erronis d'acord amb l'estructura fonològica de la llengua, i així pot entendre perfectament.

L'estructuralisme parteix d'aquesta distinció bàsica (*langue*, *parole*) i intenta analitzar els més diversos fenòmens culturals, humans i socials de la mateixa manera: cercant identificar el sistema relacional bàsic profund (*langue*) darrere la diversitat caòtica de les manifestacions circumstancials (*parole*). Així es pot captar l'ordre estructural profund i, a més, comparar-lo –contrastant-ne els elements definitoris i diferenciadors essencials– amb les altres diverses estructures: llengües (Jakobson, Hjelmslev... fins i tot Chomsky o Eco), sistemes de parentesc (Lévi-Strauss), sistemes mitològics (Dumèzil, Lévi-Strauss), estructures psicològiques (Piaget) o psicoanalítiques (Lacan), modes de producció (Althusser) o estructures literàries (Barthes), etc.

No cal dir que les estructures no són una cosa immediata ni directament observable, sinó una **construcció** o **re-construcció** a partir de l'estudi d'un caòtic conjunt indefinidament gran de fenòmens (en el fons totalment inabastable).

#### Claude Lévi-Strauss

L'antropòleg belga Claude Lévi-Strauss (nascut el 1908) va ser el veritable impulsor del corrent estructuralista a partir de la seva coincidència als Estats Units amb Jakobson. Les seves obres més influents són *Antropologia estructural* (1987, Barcelona: Paidós), *El pensamiento salvaje* (2005, Madrid: Fondo de Cultura Económico), i la sèrie *Mitológicas* (2000, Mèxic: Siglo XXI).



I per tant apareix la dificultat de vincular de manera rigorosa l'**estructura sistèmica profunda** (*langue*) amb la **infininitat de fets superficials** (*parole*). Per això el lingüista americà Noam Chomsky (nascut el 1928) va crear la lingüística generativa i transformacional (que ja superava l'estructuralisme de Saussure) afegint i analitzant les regles que permetien passar de l'estructura o gramàtica profunda a les expressions correctes superficials. Des de la seva perspectiva, tot parlant havia de tenir competència tant en el sistema estructural profund (*langue*) com en la manera d'aplicar-lo per a poder generar una infinitat de possibles actuacions lingüístiques (*parole*).

#### Activitat

Els nombres naturals són un sistema o estructura amb unes regles molt clares: bàsicament una ordenació estricta de més gran a més petit que els relaciona a tots. La notació dels nombres no és l'important sinó aquest ordre subjacent. Reflexioneu què passaria si acordéssim notar o anomenar el nombre natural immediatament superior al 2 (el "nostre" 3) com a #. Canviaria per això el sistema numèric decimal natural o simplement operariem tranquil·lament amb # com ara operem amb 3 i diríem que # és més gran que 2 però més petit que 4? Tindria cap altra conseqüència el canvi?

D'altra banda, per a l'estructuralisme, els elements individuals d'un sistema no són significatius per ells mateixos sinó només en funció del seu **paper** dins del sistema i la seva **relació** amb la resta d'elements de l'estructura. L'estructuralisme parteix de la base que el significat de cada element ve donat bàsicament per les relacions de negació o exclusió amb la resta d'elements. Per això considera que en l'exemple posat de substituir la notació de 3 per #, no hi ha en realitat cap canvi de sistema, estructura o *langue*, i només un de molt superficial de notació o *parole*.

#### Activitat

Reflexioneu sobre si els canvis que molts proposen que hi pugui haver "casament" entre "cònjuges" del mateix sexe són només un canvi de notació purament superficial en la *parole* o, en canvi, són canvis estructurals de gran significació per al conjunt del sistema social i de gènere (*langue*)? Per què? (Vegeu el començament de l'apartat 4.2.3).

Un exemple conegut és que en les llengües dels pobles mediterranis tradicionalment només hi ha hagut un terme per a referir-se a la neu, mentre que en les nòrdiques, en tenen molts (que especifiquen diversos tipus de neu). Algú podria pensar que això no planteja cap problema i que tots aquests termes poden ser traduïts simplement per *neu* (perspectiva ètica, vegeu l'apartat 2.3); però evidentment per als nòrdics no és així (és a dir, per a la perspectiva èmica). No ens podem allargar però normalment no sol passar (cosa que simplificarà molt les coses) que els diversos termes que usen les llengües nòrdiques en conjunt defineixin estrictament el mateix camp semàntic que la "nostra" *neu*.

De constatacions com les exposades, els estructuralistes conclouen que el **significat** de cada cosa, element o terme no resideix tant en si mateix com en les seves relacions amb la resta, especialment les d'oposició, ja que la seva signi-

ficació depèn de les alternatives o altres opcions que exclou. Per tant, el seu sentit és una funció de la totalitat del sistema i de l'estructura d'aquest, i de cap manera no és una qüestió només determinable des d'ell mateix.

D'alguna manera un esquimal, per exemple, se sentiria molt coartat en la comunicació i expressió del seu món vital si només tingués un únic terme per a *neu* (i no obstant això per al món vital de les cultures mediterrànies, aquest sembla suficient).

### 3.3.1. Crítiques d'Althusser, Derrida i Foucault

Una dificultat important de l'estructuralisme és que sembla prioritzar l'abstracte (i fred) sistema estructural per sobre de la seva concreta (i càlida) manifestació en l'acció humana. S'acusa l'estructuralisme radical i conseqüent de fer difícilment pensable la llibertat, la responsabilitat moral i l'acció voluntària o intencional humana, i d'abocar a un cert determinisme. Per als estructuralistes, més que dir que parlem una llengua determinada, sembla que hauríem de pensar que és aquesta la que ens parla (recordeu en l'apartat 3.1 la citació d'Eco, que és un semiòleg estructuralista). De manera similar, ampliant la teoria freudiana del predomini de l'inconscient sobre el conscient, Lacan afirma que l'inconscient "s'estructura com un llenguatge" i que és pròpiament el que parla a través de nosaltres. L'estructura (preexistent i independent dels individus?) seria la substància essencial, mentre que els humans concrets i particulars en serien mers "portadors" (com deia Hegel) o membres circumstancials. No és estrany, per tant, que l'estructuralisme hagi estat un dels moviments contemporanis que més han criticat les nocions de subjecte, jo, consciència, acció voluntària, etc. Per això, el marxista Althusser seguia Marx en la idea que són els modes de producció els que determinen la consciència i no a l'inrevés (és a dir, els individus aïllats no eren els subjectes de la història), però alhora matisava que no era clar que la història universal tingués com a subjecte darrer el proletariat (com a tot) ni tan sols –potser– la lluita de classes, sinó que més aviat semblava un procés sense subjecte.

És potser aquesta crítica a les filosofies del subjecte o de la consciència el que es manté en pensadors com Michel Foucault i Jacques Derrida que, sovint són inclosos en l'estructuralisme, encara que ells no s'hi reconeixen. Derrida (1930-2001) ha radicalitzat la **negació del subjecte** tant pel que fa a la creació com a la interpretació, negant que darrere dels textos o de les obres hi hagi un únic autor identificable i inequívoc. Precisament perquè destaca l'autonomia d'allò textual (hi ha –com es diu sovint– escriptors però no autors), també nega que els intèrprets en puguin donar cap interpretació més o menys científica. No només és que les interpretacions possibles són múltiples, sinó que –malgrat totes les prevencions de rigor– inevitablement no fan sinó desconstruir els textos. Per això Derrida es proposa desconstruir-los de manera més explícita i sense pretendre una científicitat impossible. El motiu bàsic es què inevitablement –argumenta– es destaquen algunes de les relacions textuales que es manifesten en el text, mentre que d'altres són diferides (*différance*), unes simple-

#### Agustín García Calvo

L'escriptor i filòleg espanyol Agustín García Calvo ha expressat molt suggestivament les paradoxes de la prioritat del llenguatge en llibres com *Del lenguaje* (1979) i *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje* (1989).

ment obviant-les i altres (que hi són significativament absents, malgrat que hi podria haver estat) s'hi fan presents a través de la continuïtat amb el con-text. A més, Derrida considera tot això inevitable (per remarcar-ne la continuïtat amb el text, hem escrit *con-text*) ja que –com diu– "no hi ha res fora-del-text". Certament aquestes opcions semblen amenaçar la determinació rigorosa de l'estructura que pretenia l'estructuralisme clàssic. Derrida sempre ha dit que la "desconstrucció" no és un mètode (més que un nou expedient de rigor, remarcaria críticament els "peus de fang" de tot pretès rigor), però aquestes idees són en la base d'un important moviment en teoria literària (p. ex. Paul de Man).

En la seva primera etapa, Michel Foucault (1926-1984) es va inserir en l'estructuralisme (sempre d'acord amb el seu radicalisme crític) tot denunciant el divers tractament històric i social de la bogeria (*Historia de la locura en la época clásica*, 2000, 2 vols.; Mèxic: FCE), que era progressivament exclosa de la vida quotidiana i disciplinada fins a esdevenir objecte d'una ciència humana. També cercava definir (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 1993; Mèxic: Siglo XXI) diverses *epistemes* històriques que marcarien la molt diversa consideració dels sabers de l'home fins a la seva consolidació en les actuals ciències humanes, l'impacte de les quals Foucault critica àcidament. També critica molt radicalment l'estructuralisme en la seva obra més explícitament metodològica o que reflexiona sobre les possibilitats del fet d'historiar (*La arqueología del saber*, 1979; Mèxic: Siglo XXI), si bé tampoc no en segueix del tot els preceptes en les obres posteriors (p. ex. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 1977; Madrid: Siglo XXI).

En tot cas, Foucault sempre s'oposa a la filosofia del subjecte i de la consciència que veu en la base del gran mite disciplinador que és l'home, el qual augura que desapareixerà aviat "com un rostre a la sorra". De manera paral·lela ha reivindicat poder dur a terme un discurs (entre filosofia i sociologia, història i política) que es pugui reinventar a cada moment, segons les experiències i debats socials en què inevitablement s'inscriu, sense haver de dependre d'una coherència d'autor, sinó més aviat de les necessitats canviants d'un combat plantejat des del seu concepte de microfísica del poder. L'historiador francès Paul Veyne (nascut el 1930) va fer una influent i aleshores arriscada defensa de les tesis de Foucault el 1978, afegint a la segona edició del seu llibre *Cómo se escribe la historia*. (1984) un apartat significativament titulat "Foucault revoluciona la historia".

