



HACIENDO HISTORIA: OFICIO, REFLEXIÓN CRÍTICA Y SOCIEDAD

JAVIER RAMÓN SOLANS, ÁLVARO PARÍS Y PEDRO RÚJULA (eds.)

CASTELLOTE
EITUNEL

Haciendo historia: oficio, reflexión crítica y sociedad

Javier Ramón Solans, Álvaro París y Pedro Rújula (eds.)

XI Congreso de Historia Contemporánea de Aragón
Castellote, 2018

XI congreso de Historia Local de Aragón celebrado los días 5 y 6 de julio de 2018
en la localidad de Castellote

Organizado por



Departamento
de Historia
Universidad Zaragoza



**Diputación
de Teruel**
Instituto de Estudios Turolenses

Colaboran:

Institución «Fernando el Católico»

Ayuntamiento de Castellote

Gobierno de Aragón. Departamento de Educación, Cultura y Deporte

© de esta edición, Instituto de Estudios Turolenses
© de los textos, los autores

Edita: Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel

Impresión: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza

ISBN: 978-84-17999-28-5

Depósito legal: TE-126-2020

Impreso en España. Unión Europea

ÍNDICE

Presentación

- Pedro RÚJULA, Javier RAMÓN SOLANS, y Álvaro PARÍS 7

PONENCIAS

Breve léxico personal de Fernando VII

- Emilio LA PARRA 11

La transición entre Antiguo Régimen y régimen liberal:

una lectura a través de la teoría de las élites

- Jean-Philippe LUIS 29

La Revolución Gloriosa y el Sexenio democrático (1868-1874): un recordatorio y una revisión desde la reciente historiografía

- Rafael SERRANO GARCÍA 53

Historia y memoria en espacios del Ebro catalán

- Montserrat DUCH PLANA 73

La transición de la dictadura a la democracia.

Historiografía y publicística

- Carme MOLINERO 99

«¡Salve, bandera de mi patria, salve!»

Los símbolos nacionales en la escuela española (1890-1920)

- Javier MORENO LUZÓN 117

COMUNICACIONES

1. Movilización social y participación política

Desde abajo y desde las prácticas: hacer política en los orígenes del mundo contemporáneo (1789- 1848)

- Álvaro PARÍS MARTÍN 137

Guerra, política y miedo a ras de suelo: pueblos del sur de la provincia de Zaragoza durante la Primera Guerra Carlista

- Daniel AQUILLUÉ DOMÍNGUEZ 149

«Preludio de otras escenas ruidosas»:

la protesta universitaria de 1848 en Zaragoza

- Ignacio GARCÍA DE PASO GARCÍA 159

Contra el patrón o contra el régimen. El cambio de objeto en la actividad de la Confederación Nacional del Trabajo zaragozana en los albores de la II República

- Hubert RYSZARD KURDELSKI 169

DESDE ABAJO Y DESDE LAS PRÁCTICAS: HACER POLÍTICA EN LOS ORÍGENES DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO (1789- 1848)

Álvaro PARÍS MARTÍN
Université Toulouse - Jean Jaurès, FRAMESPA

El acceso a la ciudadanía se produjo a través de la politización de las luchas reivindicativas y económicas. [...] Los obreros aprendieron muy pronto no sólo a servirse de la retórica del momento, sino también a adaptar sus reivindicaciones en sintonía con los valores revolucionarios.

Haim Burstin, *Révolutionnaires*¹

EN TORNO A LA MODERNIDAD POLÍTICA

Tradicionalmente, el tránsito del Antiguo Régimen a las sociedades liberales ha estado dominado por interpretaciones de carácter lineal, en las que el triunfo del liberalismo emergía como un resultado necesario de la evolución histórica. La *modernidad política* se ha interpretado como un proceso marcado por tres elementos centrales e interrelacionados: el ascenso del individuo frente a la sociedad corporativa; la asociación voluntaria de dichos individuos (libres e iguales ante la ley) para conformar una nación de carácter homogéneo; y la traslación de la soberanía del monarca a la nación, provocando con ello un cuestionamiento de los fundamentos tradicionales del poder. En palabras de François-Xavier Guerra, la modernidad supondría la consolidación de la «imagen de una sociedad contractual e igualitaria, de una nación homogénea, formada por individuos libremente asociados, con un poder salido de ella misma y sometido en todo momento a la opinión o la voluntad de sus miembros».² En el marco de la política antigua «los fundamentos últimos de la autoridad, su legitimidad, no [eran] objeto de lucha».³ Hacer política antes de la moder-