### 3.3.2. Escola dels Annals, funcionalisme i "sistema-món"

Potser la crítica més habitual a l'estructuralisme és el predomini de l'anàlisi estructural **sincrònica** per damunt del **diacrònic**, és a dir, obviant les lleis del canvi i transformació de les estructures. Aquesta és una qüestió especialment important per a la història ja que, si bé resulta de gran valor la determinació, per exemple, de l'estructura social de l'antic règim, tradicionalment s'ha considerat com més important atendre l'evolució, transformació i canvi diacrònic dels fenòmens històrics. Vinculada a la revista anomenada simplificadament *Annals* (que es publica des del 1929), l'escola historiogràfica francesa del mateix nom va rebre una certa influència del corrent estructuralista antropològic i filosòfic, però negant-se a convertir-lo en dogma o paradigma únic. La revista *Annals de París*, al llarg de les seves etapes, tindrà diversos títols concrets. Comença a publicar-se en 1929 sota el títol de *Annales d'histoire économique et sociale*, en 1939 canvia a *Annales d'histoire sociale*, en 1946 canvia a *Annales. Economies, Sociétés, Civilitzacions,...* Les seves diverses etapes sempre han aportat decisives innovacions, esdevenint una revista de referència mundial que, simplificadament, tothom anomena simplement *Annals*. Els *Annals* va ser un dels primers corrents que va superar la visió tradicional de la història com l'estudi dels esdeveniments polítics i militars que afectaven les elits governants, per tal de preocupar-se de tot el que afectava el conjunt de la població (economia, demografia, aspectes simbòlics i culturals, etc.). Això reclamava una anàlisi més estructural i menys personalitzada.

És el cas de Fernand Braudel (1902-1985), que a *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1976) i a *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII* (1984) encarava anàlisis molt ambiciosos sempre distingint la diversitat de ritmes de canvi social segons l'aspecte analitzat:

- 1) La Història tradicional se centrava en el fugisser temps de l'**esdeveniment**, que és el ritme força ràpid dels canvis polítics (la successió dels reis, les batalles, etc.).
- 2) En un nivell intermedi situava la **conjuntura** (*conjuncture*) que canvia força més lentament, ja que remet als cicles econòmics, demogràfics, socials i històrics (p. ex. cicles demogràfics, de la producció o dels preus amb fases de creixement, estabilització o decreixement).
- 3) En el nivell d'evolució més lenta (que per això, com dirà Pierre Chaunu, sovint el seu moviment escapa de l'observació ordinària) situava l'estructura (**structure**) i la llarga durada (*longue durée*) dels condicionaments més permanents, implicats en la geografia, la biologia, les condicions de producció i els marcs mentals més profunds.

#### Malgrat que té una clara...

...perspectiva estructuralista, l'escola dels Annals ha destacat per molts altres aspectes. La seva múltiple influència s'ha produït bàsicament per haver formulat una aspiració molt global i interdisciplinària de la Història, propera tant a l'antropologia com a la sociologia, tant a la història social i econòmica com a la psicologia social o la vida quotidiana, tant a la història quantitativa (p. ex. P. Chaunu) com de les formes simbòliques.



Braudel defineix **estructura** com "una organització, una coherència i unes relacions força fixes entre realitats i masses socials. [...] Certes estructures, que viuen molt de temps, es converteixen en elements estables d'una infinitat de generacions [...] Altres s'enfonsen amb més facilitat. Però totes són alhora suports i obstacles [...] Cal pensar en la dificultat de trencar certs marcs geogràfics, certes realitats biològiques, certs límits de la productivitat o, fins i tot, algunes obligacions espirituals: els marcs mentals són també presons de llarga duració".

Encara que difícilment es poden identificar amb l'estructuralisme francès, que és el més famós, en sociologia hi ha importants esforços per conceptualitzar, explicar i comprendre els fenòmens de canvi social, i sovint sense renunciar a la potència de plantejaments estructurals. Tant per la creixent interacció econòmica, política, social i cultural internacional, com per l'acceleració del canvis tecnològics i de les societats, a final del XX i principi del XXI s'han recuperat amb gran vigor els estudis de sociologia històrica oblidats a partir de la decadència del marxisme i del decantament del weberianisme per les opcions funcionalistes i força sincròniques del nord-americà Talcott Parsons (1902-79): *La estructura de la acció social* (1974), *El sistema social* (1999) i *Estructures polítiques i socials* (1969).

Sens dubte els estudis d'Immanuel Wallerstein són una mostra de la decisiva percepció de la creixent globalització dels grans fenòmens humans i, per tant, la necessitat d'**anàlisis estructurals** a escala mundial. Bàsicament al marge de l'estructuralisme filosòfic i en una línia que dialoga amb el materialisme dialèctic de Marx, el camp més específic de Wallerstein és la història econòmica i, més en concret, la macroscòpica, que estudia sistemes històrics i civilitzacions en global. El 1974 va publicar el primer volum d'*El moderno sistema mundial*, on afirmava que durant el segle XVI es va constituir una economia-món capitalista, que en no massa temps va abastar i influir tota la Terra. Significativament els diversos volums de l'anàlisi sistèmica i estructural a escala mundial de Wallerstein van seguir un ordre cronològic, ja que van mostrant els canvis i la consolidació del sistema mundial al llarg dels segles. Per la via de cercar progressivament les estructures més bàsiques i globals, és clar que passem fàcilment de la preocupació per l'anàlisi de les estructures a la macrohistòria, macrosociologia i macrofilosofia actuals que, conscients de les conseqüències de la globalització, adopten perspectives màximament abastadores.

### 3.4. Processos

Com hem vist al final de l'apartat anterior, l'anàlisi sincrònica de les estructures socials, econòmiques o culturals no comporta necessàriament l'oblit de les qüestions diacròniques i del canvi o evolució d'aquelles estructures. De fet, una de les maneres més rigoroses d'investigar el canvi social és precisament la determinació i comparació d'estructures sincròniques successives (com ja plantejava Weber respecte als seus tipus socials ideals). Ara bé, també hi ha estudis de la història que posen l'èmfasi més que en les estructures més o menys

#### Georges Duby

L'historiador francès Georges Duby també se centra a posar de manifest les estructures simbòliques, socials i antropològiques subjacents a, per exemple, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (1992), *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200* (1976).

sincròniques, en els processos **diacrònics** i de **canvi** mateixos, és a dir, en tant que evolució o desenvolupament. D'aquesta manera també se supera la concepció atomista dels fets, com si tinguessin valor i sentit aïllats, però amb un holisme que considera la totalitat de les informacions disponibles com una sèrie de processos, sovint superposats, uns a més curt termini i altres a més llarg.

Segurament, el procés de gran abast més investigat científicament és **l'evolució de les espècies**. Ja des que Darwin (1809-1882) va publicar *Sobre l'origen de les espècies* (1859) ha estat enormement influent fins avui mateix. Aviat va tenir importants conseqüències (no sempre positives) en la consideració de la història humana. Per exemple, és sabut que el darwinisme social de Herbert Spencer (1820-1903) va ser el que va interpretar l'evolució en termes de lluita per la supervivència del més apte, idea que va acabar influint en el mateix Darwin. Vinculat a idees de progrés o de supervivència del més fort aplicades als pobles i cultures, el darwinisme social ha tingut greus influències racistes i eugenèsiques. La major part d'aquestes conclusions racistes han estat desmuntades pels avenços en la investigació evolucionista que ha posat de manifest la superficialitat i les poques conseqüències profundes de les diferències de raça i ètnia.

De fet, en l'actualitat tant el procés de la vida, de la diferenciació genètica o morfològica de les espècies, com el de la humanització (pas des dels primats superiors a la humanitat actual passant per les diverses espècies d'homínids) té en l'evolucionisme el seu paradigma. Fins i tot ha permès fer aportacions significatives a la comprensió del procés d'aparició del llenguatge i la consciència humanes, així com l'expansió i diversificació de les llengües i cultures (p. ex. els estudis del premi Nobel Cavalli-Sforça). Com veurem també sol ser el model més influent per als actuals estudis macrohistòrics.

Significativament Marx havia pensat dedicar a Darwin el primer volum d'*El Capital* i és que la teoria processual i marxista de la història s'ha anat desenvolupant paral·lelament a l'evolucionisme darwinista. De fet el materialisme històric marxista (més que no pas la vessant més filosòfica del materialisme dialèctic que tant defensava Engels) és una de les influències més importants i persistents en la Història del segle XX. Historiadors com Perry Anderson, Edward O. Thompson (1924-1993) i Eric H. Hobsbawm (nascut el 1917) s'han confessat molt influïts pel marxisme.

També en el camp de l'antropologia ha tingut influència el marxisme, com és el cas de l'antropòleg americà Marvin Harris, defensor del materialisme cultural com una anàlisi holística, processual i comparativa.

De totes maneres Harris s'aparta del marxisme clàssic suavitzant el determinisme en considerar-lo "probabilístic" i marcat per una més dèbil "primacia de la infraestructura" que –per a Harris– inclou més elements que les meres relacions de producció. Entre les seves obres destaquem: *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (1981), *El materialismo cultural* (1982), *Antropología cultural* (1998). Més vinculat a la història de la filosofia, la literatura i de l'art és l'hongarès Geyörgy Lukács (1885-1971, tot i ser marxista fou represaliat pels estalinistes), qui va escriure una polèmica història del sorgir de l'irracionalisme a *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (1976).

Malgrat algunes excepcions (per exemple, *The Age of extremes. A history of the world, 1914-1991* de Hobsbawm, 1994), durant el segle XX les anàlisis històriques i sociològiques han estat volgudament més reduïdes en l'ambició geogràfica i temporal que no pas en Marx. Amb la seva teoria de l'evolució dels modes de producció i, amb ells, de la resta d'aspectes socials, Marx i el seu "enemic" Max Weber (amb la seva teoria del naixement del capitalisme a través de l'ètica protestant o del progressiu procés de racionalització i dessacralització a Occident) manifestaven una vocació de macroanàlisi processual i amb conseqüències omnicomprendives de la qual sovint han mancat els historiadors, sociòlegs i estudiosos posteriors (fins i tot els seus seguidors més directes). Potser aquesta evolució vers anàlisis més limitades tant en el temporal, geogràfic i en la interdisciplinarietat només va començar a canviar amb l'èxit de l'escola dels Annals. Ja amb els seus fundadors, Lucien Febvre (1878-1956) i Marc Bloch (1886-1944), es van interessar pels processos de gran abast i llarga duració, alhora que hi integraven les qüestions socials, polítiques, econòmiques, geogràfiques, tecnològiques, simbòliques, culturals, etc. Per això, en va resultar la multiplicació dels enfocaments històrics considerats legítims o interessants, fomentant la història social, econòmica o quantitativa, però també la sociologia històrica, el comparativisme de civilitzacions i l'anàlisi de les mentalitats col·lectives. També es van barrejar les investigacions antropològiques, amb les de vida quotidiana, de les formes simbòliques, de les distincions socials de gènere, etc.

### Hobsbawm

Hobsbawm (un jueu alemany que va haver de fugir del nazisme) es manifesta clarament immers en el materialisme històric tant en els seus primers estudis sobre exclosos socials com *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (1974) o *Bandidos* (2001), en els seus estudis sobre el moviment obrer, en els seus grans frisos històrics (*L'era de la revolució*, 1962 i *L'era dels extrems* 1994 –traduïda com a *Història del segle XX–*) com en la seva obra de reflexió disciplinària *On History* (1997). També s'inscriuen dins del marxisme i el materialisme històric l'historiador francès Pierre Vilar (nascut el 1906 i també proper als Annals), autor d'una molt interessant *Catalunya dins l'Espanya moderna. Recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals* (1986), i el català Josep Fontana (nascut el 1931), en el llibre del qual *La història dels homes* (2000) es pot trobar molta informació sobre els autors i temes tractats en aquest mòdul.

Amb gran autonomia, solitud i tardà reconeixement públic, l'historiador i sociòleg jueu alemany emigrat a la Gran Bretanya Norbert Elias (1897-1990) també va desenvolupar una recerca molt personal i d'un abast extraordinari: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1987). En aquest llibre, Elias és capaç d'analitzar el procés de pacificació dels costums socials i de disciplinació de les formes socials (cortesia en els tractes, l'etiqueta en el menjar o en el vestir, etc.) conjuntament amb el llarg procés de constitució dels estats nació i la instauració per aquests del monopoli de la violència dins dels territoris i sobre la població que controlen. Elias denuncia la manca de perspectiva evolucionista i històrica de les anàlisis sociològiques més importants del segle XX coincidint tant amb el triomf del funcionalisme de Parsons com de l'estructuralisme francès. A diferència del marxisme, Elias també s'ha oposat al determinisme i al reduccionisme econòmics o d'altres, tot proposant l'elaboració de models processuals multifuncionals que evitin caure-hi. Dins d'una òptica similar, gent tan diversa com el filòsof Michel Foucault o l'historiador Charles Tilly han reivindicat una Història que eviti reduir-ho tot a un únic procés, ja que en tot moment són molts els processos coincidents i superposats (molts de llarga durada com: urbanització, industrialització, proletarització, creixement demogràfic, disciplinació, capitalització, burocratització, etc.).

### 3.5. Narracions

"El Real concret (del que parlem) és ahora Real-revelat-per-un-discurs i Discurs-que-revela-un-real. I l'experiència hegeliana no es refereix ni al Real, ni al Discurs pres aïlladament, sinó a la unitat indissoluble d'ambdós."

Alexandre Kojève

Una tercera opció clarament holista, que (valorant l'individual) també cerca encarar el magma d'informacions fragmentàries tot integrant-les en una unitat de sentit, és la narrativista. El narrativisme xoca amb els models més influenciats per les ciències naturals, que no el poden acceptar com una perspectiva rigorosa ni valuosa. El motiu bàsic és clar. Quan hem parlat d'estructures, sistemes o processos, tothom entén que no som davant de realitats tan aparentment inequívokes i immediatament experimentables com alguns fets concrets, però és possible creure encara que hi ha una correlació més o menys directa (però sempre objectiva –vegeu-ne l'apartat–) entre la realitat i l'exposició que se'n fa.

D'alguna manera es pressuposa que processos, estructures o sistemes es corresponen a una realitat que –ella mateixa– seria també processual, estructurada o sistemàtica. Certament, aquesta concessió als desitjos tranquil·litzadors o a la "voluntat de veritat" (com deia Nietzsche) és normalment més forta en el públic llec, que no pas en els dels investigadors amb llarga experiència en el seu camp. Però l'escàndol apareix perquè aquesta ficció o concessió no es pot mantenir quan es parla de *narrativitats*. Un no es pot tranquil·litzar imaginant que en la realitat mateixa hi ha aquestes narrativitats o estructures narratives, màximament si es presenten explícitament en les seves formes (els *tropos* clàs-



sics) retòriques, metafòriques, dialèctiques i literàries. L'ànsia de científicisme i objectivisme queda bloquejada per molt que se'n valori la força o la bellesa "poètica" (evidentment en aquest tipus d'expressions hi sol haver un cert menyspreu).

No obstant això, cal recordar que segons l'etimologia grega *història* remetia a 'investigació' o 'coneixement' d'un esdeveniment, però també al seu 'relat' o 'narració'. La Història era el relat o exposició narrada (és a dir, per exemple, no a través de fórmules o càlculs matemàtics) d'esdeveniments dels quals es considerava que calia guardar record o notícia.

En tant que encara força immersos en una cultura *mitopoiètica* (que pensa a través de mites), els grecs que van veure el naixement de la "Història" consideraven sovint més importants el relat o la **narració** per ells mateixos (amb la seva càrrega mítica, legitimadora o moral) que no pas els **mateixos esdeveniments narrats** o el que podria ser la seva "autèntica, pura i darrera veritat". D'alguna manera el que mereixia ser recordat i testimoniats a les generacions posteriors no era tant la fredor objectiva d'un fet, sinó els valors, actituds o la visió (en grec emparentada amb la *theoria*) que s'hi volien commemorar i destacar.

Posteriorment i encara que aparentment la cultura occidental s'ha apartat radicalment del pensar *mitopoiètic*, és clar que la Història (com també de vegades la ciència) ha servit d'eina **legitimadora i sustentadora** de les diverses ideologies dominants. Darrera de moltes cròniques, històries tradicionals o nacionals, bàsicament hi ha hagiografies apologetiques de reis, generals, grans homes i –tal vegada– dels pobles que comandaven. Reconèixer aquest paper que han tingut sovint tots els tipus de saber i en especial els històrics i culturals no és negar-los-hi totalment la possibilitat de poder aconseguir un cert rigor i veracitat. Cap saber –ni tan sols les ciències naturals– no està totalment lliure d'aquests errors i condicionaments, per tant no se'n pot judicar en abstracte la validesa, sinó que s'ha de veure en cada cas. Cal recordar això perquè a la narrativitat (com abans a la retòrica) sovint se la condemna absolutament, pel simple fet que han estat útils i utilitzades en justificacions i tergiversacions clarament falaces. Llavors s'oblida que tant la retòrica com la narrativitat són components imprescindibles i decisius de tots els sabers humans (així, hi ha brillants estudis sobre l'ús d'elements retòrics en l'àmbit científic natural), encara que evidentment ho són més en aquells que s'elaboren i exposen en el llenguatge verbal natural i no en altres de formalitzats, artificials o matemàtics.

### Hayden White

L'historiador nord-americà és segurament el màxim exponent de l'estudi de la narrativitat en la Història. En l'important llibre de 1973 *Metahistoria. La imaginació històrica en la Europa del segle XIX* argumenta que la manca de reflexió sobre els condicionaments narrativistes dels historiadors fou sovint la causa primordial que alguns n'acabessin essent ingenus presoners. Així, l'excessiva convicció positivista (p. ex. Ranke feia gala de "només mostrar com van ser les coses") els condemnava a fer servir de manera acrítica estructures narratives incontrolades i que, per tant, traïen els principis i argumentacions que explícitament aquells historiadors volien defensar. És a dir, malgrat que podien utilitzar estructures narratives més aptes per als seus objectius i perspectives manifestades, com que pretenien prescindir de tota narrativitat (cosa impossible per a White) i simplement mostrar els fets, n'acabaven usant acríticament una que no hi encaixava. Com que habitualment aquells historiadors del XIX analitzats per White confessen francament els objectius que perseguïen amb les seves obres, la contradicció que s'hi pot evidenciar amb el que realment aconseguïen fa pensar que el problema més que d'ideologia o de perspectiva d'anàlisi, ho era d'eficàcia en la seva plasmació narrativa. Amb la qual cosa i atès que eren persones molt ben dotades intel·lectualment, fa concloure que aquesta mancança procedia precisament de no haver reflexionat prou sobre el mitjà inevitable de l'ofici d'historiador que és la narrativitat.

Com hem vist, el narrativisme trenca totalment amb el pressupòsit tradicional i ingenu que estableix una clara correspondència entre **Història** (*studium rerum gestarum*, 'estudi del que va passar') i **la història** (*res gestae*, 'el que va passar'). Però si del que es tracta és de comprendre o d'explicar fenòmens històrics en termes que tinguin sentit per als humans, la historització no es pot fer fora de les condicions de la lingüïsticitat humana, entre les quals les condicions pragmàtiques i narratives serien de les més importants. En aquest sentit, cal considerar que la tradicional valoració en els historiadors de la seva capacitat literària no és deguda merament a la seva riquesa formal i estilística, sinó més profundament a la seva capacitat per a posar de manifest el sentit global d'una enormitat caòtica d'informacions.

Igual que "no es pot pensar fora de la presó del llenguatge" (diu Nietzsche, entenent que aquesta presó és alhora la condició de possibilitat del pensament), tampoc **no es pot copsar ni formular aquest sentit global** (que fa que els detalls adquireixin un sentit que si no no tindrien) **sense seleccionar, ordenar, destacar, sintetitzar, elaborar, verificar i interpretar les múltiples informacions**, i tot això pressuposa i té com a condició de possibilitat potents **estructures narratives que ho són tant del llenguatge com del pensament**. Cal no oblidar que **per a la humanitat el sentit només esdevé una expressió lingüística aconseguida**, la qual només culmina plenament (més enllà de la frase o fins i tot del paràgraf) en el marc d'un discurs, d'una narració més o menys complexa i unitària.