1 Haim Burstin, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Paris, Vendémiaire, 2013, p. 111. Todas las traducciones de textos franceses son del autor.

2 François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE, 1992. p. 24.

3 François-Xavier Guerra, «De la política antigua a la política moderna», en François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 121.

nidad equivaldría a gestionar la comunidad en su dimensión cotidiana, administrar la Casa (*oconomica*), resolver conflictos sobre unas bases preexistentes o defender un entramado de costumbres y normas comunitarias (economía moral), pero sin cuestionar en ningún caso el origen o la naturaleza del orden establecido. En el nuevo escenario abierto por las rupturas de 1789 y 1808, por el contrario, «las formas institucionales, jurídicas e ideológicas del poder establecido no eran inmutables, ya no gozaban de carácter sagrado, sino que se basaban en el principio de la soberanía nacional y que podían ser rebatidas, siendo legítimo intentar conquistar legal o ilegalmente el poder».⁴

El problema de estas lecturas es que, como sostuvo Mónica Quijada, corren el riesgo de presentar la Ilustración y la Revolución como «un parteaguas que separa la organización del cuerpo social en dos etapas definidas por la dicotomía irracional/racional». Durante la etapa «premoderna», la organización de las sociedades humanas estaría dominada por el corporativismo y la intervención divina, mientras que la segunda fase se asocia con el protagonismo del pueblo, la nación y las leyes naturales, de modo que el papel de Dios sería ocupado por la sociedad.⁵ Esta dicotomía deriva en un conjunto de antinomias que impregnan nuestra comprensión de la ruptura histórica que engendró la modernidad: corporación/individuo, jerarquía/igualdad, concreción/abstracción, singularidad/uniformidad, divino/racional, pactismo/contractualismo, etc. El mismo modelo puede aplicarse a los repertorios de acción colectiva que —en virtud de la teoría de Tilly y Tarrow— quedarían divididos entre el modelo tradicional (local, particular, bifurcado, simbólico, concreto) y el moderno o modular (nacional, autónomo, homogéneo, ideologizado, abstracto).⁶ El primero dirigido a restaurar un orden alterado sin cuestionar sus fundamentos; el segundo proyectado una *praxis* emancipadora hacia el futuro.

Este paradigma puede conducirnos a pensar que cualquier organización social previa al triunfo de la modernidad estuvo basada en la tradición y el derecho divino, o que con anterioridad a revoluciones liberales no existieron intentos de cuestionar los fundamentos del poder establecido sobre bases contractuales. Lo cierto, sin embargo, es que los liberales de principios del siglo XIX concibieron la Constitución como una reforma

4 Jean-Philippe Luis, «Cuestiones sobre el origen de la modernidad política en España (finales del siglo XVIII-1868)», *Jerónimo Zurita*, 84 (2009), p. 248. Ver también el dossier María Victoria López Cordon y Jean-Philippe Luis (eds.), «La naissance de la politique moderne en Espagne (milieu du XVIII^e siècle-milieu du XIX^e siècle)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35 (2005).

5 Mónica Quijada, «Sobre “nación”, “pueblo”, “soberanía” y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico», *Revista de Indias*, 58 (1998), p. 23.