### Activitat

En les activitats finals reproduïm un text del diari de camp de Geertz. Llegiu-lo i plantegeu-vos (almenys com un experiment mental) com podrieu fer-ne una descripció o exposició que prescindís de tota narrativitat. És possible? És eficaç? Expressu el complex sentit del problema subjacent? Apunteu en cada cas el perquè.

"No hi ha en realitat ni una sola obra d'història que sigui objectiva (com el complexíssim entrellçar-se dels fets i causes històrics...). No obstant això, si un ésser mortal trobés la força necessària per a escriure una cosa tan imparcial, la comprovació d'un fet com aquest suposaria també grans dificultats, ja que exigiria alhora un segon mortal amb força suficient per a llegir una obra tan avorrida."

Ute Daniel planteja amb aquesta irònica però lúcida frase d'Egon Friedell l'inevitable "avorriment" a què aboca tot detallisme extrem, però no tant perquè el resultat no seria "divertit" (que sens dubte no ho seria) sinó perquè mancaria totalment d'un sentit identificable pels humans. Com se sol dir, un mapa no pot tenir mai el mateix nivell de precisió que el que representa, ni tampoc pot pretendre una identitat total. A més, els que són immersos en els esdeveniments moltes vegades no en poden captar cap sentit global i no precisament perquè els manquin informacions, sinó al contrari, per massa dades caòtiques i per excessiva implicació personal.

Només quan la pròpia vivència immediata ja no ho domina tot es pot **reconstruir un sentit global**; només llavors l'implicat pot reconstruir el sentit de la seva vivència i ho farà necessàriament a través d'estructures narratives. Però el paradigma de la narrativitat afirma a més que no necessàriament (més aviat al contrari) aquestes estructures narratives mitjançant les quals s'expliquen els implicats tenen massa a veure amb les que usaran els historiadors per a reconstruir un sentit global. I naturalment cada historiador escollirà (i no pot ser d'una altra manera) les narrativitats més adequades als seus interessos com a historiador i al tipus d'objecte històric en què ha centrat l'atenció del seu discurs (davant dels molts possibles). En cada cas (incloent-hi els mateixos implicats) es re-construeixen sentits diversos però humanament possibles i comprensibles, mentre que de cap manera no ho és la complexa realitat "en brut" i el seu total donar-se caòtic.

És evident que la personalització fins i tot sentimental que sovint impregna les reconstruccions de sentit dels implicats en els esdeveniments històrics i culturals és una cosa molt diversa i normalment considerada contraindicada al que s'espera de l'historiador. Aquest usará –com deia Hegel– elaborats conceptes i discursos "de tons grisos" (que, si bé és desitjable que no siguin totalment "grisos", inevitablement ho seran més que els tons de la vida mateixa), mentre que –al contrari– els implicats habitualment han de recórrer a conceptualitzacions, models, metàfores, simbologies i narrativitats extretes de les vivències immediates i del que Husserl anomena el "món de la vida". Aquestes darreres poden ser de gran utilitat per a implicar el lector –com en una novel·la– però no necessàriament per a establir la desitjable distància crítica que en permeti fer una avaluació mínimament rigorosa. L'historiador conscient i que cerca el rigor ha de tenir això en compte, tant en avaluar les fons, com per a saber quan s'ha de distingir d'un novel·lista, que sí que pot recórrer a aquests tipus de narrativitats "vitalistes" i potenciar-los.

A més, però, l'estudiós rigorós de la cultura i la història haurà de reflexionar sobre els **implícits narratius** en el mateix discurs. Per exemple: pressuposant la necessitat del progrés o no; valorant més la reconciliació que no pas el man-

#### Stendhal

Stendhal, en els capítols III i IV de *La Cartoixa de Parma* (1996), narra amb ironia però lúcidament la "participació" en la batalla de Watterloo de Fabrici. Aquest és tan ingenu com afortunat perquè salva la vida no només pel seu coratge!, però de cap manera no pot captar el més mínim sentit de la batalla (malgrat ser-hi tan immers com havia somniat). Evidentment Stendhal, que va ser tinent en els exèrcits napoleònics, volia destacar –si bé molt suavitzat– la diversa vivència i conceptualització de la batalla dels testimonis directes respecte als generals (i, encara més –podem pensar– respecte als historiadors).

teniment del conflicte o al contrari; destacant els moments de lucidesa dels agents històrics o bé els de desconcert, les contradiccions i dilemes, els condicionaments socials, etc.; centrant-se en els agents destacats o bé en les circumstàncies col·lectivament compartides; cercant les decisions afortunades, *a posteriori* encertades o les que mostren la mentalitat o els drames de la gent; etc. En darrer terme, l'historiador ha de reflexionar sobre les filosofies de la història que inevitablement entren en confrontació quan s'encaren als esdeveniments i –especialment– sobre la que precisament és en la base de la seva pròpia manera de fer història. S'ha de preguntar pel que cerca i destaca en el seu treball i també pel que exclou, fa callar, obvia, amaga... per allò en què potser inconscientment no pensa o es prohibeix pensar.

## 4. Creixent diversitat dels estudis culturals i històrics

"Res d'allò humà, m'és aliè."

Terenci

Una especificitat del coneixement cultural i històric respecte del natural resideix en el molt més conflictiu debat sobre el que és cultura i el que val la pena estudiar. Tradicionalment, la Història era només la narració de les qüestions polítiques i militars més properes als governants i, quan algú s'interessava per qüestions culturals, normalment havia de recórrer a una història de la filosofia reduïda als grans sistemes o a les profundíssimes idees d'uns quants "genis". Tot això va començar a canviar amb el romàntic alemany J. G. Herder, encara més amb l'historiador cultural suís J. Burkhardt (1818-1897) i, sobretot, amb K. Marx i la reacció de Max Weber en contra del predomini que aquest atorgava a allò polític i econòmic.

Però si ja era complex definir què s'entenia per *cultura*, això ha esdevingut pràcticament impossible amb la diversificació i multiplicació de les anàlisis a partir de l'escola dels Annals. Amb ràpida successió, apareixen noves temàtiques; s'atenen nous objectes tradicionalment considerats menors o absolutament menyspreables; es fan anàlisis des de perspectives i mirades completament impensables unes dècades abans; també noves tècniques arqueològiques, documentals o instrumentals permeten introduir consideracions i tractaments fins aleshores imprevistos; minories socials que habitualment no es podien expressar reclamen que se les tingui en compte cada vegada més i les seves aportacions qüestionen la concepció heretada de cultura; etc. Totes aquestes qüestions i novetats no poden ser marginades de la problemàtica cognoscitiva en els estudis culturals i històrics, ja que s'hi impliquen profunds debats conceptuals, metodològics, epistemològics i, en darrer terme, sobre la condició humana en general.

La creixent diversitat que hem apuntat dels estudis culturals i històrics ha provocat que la història de la filosofia hagi canviat profundament els seus paràmetres en les darreres dècades. Sap que ja no està sola en l'estudi del pensament humà i que són moltes les disciplines o perspectives que també l'investiguen. Influides per elles, també la filosofia i la seva Història es diversifiquen: algunes vegades es mouen a prop de la història de les idees o de les mentalitats; altres vegades a prop de la perspectiva de gènere o furgant fins al quotidià o, fins i tot, la microanàlisi; d'altres a prop de l'antropologia o la sociologia; encara d'altres pensant estructures, processos o narracions. Unes vegades renuncien als macrodiscursos moderns, limitant-se als microdiscursos postmoderns, mentre que d'altres intenten ambiciosos renovacions macrofilosòfiques, etc.

Analitzem molt breument algun d'aquests àmbits actuals dels estudis culturals i històrics més destacables i que, sens dubte, influiran en l'evolució o concepció de velles disciplines com la Història de la filosofia.

#### 4.1. Idees i/o mentalitats

"Tothom vol i opina ser millor que aquest el seu món. Però, qui és millor, només expressa el seu món millor que altri."

Hegel

Encara molt vinculades a la tradicional Història de la filosofia, els nord-americans distingeixen el que anomenen "història intel·lectual" i, amb més tradició i impacte generalitzat, "història de les idees". Aquesta darrera fou impulsada pel nord-americà Arthur Lovejoy (1873-1962), que va escriure *La gran cadena del ser. Historia de una idea* el 1936 i va fundar el *Journal of The History of Ideas* el 1940. També s'hi poden adscriure els estudis del poeta i filòsof José María Valverde (malgrat el seu confessat marxisme) com *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental* (1989). Hi és propera, si bé molt més centrada en el fet artístic (influint també en Valverde), la tradició alemanya de l'Institut Warburg (traslladat d'Hamburg a Londres per la pressió nazi), com els llibres *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte* i *La perspectiva com a "forma simbòlica" i altres assaigs de teoria de l'art* (1927) d'Erwin Panofsky (1892-1968).

La història de les idees ja supera la perspectiva de la tradicional història de la filosofia que se sol limitar als grans sistemes proposats per uns quants grans genis. També tendeix a superar la limitació també tradicional que només atén l'alta cultura hegemònica en cada època. Per exemple, Lovejoy destacava la utilitat per a la seva investigació sobre la idea de "la gran cadena de l'ésser" dels autors de segona categoria, ja que solen reflectir millor el fons comú de les idees, mentre que els grans genis solen transcendir l'època en què viuen amb el seu pensament i se singularitzen massa. No obstant això, la història de les idees sovint també queda més centrada en les idees dels grans autors, de l'alta cultura hegemònica, de les formulacions sobresortints, dels plantejaments "tecnificats" i només recollits en la tradició escrita.

En canvi, la perspectiva ha canviat i, sobretot, s'ha ampliat moltíssim especialment des de l'escola dels Annals, dins de la qual Lucien Febvre reivindicava estudiar les **caixes d'eines mentals** comunes i compartides per tothom en una època i una cultura determinada. Dintre d'aquestes caixes d'eines s'inclourien el vocabulari, les idees, els models, les imatges, les aspiracions, les figuracions que segons Elias marcaven cada època, les formes literàries o narratives, etc. Col·lectivament compartits pels més creatius genis. Tot això intersubjectiu (vegeu l'apartat 2.1) que tenen en comú els col·lectius socials és el que s'entén per *mentalitat social*, que cal diferenciar de plantejaments més singularitzats o merament subjectius com els que estudia en cas extrem la microhistòria (vegeu l'apartat 4.2.2). Mentalitat és un concepte que apunta a elements psicolò-

#### També podem vincular...

...a la història de les idees, malgrat provenir d'altres àmbits, el jueu lituà emigrat a Anglaterra Isaiah Berlin i l'anglès emigrat a Amèrica del Nord Stephen Toulmin (nascut el 1922). De Berlin, que procedeix del pensament ètic i polític, destaquem la seva anàlisi del romanticisme amb llibres sobre Herder, Hamann i el conjunt del moviment. De Toulmin, que prové de la ciència i la seva història, podem destacar *La Viena de Wittgenstein* (1972, en col·laboració amb A. Janik) i *Cosmópolis. El transfondo de la modernidad* (1990).