6 Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997.

del orden jurisdiccional tradicional de la monarquía.⁷ La traslación de la soberanía del rey a la nación no fue entendida como una «transferencia» novedosa, sino como una «retroversión» fundada en una tradición secular.⁸ El constitucionalismo gaditano no puede reducirse a la dicotomía tradición/modernidad —entendidos como momentos separados— puesto que se inserta precisamente en «la convivencia de lo *viejo* con lo *nuevo*».⁹ El nuevo orden constitucional no se constituyó «al margen sino *a través* del viejo orden de la monarquía católica».¹⁰

Como sostiene Fernández Sebastián, la visión dicotómica que distingue «entre *nuevos* y *viejos* conceptos políticos, entre *tradición* y *modernidad*, entre *política antigua* y *política moderna* no es en modo alguno una noción historiográfica empírica e inductiva», ni siquiera un tipo ideal aséptico. Este paradigma remite a «una construcción ideológica imbuida de teleologismos», que responde a la necesidad de reafirmar de manera retrospectiva el arraigo histórico de la democracia liberal tras la derrota de los fascismos.¹¹ Estableciendo una línea continua entre la razón ilustrada, la revolución liberal y la democracia actual, reforzamos la legitimidad de nuestro sistema, arrinconando al terreno de lo «anacrónico» a los demonios engendrados por la propia modernidad (desde el fascismo y la violencia política hasta el fundamentalismo religioso).¹²

Algo similar sucede con la contraposición entre lo divino y lo racional. El paradigma de la *secularización* —según el cual la modernización supondría la reducción del espacio de la religión en la vida pública— no sólo ha sido cuestionado por historiadores y sociólogos, sino que se derrumba cuando comprobamos el «retorno de lo religioso» en la sociedad actual.¹³

7 Carlos Garriga y Marta Lorente, *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, CEPC, 2007; José María Portillo, *Revolución de nación: orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, CEPC, 2000.

8 Mónica Quijada, «Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’...», p. 45; Noemí Goldman, “Soberanía en Iberoamérica. Dimensiones y dilemas de un concepto político fundamental, 1780-1870”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, vol. 2, Madrid, CEPC, 2014, pp. 15-41.

9 Carlos Garriga, «La Constitución de Cádiz: proceso constituyente y orden constitucional», *Dimensões*, 39 (2017), p. 85.

10 Carlos Garriga, “Cabeza moderna, cuerpo gótico. La Constitución de Cádiz y el orden jurídico”, *Anuario de Historia del Derecho*, LXXXI (2011), p. 139.

11 Javier Fernández Sebastián, «Política antigua - política moderna», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35 (2005), pp. 165-181.

12 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Valladolid, Trotta 1998.

13 Francisco J. Ramón Solans, *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza, 2019; Joseba Louzao Villar, *Soldados de la fe o amantes del progreso: catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Genuève Ediciones, Logroño, 2011; Gregorio Alonso, «La secularización de las sociedades europeas», *Historia Social*, 46 (2003), pp. 137-157.

Por lo demás, el juego de antinomias que se articulan en torno a la oposición central entre *tradición* y *modernidad*, no sólo ofrecen una visión reduccionista de la realidad, sino que llevan aparejado un juicio de valor normativo y moral. Como explica Elías Palti, estas antinomias funcionan como «*contraconceptos* o *conceptos opuestos asimétricos*, uno de los cuales se define por oposición al otro, como su contracara negativa».¹⁴ En consecuencia «ambos términos agotan el universo imaginable de lo político», de modo que «todo lo que no es moderno es necesariamente tradicional, y viceversa». Palti propone devolver a ambos términos su sentido histórico concreto, para lo cual es imprescindible desmontar las «cadenas de equivalencia antinómicas». Es decir, las parejas de opuestos que vinculan modernidad, individualismo y democracia (de un lado), frente a tradición, organicismo y autoritarismo (del otro).¹⁵