#### Dins de la història...

...de les mentalitats ja són clàssics (en donem la data de l'edició original): *La Grande peur de 1789; suivi de Les foules révolutionnaires* de G. Lefebvre (1932), *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* de L. Febvre (1942), *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324 d'E.* le Roy Ladurie (1975), *El Hombre ante la muerte.* de Ph. Ariès (1977), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de G. Duby (1978), *El Miedo en occidente: siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada* de J. Delumeau (1978), i *La cultura popular en la Europa moderna* de P. Burke (1978), *El Nacimiento del purgatorio* de J. le Goff (1981) i *La Muerte en Occidente* de M. Voelle (1982).



gics però determinables amb comportaments sociològics i culturals; substitueix conceptes més "romàntics" i vagues com "l'esperit d'una època" i "l'esperit d'un poble" de Herder o "la cosmovisió" de Dilthey.

## 4.2. Atenció al tradicionalment menyspreat

"Res del que ha donat color a l'existència té encara la seva Història. Existeix una Història de l'amor, de la luxúria, de l'enveja, de la consciència, de la pietat, de la crueltat?"

Nietzsche

Tradicionalment la història recollida per les cròniques era només la dels reis i poderosos; de manera similar únicament es considerava autèntica cultura i digna de ser estudiada l'anomenada alta cultura de les classes dominants i recollida per escrit. Això ha canviat radicalment en les darreres dècades. N'esbossem tres clars exemples.

### 4.2.1. Història de la vida quotidiana

#### Activitat

En la pel·lícula *Ridicule* de Patrice Leconte (1996) es plasma molt bé la vida quotidiana a la cort de Versalles al segle XVIII. Malgrat que l'anècdota concreta és fictícia, està pensada per a permetre la contextualització i la plasmació d'un tipus de vida que tot i ser reservada a uns quants en la cort, per a ells era la seva vida quotidiana.

Després de visualitzar *Ridicule* contraposeu la perspectiva que s'hi manifesta a la grandiosa i exalçadora perspectiva tradicional. Noteu que la diferència no resideix en els personatges investigats sinó en la manera com se'ls investiga. A *Ridicule* també es parla del rei, ministres, favorits i favorites, tothom que hi surt és –en principi– algú molt important de la cort; però el que de veritat s'investiga és una altra cosa: quina?

Dins de la preocupació per una concepció creixentment complexa de la cultura, des de les darreres dècades del XX, cada vegada s'han investigat més les mentalitats col·lectives, les formes generals de pensament i de sensibilitat que ja Dilthey anomenava "cosmovisions", fins i tot les opinions o ideologies més difuses i disperses, més populars i quotidianes, menys acabadament formulades o que simplement circulen oralment. Aquí l'impacte de l'antropologia i l'etnologia dels pobles exòtics (abans anomenats erròniament *primitius*) ha tingut una gran influència tant pels seus mètodes com per la revalorització de molts temes tradicionalment considerats menyspreables o no interessants. Ara bé, el valor darrer de l'història resideix necessàriament en el general, encara que sigui la vida quotidiana o el merament oral? No pot ser història el singular, l'idiosincràsic i el particular tot i que no pugui ser generalitzat o pensat com un signe d'una cosa més àmplia, més col·lectiva, més universal?

#### Contingut complementari

Pel que fa als estudis de vida quotidiana mencionem: Ph. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (1960), J. Reulecke i W. Weber (eds.), *Fabrik, Familie, Feierabend. Beiträge zur Sozialgeschichte des Alltags im Industriezeitalter* (1978), Ph. Ariès i G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada* (1985-1987), G. Levi i J.-C. Schmitt (eds.), *Historia de los jóvenes* (1995), i W. Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie* (1999).



#### 4.2.2. Microhistòria

Podríem presentar la microhistòria com a mostra radical de l'actual vindicació de noves temàtiques i objectes dignes de ser historiat, així com de la creixent llibertat de l'historiador per a poder dirigir la seva mirada arreu i atorgar la paraula a qui se li ha negat tradicionalment.

La radicalitat respecte altres paradigmes com per exemple el marxisme, la vida quotidiana o l'antropologia residiria sobretot en el fet que ara es tractaria d'historiar el que no pot ser pensant com a classe, ni com a grup social important, ni com la mentalitat primitiva, ni com a minoria, ni com a símptoma d'una cosa més àmplia. Però cal reconèixer que no és ben bé així.

El creador de la microhistòria, l'italià Carlo Ginzburg (nascut el 1939), planteja la seva obra més famosa *Una plaga de orugas. El "antropòlogo inocent" regresa a la aldea africana* (1976) dins d'un marc i projecte molt més ambiciós de recerca i intent d'explicitació d'una cultura pagesa de transmissió oral que ha estat totalment obviada o, com a mínim, fortament tergiversada en ser consignada per escrit. També la publicació i el debat al voltant de *Moi, Pierre Rivière...* es presenta com una cosa més que la singularitat d'un terrible assassinat: com el símptoma històric d'un canvi del sistema penal i de l'economia del poder (que Foucault teoritzarà més globalment a *Vigilar y castigar*).

Ginzburg vincula expressament la seva concepció microhistòrica amb les seves investigacions de moviments populars perseguits com els herètics italians *benandanti* o la bruixeria, i amb actituds ètiques i polítiques de defensa d'opcions condemnades al silenci (*El juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri*, 1991). És significatiu que malgrat que tots neguen la possibilitat de la generalització dels resultats de les anàlisis concretes que han dut a terme, les implicacions dels investigadors són molt importants tant en el cas de Ginzburg i Foucault, com en altres exemples microhistòrics com els de Natalie Z. Davis, *El retorn de Martin Guerra* (1983, del qual Hollywood ha fet una pel·lícula), i en els estudis de Robert Darnton publicats sota el títol de l'anomenat *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1984).

#### 4.2.3. Història de gènere

Cal començar a parlar de la història de gènere evitant identificar-la (com sovint es fa) amb "femenina", ja que vol apuntar a una cosa més profunda i complexa. Com se sol dir, els estudis culturals i històrics tradicionals ja ho són "de gènere", el que passa que de manera negada o inconscient, i limitada a la visió "masculina" tradicional. Evidentment tampoc no és tan sols una qüestió de sexe ni de diferenciacions sexuals naturals. Encara que a algú li pot provo-

#### M. Foucault

Encara que el seu objectiu i bases filosòfiques són molt diverses, M. Foucault liderarà (amb G. Deleuze, R. Castel, A. Fontana i altres) una investigació col·lectiva que és fàcilment assimilable a la microhistòria. Analitza l'assassí de 1835, jutjat i autobiografiat: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano (un caso de parricidio del siglo XIX)* (1973).

car escàndol o hilaritat, el gènere no és un fenomen natural (merament), sinó cultural i social que afecta per igual homes, dones..., i que té manifestacions molt canviants al llarg de la història.

Una altra cosa és que les qüestions de gènere van aparèixer –per les circumstàncies de l'època– com una reivindicació de la tradicionalment prohibida o obviada perspectiva de la dona. Però, després de força temps reivindicant la introducció de la perspectiva de gènere com a específica, peculiar i "adjectivada", i d'acord amb aquelles consideracions, és majoritari un moviment d'alguna manera invers. No es tracta que menyspreï el gènere sinó, al contrari, que el considera tan universalment implicat en les societats i cultures humanes que ja no se'l pot continuar veient com una opció parcial i limitada, sinó com una cosa implícita i implicada en qualsevol anàlisi històrica o cultural mínimament general. Ute Daniel (inspirant-se en Dorothee Wierling) conclou: "on és 'l'extern' de la història de les dones i del gènere? Senzillament, no existeix cap temàtica en la qual les relacions de gènere subjacents que s'expressen manquin d'importància".

Actualment i cada vegada més, pretendre una visió rigorosa o "objectiva" dels fenòmens humans i històrics comporta investigar-los tenint en compte la problemàtica del gènere. Per exemple U. Daniel mostra que cada vegada hi ha més estudis que posen de manifest com la distinció de gènere se superposa i s'estructura de manera similar a altres com: les dualitats públic-privat (cosa que sens dubte confirmaria el sociòleg Richard Sennett en el seu clàssic de 1974 que en aquest context ens atrevim a traduir com *La caiguda de l'humà públic* –edició en castellà, *El declive del hombre público*, 1978–), treball assalariat – no assalariat, institucions socials com les militars o com les assistencials, i fins i tot institucions geopolítiques com l'imperialisme i el colonialisme. També pot ser el cas de la consideració simbòlica dels diversos barris d'una ciutat, que és una de les sorprenents conseqüències de l'anàlisi de la historiadora Judith R. Walkowitz a *La ciudad de las pasiones terribles: narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano* (1992). Posant de manifest una significativa simbologia estreta de la contraposició de gèneres, hi analitza els escenaris londinencs dels assassinats de Jack l'Esbudellador (1888) i del cas de Georgina Weldon, que va denunciar el marit i el metge per voler interna-la per espiritista (1878-1885). Evidentment en cap de les anàlisis mencionades no s'està parlant de determinisme, però sí d'una clara homologia o analogia entre els models **descriptius** i **normatius** implicats sempre amb **connotacions de gènere** clares.

#### Un dels objectius primers...

...de la història de gènere és visibilitzar les dones (el col·lectiu majoritari dins dels tradicionalment oblidats) i, més en general, la distinció de gènere. Se'l pot percebre, per exemple, en l'obra col·lectiva de 1977 *Becoming Visible. Women in European History*, en el famós joc de paraules –difícilment traduïble de l'anglès– que contraposa "his-story" (seria la 'història d'ells') a "hers-story" ('la història d'elles'), i en els cinc volums de la *Història de les dones* de 1991.

### 4.3. Interdisciplinarietat i macrohistòria, una nova filosofia de la història?

Inevitablement assumim un model de la història humana. Senzillament no existeix cap alternativa respecte a si utilitzem un model. Tots nosaltres som historiadors filosòfics *malgré* nous, vulguem o no. L'única opció que tenim és si elaborem la nostra visió tan explícita, coherent i compatible amb els fets disponibles com podem, o si l'emprem mes o menys inconscientment i incoherentment. [...] Aquells que rebutgen la història filosòfica són esclaus de pensadors obsolets i de teories sense examinar. [...] El resultat conjunt de la nostra necessitat ineludible de posseir alguna visió de la història com a teló de fons i de la baixa estima de què avui dia gaudeix l'elaboració de models històrics globals, és una situació màximament paradoxal: les idees de filòsofs de la història del segle XIX com Hegel, Marx, Comte o Spencer són tractades amb poc respecte o, no obstant això, s'usen arreu.

Ernst Gellner (1994). *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (pàg. 11-13). Barcelona: Península.

Així com la microhistòria és un corrent molt nou (com la història de la vida quotidiana o de gènere), tradicionalment la Història era força propera al que podem anomenar una *macrohistòria*. No només perquè se cercava guardar el record i legitimar els grans esdeveniments de la política dels poderosos: aliances, entronitzacions, guerres, conquestes, genealogies reals..., sinó perquè aquests relats se solien remetre a una filosofia de la història, almenys implícitament. Aquesta se solia vincular a una tradició mítica del poder, a la providència divina (dins dels monoteismes), a la construcció d'un "esperit nacional" en els naixents estats nació o a una escatologia del progrés que situava la pròpia cultura en el centre de la història humana. Podem veure els rastres en les modernes filosofies de la història de Condorcet, Adam Smith, Kant, Herder, Hegel, Comte, Spencer o Marx. Fins i tot solia estar implícita i pressuposada en altres versions que proposaven una certa circularitat infinita, per exemple en els *corsi i recorsi* de Vico, les diverses civilitzacions de Toynbee o *La decadència d'Occident* (on Spengler destacava astutament, però, el moment parcial de la decadència de la civilització occidental).

Eren macrohistòries i macrofilosofies perquè la perspectiva era màxima, abastaven la totalitat interdisciplinària dels sabers reconeguts a l'època i perquè en principi (amb permís de Terenci) "res d'allò humà, els era aliè". Malgrat evidents etnocentrismes (inevitables a l'època) pensaven en la Humanitat i per a la Humanitat, i si no atenien tots els interessos humans, almenys atenien els que ells pensaven que eren els essencials i definitoris de la condició humana. Reaccionant als seus pressupòsits metafísics, marxistes i altres moviments del XX, van optar per distanciar-s'hi introduint altres terminologies com *teoria de la història*. Però, bàsicament proposaven una nova macrohistòria o macrofilosofia, difícil de distingir d'una filosofia de la història ja que els antagonistes qüestionaven que efectivament continguessin menys pressupòsits ontològics.

Té raó el filòsof francès F. Lyotard en dir que han estat macrodiscursos i metarelats que han definit el pensament modern i que, per a definir un hipotètic pensament postmodern, cal prescindir-ne. El que no és clar és que això signifiqui la fi de tot macrodiscurs, de tota macrohistòria o macrofilosofia; fins i tot potser no cal renunciar a desenvolupar una filosofia de la història

#### En l'actualitat...

...es multipliquen les distincions entre anàlisis micro i macro. Segurament la més coneguda és la macroeconomia (estudi dels grans grups i agregats econòmics a escala regional, estatal o internacional) i microeconomia (estudi del comportament econòmic dels individus o petits grups suposant que cada un no pot alterar els equilibris macroeconòmics). Però cada vegada n'hi ha més com la que hem vist entre microhistòria i macrohistòria o entre macrosociologia (estudi dels processos socials d'ampli abast tant geogràfic i temporal com en les estructures més constitutives de les societats) i microsociologia (l'estudi de les interaccions entre individus, fins i tot prescindint de la seva importància quantitativa dins de la societat).



o una història filosòfica (com diu la nostra citació de l'antropòleg, sociòleg i historiador Gellner). Entre altres raons perquè els molts moviments del segle XX que simplement renunciaven a pensar en termes interdisciplinaris, considerant impossible o de molt difícil rigor tot intent d'aproximar-se al conjunt de les cultures i la història humanes, també pressuposaven ontologies acrítiques i s'inscrivien en altres tipus de metarelats moderns (com el positivista). L'ambició comparativa o l'atenció al passat, hi era estigmatitzada des d'un presentisme pressumptament ètic (vegeu-ne l'apartat 2.3) però que no feia sinó sacralitzar la perspectiva científica i èmica del món occidental (o de les seves perspectives culturals hegemòniques). Com a resultat i de manera gairebé total, s'hi renunciava a pensar globalment i interdisciplinàriament.

### Estudis comparatius

Vulguem o no, sembla que la condició humana actual passa per la globalització i la interdependència de tota la població i les cultures de la terra, i això ha provocat que els estudis comparatius actuals estiguin en gran expansió. No havia passat des que Max Weber va considerar essencial una àmplia comparativa amb les grans cultures (marcades per diverses concepcions religioses i filosòfiques en sentit profund) per a determinar amb precisió l'especificitat de l'esdevenir occidental. Així se supera un període mediocre que té com a gran excepció els estudis de l'historiador de la ciència i síndleg americà Joseph Needham. Entre les aportacions actuals amb més calat destaquem: J. A. Hall, *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de occidente* (1988) i Jack Goody, *Capitalismo y modernidad: el gran debate* (2005).

Significativament en les darreres dècades, quan segons Lyotard i el postmodernisme ha culminat la mort dels grans metarelats moderns, en els estudis culturals, històrics i en les ciències socials s'ha produït un creixent moviment que reivindica la necessitat de **nous macrodiscursos**. Procurant no caure en els errors de les velles filosofies o teories de la història i altres macrovisions mítiques o religioses, no renuncien a la tasca de donar resposta a les permanents necessitats humanes de sentit filosòfic global. Per això i pel seu plantejament interdisciplinari, assumeixen també el repte de fer-ho recollint, integrant i sintetitzant els darrers descobriments de les diverses ciències especialitzades.

Entre aquestes noves propostes d'anàlisi macro que, sense ser-ne l'objectiu prioritari, no renuncien a plantejaments filosòfics globals destaquem: el ja esmentat Wallerstein, el programa de Charles Tilly defensat en el llibre de significatiu títol *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (1984) i, malgrat la seva diversitat interna, dos grups d'investigadors força diversos però molt potents:

- Història filosòfica

### Lectura complementària

En el llibre de 1984 *La filosofía en la historia*, Ch. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Leppieny, J. B. Schneewind i Q. Skinner coincideixen en la necessitat de continuar sostenint grans hipòtesis globals. Consideren que en l'actualitat cal assumir el repte de l'abstracció i, fins i tot, d'introduir elements metafísics per a desenvolupar filosofies de la història que aportin coherència a la Història (en especial la de la Filosofia, però en exclusiva).

D'una banda, el vinculat a la història filosòfica d'Ernest Gellner (1925-1995) *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (1994). El 1980 Gellner va crear i dirigir un influent seminari a la London School of Economics sobre "Models de la història", d'on van sortir a més d'aquesta obra i la de John Hall (nascut el 1949) també esmentada, el macroprojecte de Michael Mann *Las fuentes del poder social*. Aquest darrer projecte abasta "des dels començaments" fins al 1914 en els seus dos primers llargs volums publicats el 1986 i 1993, i Mann ha promès dos volums més dedicats al segle XX. Gellner, Hall i Mann es caracteritzen per analitzar la història i l'evolució de les cultures fora de tot determinisme però a partir de la progressiva escissió i especialització de les tres **funcions socials bàsiques**. Tot recordant la tripartició dels pobles indo-europeus (guerrers, sacerdots i pagesos pastors), les funcions socials bàsiques se solen reduir a tres: l'**econòmica o productiva**, la de **seguretat o coerció** i la de **legitimació o cognició**. Cal destacar que tot fa pensar que l'actual funció cognitiva exercida per científics i intel·lectuals és una tardana especialització hereva de la sacerdotal, alguns dels rols de la qual més o menys dessacralitzats exercirien en l'actualitat.

- **Actualització de la història universal**

L'altre gran corrent que podem destacar prové de l'actualització de la "vella" història universal, que fins fa poc semblava tocada de mort. L'enllaç és l'historiador americà William H. McNeill: *Las redes humanas. Una historia global del mundo* (2004). Aquest autor és famós per investigacions tan ambicioses com *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.* (1988) i –la molt innovadora– *Plagas y pueblos* (1984), però sobretot cal destacar el llibre fet conjuntament amb el seu fill J. R. McNeill, autor d'una destacable història mediambiental del segle XX. A part de l'amplitud, la seva aportació primordial resideix a destacar (d'acord amb el descobriment de la globalització i d'Internet –el títol anglès és *The Human Web*–) que, ja al llarg de la història, la humanitat ha estat sempre estructurada en unes **xarxes d'intercanvi** molt àmplies. És sorprenent veure que molt aviat van esdevenir quasi mundials o mundials, i com s'han anat fent més fortes, denses, ràpides, omnipresents, fusionades entre elles i interdependents. De tal manera, afirmen els McNeill, que també quan s'estudia la prehistòria l'enfocament més vàlid és el **global i en xarxa**.

A aquest corrent hi podem enllaçar la proposta de **big history** de David Christian a *Mapas del tiempo. Introducción a la "gran historia"* (2005). Curiosament, en incloure en un mateix discurs volgudament unitari l'evolució cosmològica (des de l'anomenat *Big Bang*), la de la vida a la Terra, el procés d'humanització i la Història més tradicional, l'actual projecte de **big history** curiosament reedita un dels primers projectes de filosofia de la història: el de Herder. Com diu Christian: "en col·legis, universitats i instituts d'investigació ensenyem sobre els orígens de manera fragmentària i inconnexa. Sembla que som incapaços de presentar una història unificada del procés pel qual les coses han arribat a ser

### És llarg i complex el debat...

...sobre si cal considerar la política com una altra funció bàsica (com opina Mann), ja que tradicionalment sovint s'ha tendit a subordinar-la en darrera instància a l'econòmica (en el fons Comte i Marx), a la religiosa (en el fons Weber i Durkheim) o a la militar (en el fons Maquiavel, Spencer i Weber).

com són (...) [però] les diverses escales de temps tenen realment alguna cosa a dir-se". La necessitat d'un sentit global reclama superar velles distincions i pensar-les conjuntament.