Para explicar la transición entre política antigua y moderna, François-Xavier Guerra propuso la existencia de una cultura política *híbrida* «en la que las referencias modernas cubren o se combinan con actores y prácticas venidas del pasado».¹⁶ A pesar de estos matices, la modernidad sigue apareciendo «como un avance, de modo que las continuidades de la cultura política tradicional en el orden posrevolucionario fueron vistas como irregularidades».¹⁷ La metáfora de la hibridación empleada por Guerra resulta útil para analizar la evolución de las prácticas políticas, pero, como sostiene Fernández Sebastián:

esta metáfora biológica no termina de satisfacernos, puesto que cabe entender que estaríamos hablando de productos políticos o sociales engendrados por dos «progenitores» de distinta especie o naturaleza —«lo antiguo» y «lo moderno», en bloque—, cuando lo que quisiéramos enfatizar es precisamente que no hay exactamente dos modelos puros que se cruzan o se combinan, sino una sucesión de ajustes, deslizamientos, infiltraciones y compromisos, de arreglos provisionales y contingentes, entre diferentes prácticas, conceptos y representaciones.¹⁸

En definitiva, en palabras de Roberto Breña, debemos despojar a los conceptos liberalismo y modernidad de su «connotación positiva» para convertirlos «en términos propiamente históricos, con sus limitaciones y ambigüedades de acuerdo al momento».¹⁹

14 Elías Palti, «La modernidad como problema (El esquema «de la tradición a la modernidad» y la dislocación de los modelos teleológicos)», en María Emilia Prado (ed.), *Tradição e Modernidade no Mundo Ibero-Americano. Atas do Colóquio Internacional*, Rio de Janeiro. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004, pp. 29-36.

15 Elías Palti, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», *Ayer*, 53 (2004), 63-74.

16 François-Xavier Guerra, «De la política antigua a la política moderna...», p. 139.

17 Alfredo Ávila, «Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI», *Revista Digital de Historia Iberoamericana*, 1 (2008), p. 18.

18 Javier Fernández Sebastián, «Política antigua - política moderna...», p. 178.

19 Roberto Breña, «El liberalismo hispánico a debate: aspectos de la relación entre el primer liberalismo español y la emancipación americana», *Historia Contemporánea*, 33 (2006), p. 494.

ENTRE REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN

Una vez que hemos asumido la necesidad de devolver su historicidad al concepto de *modernidad*, despojándolo de su carga ética positiva, su autosuficiencia interna y su carácter cuasi providencial, podemos mostrar cómo los horizontes políticos de los actores históricos eran cambiantes y estaban cargados de posibilidades diversas, por lo que no pueden ser encuadrados en lecturas lineales. Utilizando la afortunada expresión de Emmanuel Fureix, podríamos caracterizar el siglo XIX como *el siglo de los posibles*.²⁰

Estos planteamientos han permitido poner un énfasis creciente en las prácticas y su capacidad de pervivir, resignificarse y transmutarse a ambos lados de la línea divisoria trazada en 1808. Hoy sabemos que la representación y la participación electoral durante el primer liberalismo tenían un carácter esencialmente corporativo; que la vecindad informó la noción de ciudadanía; que el «pueblo en armas» remitía a la legitimidad de las milicias del Antiguo Régimen; que el «pueblo en acto» que se congregaba a las puertas de un ayuntamiento recordaba a la plebe que exigía que el monarca se asomase al balcón de palacio; o que el derecho de petición sancionado por el artículo 373 de la Constitución descansaba sobre las súplicas elevadas por los súbditos en el marco de sus obligaciones recíprocas con el soberano.²¹ En una coyuntura excepcional marcada por la aceleración del tiempo y la pérdida de certidumbres, los actores dieron nuevos significados y dimensiones a las prácticas preexistentes en un momento en el que las reglas del juego político estaban aún en proceso de definición.

Para el caso francés, los trabajos de Emmanuel Fureix han mostrado cómo los repertorios de protesta tradicionales se renovaron sin perder sus lógicas originales, en un proceso de repetición e innovación, recurrencia y resignificación, que desborda las oposiciones binarias entre tradición y modernidad, política formal e informal, o política especializada y «profana».²² El mejor ejemplo es la iconoclastia política, una práctica de raíces religiosas que permitió expresar la apropiación de la soberanía en el espacio público a

20 Emmanuel Fureix, *Le siècle des possibles. 1814-1914*, Presses Universitaires de France, 2014; Emmanuel Fureix y François Jarrige, *La modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIXe siècle français*, Paris, La Découverte, 2015.