## Resum

Tradicionalment, la teoria del coneixement s'ha centrat en les ciències naturals, especialment en aquelles que han assolit una completa matematització i experimentalitat (per això el principal model és la física). Aquesta limitació esbiaixa les teories tradicionals del coneixement i, per a ampliar i completar la perspectiva, en aquest mòdul ens hem centrat en les ciències humanes i socials, destacant sobretot aquelles que tenen un fort component cultural i històric. Això exigeix un altre tipus de teoria cognoscitiva i epistemològica que, tot i no emular les "ciències dures", ofereix importants possibilitats de rigor i científicitat. Per aquest motiu, molts corrents actuals argumenten que també els paradigmes de les ciències naturals tenen estretes vinculacions amb les grans cosmovisions culturals i històriques; de tal manera que una teoria del coneixement cultural i històric els inclouria en molts aspectes.

En concret, hem analitzat les dificultats i possibilitats cognoscitives dels estudis culturals i històrics en l'actualitat. Hem partit de les ciències de la comprensió de final del segle XIX, per continuar amb la teoria hermenèutica, les conseqüències gnoseològiques de la consciència història i lingüística, i les possibilitats de conèixer adequadament contextos antropològics i etnològics molt llunyans. Hem plantejat el rigor i la científicitat com una qüestió d'intersubjectivitat més que no sota la vella dicotomia subjectiu-objectiu. S'han exposat els arguments cognoscitius de l'holisme i de l'individualisme metodològics, així com de les escoles estructuralistes lingüístiques, filosòfiques i històriques. Un cop superat el quiet sincronisme d'aquestes, l'epistemologia s'ha interessat per investigar els processos (especialment de llarga durada) o les condicions i estructures narratives implicades en els discursos científics, culturals i històrics.

Anant a propostes encara més concretes, hem destacat l'enorme diversitat d'objectes i de models presents en els actuals estudis culturals i històrics. Hem contraposat la història de les idees a la de les mentalitats, hem apuntat la creixent investigació sobre la vida quotidiana, la microhistòria, la història de gènere, etc. Per acabar, hem volgut destacar la necessitat que el rigor cognoscitiu dels estudis culturals i històrics s'afermi en la interdisciplinarietat i la reconstrucció final d'un sentit global, no parcel·lat ni aïllat.



## Activitats

### 1. Activitats de lectura

- Llegiu la novel·la *El nom de la rosa* d'Umberto Eco i analitzeu els textos (com el citat en l'apartat 3.1) on Eco reflexiona sobre els atzars i condicionaments amb què ens arriben a nosaltres els documents històrics, així com la humil (potser també desesperada) actitud amb què els hem de rebre. Analitzeu i avalueu si els exemples posats per Eco poden ser generalitzats i com s'hi ha d'enfrontar un historiador, un filòsof, un literat (que vulgui fer, per exemple, una novel·la històrica), un poeta, un sociòleg històric, un antropòleg i la resta d'estudiosos de la cultura i la història. Contraposeu-ho amb el procediment habitual en les ciències naturals. Valoreu per què es produeix aquesta diferència i si d'alguna manera és possible superar-la.
- Llegiu els capítols III i IV de *La Cartoixa de Parma*, on Stendhal narra amb ironia però lúcidament la "participació" en la batalla de Watterloo de Fabrici. Valoreu i reflexioneu sobre qui pot ser millor historiador (i des de quina perspectiva "d'Història" ho seria) d'una batalla o d'una guerra, un soldat ras o el cap del comandament central?
- Trieu dues obres d'entre *Yo, Pierre Rivière...*, *Una plaga de orugas*, *El Retorn de Martin Guèrra* (millor el llibre que la pel·lícula) i *La gran matanza de gatos* (citades en l'apartat 4.2.2), llegiu-les i compareu-les cercant-ne les similituds i les diferències.
- Llegiu el concepte de propietat emergent que hem introduït en l'apartat 3.2, cerqueu-ne altres definicions en enciclopèdies i a Internet, i compareu-les totes. Un exemple de propietat emergent és que les espècies vives evolucionen biològicament, cosa que no pot fer cap dels seus membres per separat. Cerqueu i expliqueu breument altres exemples de propietats emergents.

### 2. Activitats de comentari de text

- Comenteu els fragments citats de Dilthey (apartat 1), Nietzsche (apartats 1.2 i 2.1), Hegel (1.5), Bertolt Brecht (3.1) i Ernest Gellner (4.3).

- Comenteu el següent fragment del diari de camp de l'antropòleg Clifford Geertz:

"Els francesos (segons va dir l'informador) només acabaven d'arribar. Van instal·lar uns vint petits forts entre aquest punt, la ciutat, i la regió de Marmusha enmig de les muntanyes, i els van instal·lar enmig dels promontoris a fi de poder vigilar l'interior del país. Així i tot, no podien garantir protecció i seguretat sobretot per les nits, de manera que encara que es suposava que estava legalment abolit el sistema de *mezrag* (pacte comercial), en realitat es continuava practicant com abans.

Una nit, quan Cohen (que parla fluidament el berber) es trobava allà dalt, a Marmusha, altres dos jueus comerciants d'una tribu veïna van acudir al lloc per comprar-li alguns articles. Uns berbers d'una altra tribu veïna van tractar d'irrompre a la casa de Cohen, però aquest va disparar la seva escopeta a l'aire. (Tradicionalment no era permès que els jueus tinguessin armes, però en aquell període les coses estaven tan inquietes que molts jueus en tenien de totes maneres.) El soroll va cridar l'atenció dels francesos i els bandits van fugir.

Però van retornar la nit següent, un d'ells disfressat de dona va trucar a la porta i va explicar certa història. Cohen tenia sospites i no volia deixar-la entrar, però els altres jueus van dir: «Bah, si és només una dona. Tot va bé». De manera que li van obrir la porta i tot el grup es va precipitar a l'interior. Van matar els dos visitants jueus, però Cohen es va aconseguir tancar en una cambra adjacent. Va sentir que els lladres projectaven cremar-lo viu al negoci després d'haver tret les mercaderies; va obrir llavors la porta i es va llençar a fora brandant un garrot i així va aconseguir escapar-se per una finestra.

Va arribar al fort per fer-se curar les ferides i es queixà al comandant local, un tal capità Dumari, a qui va manifestar que desitjava obtenir el seu *ar*, és a dir, quatre o cinc vegades el valor de les mercaderies que li havien robat. Els bandits pertanyien a una tribu que encara no s'havia sotmès a l'autoritat francesa i estaven en oberta rebel·lia, de manera que quan Cohen va demanar autorització per anar amb el seu arrendador del *mezrag*, el xeic de la tribu de Marmusha, a fi de recollir la indemnització que li corresponia per les regles tradicionals, el capità Dumari no li podia donar oficialment permís a causa de la prohibició francesa del *mezrag*, però li'n va donar autorització verbal i li va dir: «Si et maten, és problema teu».

Llavors el xeic, el jueu i un petit grup d'homes armats de Marmusha van recórrer deu o quinze quilòmetres muntanyes amunt per la zona rebel, en la qual evidentment no hi havia francesos; movent-se d'amagat es van apoderar del pastor de la tribu lladre i dels seus ramats. Els de l'altra tribu aviat van arribar muntants a cavall i armats per a perseguir-los i ja estaven disposats a atacar. Però quan van veure qui eren els «lladres de les ovelles» van canviar d'idea i digueren: «Molt bé, parlem-ne». Realment no podien negar el que havia passat –que alguns dels seus homes havien robat Cohen i matat els seus dos visitants– i no estaven disposats a desfermar una baralla seriosa amb els de Marmusha perquè això suposaria una lluita amb els invasors. Els dos grups es van posar doncs a parlar i parlaren i parlaren a la plana enmig de milers d'ovelles; per fi van decidir compensar els danys amb cinc-centes ovelles. Els dos grups armats de berbers es van alinear llavors

muntats a cavall en dos extrems oposats de la plana tenint entre ells el ramat; llavors Cohen amb el seu fosc vestit fins als talons i amb les seves plantofes deslligades es va ficar entre les ovelles i va començar a escollir una per una a plaer per a recuperar-se dels danys. Així Cohen va obtenir les seves ovelles i va retornar a Marmuscha. Els francesos del fort el van sentir arribar des de lluny (Cohen cridava feliç recordant el que havia succeït: «Ba, ba, ba») i es van preguntar «Què diables és tot això?». Cohen va dir: «Aquest és el meu ar». Els francesos no van creure el que en realitat havia passat i l'acusaren de ser un espia que treballava pels berbers rebels. El van empresonar i li prengueren el ramat. La seva família, que vivia a la ciutat, no tenint notícies seves durant molt de temps, va creure que havia mort. Però els francesos van acabar per posar-lo en llibertat i Cohen va retornar a la llar, tot i que sense les seves ovelles. Va acudir llavors al coronel de la ciutat, el francès encarregat de tota la regió, per queixar-se del que havia succeït. El coronel però li va replicar: «no puc fer res en aquest assumpte. No és cosa meva»."

### 3. Activitats d'escriptura i reflexió

a) Problematitzeu reflexivament la tasca d'un historiador a partir d'encarar un esdeveniment bàsicament puntual actual i analitzeu com es podria investigar i "historitzar". Per exemple, la intervenció americana a l'Iraq o l'atemptat suïcida a les Torres bessones de Nova York.

- Quina pregunta és més decisiva o útil: (A1) què va passar? o com (ens) ho expliquem? (A2) Per què?

Passos:

- Cerqueu tota la informació rellevant: diverses informacions o versions. Intenteu fer-ne un relat coherent, evitant possibles contradiccions (si persisteixen cal tenir-ho en compte). Què va passar? Descripció, crònica o cronologia objectiva.
- Determineu i situeu el context rellevant (barri pobre, immigrants, situació política i social general, etc.).
- Cerqueu els possibles antecedents, causes i conseqüències. Per què va passar?
- Proposeu una teoria que expliqui causalment l'esdeveniment i el situï com un cas concret dins d'una explicació amb sentit global.
- Decidiu l'estratègia narrativa més indicada (per exemple, si és una crònica, descripció objectiva, argumentació més abstracta, etc.).
- Redacteu la narració destacant els aspectes 1, 2, 3 i 4. Cal integrar-los en un discurs únic però distingint-los acuradament com a mostra de rigor.

b) A partir del fragment citat del diari de camp de l'antropòleg Clifford Geertz:

- Exposeu els arguments implícits en la història des de la perspectiva (b1) de Cohen i des de la (b2) dels francesos.
- Tenint en compte que s'hi superposen dues cultures o legitimitats i que no és clar que la nova hagi substituït totalment l'antiga ni que aquesta ja sigui l'única vigent, analitzeu les dificultats de dictaminar la justícia o no (b3) del comportament de Cohen i (b4) dels francesos. I (b5) la seva moralitat?
- Distingiu acuradament les consideracions i valoracions (b6) èmiques i (b7) ètiques a b3, b4 i b5.
- És possible (b8) una descripció rigorosament objectiva que pugui satisfer els uns i els altres? Hi ha almenys (b9) una explicació o comprensió superior o més rigorosa?
- Esbosseu concisament (b10) una reconstrucció històrica i (b11) una possible reconstrucció racional de l'exemple.
- Quins dels paradigmes i perspectives disciplinàries que es mencionen en aquest mòdul creieu que (b12) serien més adequats per a investigar aquest exemple?

c) Visualitzeu la pel·lícula d'Akira Kurosava *Rashomon* (1950) i, analitzant les tres primeres versions de l'assalt, destaqueu els trets que apunten no només a la subjectivitat particular

dels intervinents sinó a la influència de les mentalitats i cosmovisions socials pròpies (c1) d'un bandoler, (c2) d'un guerrer noble i (c3) d'una dona noble.

- Argumenteu (c4) fins a quin punt creieu que expressen la seva vivència idiosincràtica i personal de l'esdeveniment o, més aviat, el que el seu estament esperava d'ells en una situació d'aquest tipus.
- Com creieu que és millor enfrontar-se a l'anàlisi d'una situació d'aquest tipus: (c5) atenent les categories èmiques dels implicats o introduint noves categories ètiques. (c6) Per què?
- (c7) La perspectiva que dóna l'anàlisi de gènere és imprescindible o queda integrada –superada– en alguna altra? (c8) Per què i (c9) quina?
- Creieu que és possible donar de l'assalt una versió plenament objectiva? (c10) Per què? (c11) Com? (c12) Ofereix el tipus de comprensió que solen reclamar les ciències humanes i històriques?

## Bibliografia

**Ute, Daniel** (2001). *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*. Madrid: Alianza.

És un estudi força ampli, complet i molt actual sobre Història de la cultura que en el món germànic inclou les qüestions historiogràfiques, dels estudis culturals, antropologia, filosofia i fins i tot els estudis literaris. Té una part que analitza els autors més influents des de la generació de Nietzsche, Simmel, Dewey, Weber i Cassirer fins als més actuals com Foucault, Ginzburg o la postmodernitat. També té una part més sistemàtica i d'anàlisi conceptual. El seu coneixement dels debats i fonts germànics és completíssim i molt correcte el dels internacionals.

**Fontana, Josep** (2000). *La història dels homes*. Barcelona: Crítica.

És una anàlisi molt completa de l'evolució en la consideració de la història des del món clàssic fins a l'actualitat. Com que el seu autor –marxista– té unes clares preocupacions socials, equilibra molt bé les qüestions metodològiques i historiogràfiques amb aspectes polítics, econòmics i sociològics. És gairebé exhaustiu però sempre crític i sense amagar la perspectiva de l'autor.

**Harris, Marvin** (1999). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica, 2000.

És un estudi polèmic en contra de l'antropologia postmoderna, els lingüísticistes, les teories biològiques de la cultura –amb extrems racistes– i el neodarwinisme i de defensa del peculiar materialisme cultural i marxisme del seu autor. En conjunt abasta gran part dels debats actuals en antropologia i els estudis culturals i històrics. La seva lectura és amena i no gens complexa.

### Adreces d'Internet

Mayos, Gonçal <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>

Es tracta del web universitari del professor Mayos (a la Universitat de Barcelona) on s'inclouen moltes publicacions (també editades en llibres i revistes convencionals) que desenvolupen aspectes tractats en aquest mòdul didàctic. Cal destacar les referents a la tradició filosòfica, l'hermenèutica (lingüística, historicitat, cercle hermenèutic), els estudis macrohistòrics i els macrofilosòfics. A més s'actualitza contínuament amb les noves publicacions de G. Mayos.

### Referències bibliogràfiques

**Ariès, P.** (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.

**Ariès, P.** (1982). *La Muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.

**Ariès, P.** (1983). *El Hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

**Ariès, P., Duby, G.** (eds.) (1991). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

**Barley, N.** (1990). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.

**Barley, N.** (1999). *Una plaga de orugas. El "antropólogo inocente" regresa a la aldea africana*. Barcelona: Anagrama.

**Braudel, F.** (1976). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid: FCE.

**Braudel, F.** (1984). *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*. Madrid: Alianza.

**Bridenthal, R.; Koonz, C.** (ed.) (1977). *Becoming Visible. Women in European History*. Boston: Houghton.

**Burke, P.** (1997). *La Cultura popular en la Europa moderna*. Barcelona: Altaya.

**Christian, D.** (2005). *Mapas del tiempo. Introducción a la "gran historia"*. Barcelona: Crítica.

**Darnton, R.** (1987). *La Gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE.

**Davis, N. Z.** (2005). *El Retorn de Martín Guèrra*. València: Universitat de València.

- Delumeau, J.** (1989). *El Miedo en occidente: siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Duby, G.** (1976). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*. Mèxic: Siglo XXI.
- Duby, G.** (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus.
- Durrell, L.** (1984). *El quartet d'Alexandria: Justina* (vol. I); *Balthazar* (vol. II); *Mountolive* (vol. III); *Clea* (vol. IV). Barcelona: Proa.
- Eco, U.** (1977). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U.** (1983). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U.** (2000). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen, 1981.
- Elias, N.** (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Mèxic: FCE.
- Emmanuel Le Roy Ladurie** (1981). *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus.
- Febvre, L.** (1959). *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. México: UTEHA.
- Fontana, J.** (2000). *La història dels homes*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M.** (1977). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1993). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (2000). *Historia de la locura en la época clásica* (2 vols.). México: FCE.
- Foucault, M.** (ed.) (2001). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano (un caso de parricidio del siglo XIX)*. Barcelona: Tusquets.
- Gadamer, H. G.** *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica* (vol. 1, 1996; vol. 2, 2004). Salamanca: Sígueme.
- García Calvo, A.** (1979). *Del lenguaje*. Madrid: Lucina.
- García Calvo, A.** (1989). *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Madrid: Lucina.
- Geertz, C.** (1995). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Gellner, E.** (1994). *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (pàg. 11-13). Barcelona: Península.
- Georges Lefebvre** (1988). *La Grande peur de 1789; suivi de Les foules révolutionnaires*, París: Armand Colin.
- Ginzburg, C.** (1993). *El Juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri*. Madrid: Anaya- Muchnik.
- Ginzburg, C.** (2001). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (5a. ed.). Barcelona: Muchnik.
- Goody, J.** (2005). *Capitalismo y modernidad: el gran debate*. Barcelona: Crítica.
- Hall, J. A.** (1988). *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de occidente*. Barcelona: Península.
- Harris, M.** (1981). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.

- Harris, M.** (1982). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (1998). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E.** (1974). *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, Eric J.** (1994). *The Age of extremes. A history of the world, 1914-1991*. Nova York: Pantheon Books.
- Hobsbawm, E.** (1997). *On history*. Londres: Weinfeldef and Nicolson.
- Hobsbawm, E.** (2001). *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- Kaschuba, W.** (1999). *Einführung in die Europäische Ethnologie*. Munic: Beck.
- Le Goff, J.** (1985). *El Nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Levi, G.; Schmitt, J. C.** (eds.) (1996). *Historia de los jóvenes*. Madrid: Taurus.
- Lévi-Strauss** (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss** (2000). *Mitológicas*. Mèxic: Siglo Veintiuno.
- Lévi-Strauss** (2005). *El pensamiento salvaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.
- Lovejoy, A.** (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.
- Lukács, G.** (1976). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- McNeill J.R.; McNeill, W.H.** (2004). *Las redes humanas. Una historia global del mundo*. Barcelona: Crítica.
- McNeill, W. H.** (1984). *Plagas y pueblos*. Madrid: Siglo XXI.
- McNeill, W. H.** (1988). *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.* Madrid: Siglo XXI.
- Nietzsche, F.** (1974). *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal* (p. 67.). Madrid: Aguilar.
- Nietzsche, F.** (1978). *Aurora: Meditación sobre los prejuicios morales* (p. 11). Barcelona: Olañeta.
- Panofsky, E.** (1977). *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid: Cátedra.
- Panofsky, E.** (1987). *La perspectiva com a "forma simbòlica" i altres assaigs de teoria de l'art*. Barcelona: Edicions 62.
- Parsons, T.** (1968). *La Estructura de la acción social: estudio de teoría social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T.** (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Reulecke, J.; Weber, W.** (eds.) (1978). *Fabrik, Familie, Feierabend. Beiträge zur Sozialgeschichte des Alltags im Industriezeitalter*. Wuppertal.
- Rorty, R.; Schneewind, J.B.; Skinner, Q.** (comp.) (1990). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía Ch. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies, J.B. Schneewind y Q. Skinner*. Barcelona: Paidós.
- Sennett, R.** (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S.** (1990). *Cosmópolis. El transfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Valverde, J. M.** (1989). *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel.

**Veyne, P.** (1984). *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza.

**Vilar, P.** (1986). *Catalunya dins l'Espanya moderna. Recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals*. Barcelona: Edicions 62.

**Walkowitz, J. R.** (1995). *La Ciudad de las pasiones terribles: narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano*. Madrid: Cátedra-Universitat de València.

**Wallerstein, I.** *El Moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI (vol. 1, 1979; vol. 2, 1984; vol. 3, 1999).

**White, H.** (2001). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Mèxic: FCE.

**Yanik, A.; Toulmin, S.** (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.