21 Sobre el derecho de petición: Diego Palacios Cerezales, «Ejercer derechos: reivindicación, petición y conflicto», en María Cruz Romeo y María Sierra (eds.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, vol. 2, *La España liberal 1833-1874*, Zaragoza, Marcial Pons / PUZ, 2014, pp. 253-285.

22 Emmanuel Fureix, «La protestation rituelle : modernisation d'un répertoire politique (1814-1848)», en Laurent Bourquin y Philippe Hamon (eds.), *La politisation : Conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 169-185.

través de la destrucción ritual de los símbolos del enemigo político.²³ La guerra de signos y colores se manifestó en la Francia postrevolucionaria (1814-1830) a través de la pugna entre banderas blancas y tricolores; flores de lis borbónicas y violetas imperiales; árboles de la libertad y bustos reales. En España, la división entre *blancos* y *negros* tomó forma a través de la exhibición de símbolos y colores —como las cintas verdes y moradas— pero también en la costumbre de lucir patillas, bigote o determinados sombreros dotados de significación política. A falta de tricolores y árboles de la libertad, tras cada restauración del absolutismo las lápidas de la Constitución instaladas en las plazas mayores de los pueblos fueron arrancadas, arrastradas y destruidas, en un ritual colectivo con el que la población sancionaba la libertad del rey. Esta guerra de símbolos —profundamente «moderna» y expresión de una verdadera revolución semántica— se apoyaba sin embargo en una «economía moral del honor» que hundía sus raíces en los valores de la comunidad del Antiguo Régimen.²⁴

La crítica de la asociación lineal entre modernidad, liberalismo y secularización, ha conducido también a subrayar que los actores contrarrevolucionarios, antiliberales y reaccionarios, desplegaron herramientas tan novedosas como las de sus rivales para combatir la Revolución. Para resolver la aparente paradoja que supone el recurso a medios modernos para combatir la modernidad, se han movilizizado conceptos como modernidades *alternativas*, modernidades *múltiples*, modernidad *antimoderna*, *alter-modernidad* o modernidad *reaccionaria*.²⁵ Estas visiones dan cuenta de que los contrarrevolucionarios no sólo se apropiaron e imitaron prácticas modernas, sino que contribuyeron decisivamente a su emergencia, movilizando a amplias capas de la población a través de mecanismos que tradicionalmente se habían considerado como propios del liberales y republicanos, como la comunicación y la propaganda de masas, la prensa y la opinión pública, los mítines y manifestaciones, el sufragio universal o los programas de reforma social.²⁶

23 Emmanuel Fureix, *L'œil blessé : Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Paris, Champ Vallon, 2019.

24 Emmanuel Fureix, «Police des signes, ordre et désordre urbains en temps de crise (1814-1816)», *Histoire urbaine* 43 (2015), pp. 157-176.

25 Pedro Rújula y Francisco Javier Ramón (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017; Alexandre Dupont, «Una politización paradójica. Carlismo, democracia e implicación popular durante el Sexenio Democrático», *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 37 (2017), pp. 40-68.

26 «Revolución y reacción constituyen dos elementos inherentes y sustanciales de la misma [modernidad], no pudiendo ser entendida en su complejidad sin atender a lo que fue una verdadera relación dialéctica entre ambas». Encarna García Monerris y Josep Escrig Rosa, «¿Reacción frente a modernidad? Algunas reflexiones», en José María Imízcoz y José Ángel Anchón (eds.), *Discursos y contradiscursos*

En definitiva, podemos afirmar que, a partir de la crisis de 1808, surgieron dos culturas políticas enfrentadas —liberalismo y realismo— construidas de manera recíproca y a través de un diálogo constante.²⁷ Ambas extendieron nuevos discursos y prácticas políticas y, en este sentido, ambas fueron *modernas*. En las dos orillas del Atlántico, la ruptura de 1808 supuso una resignificación de prácticas políticas «tradicionales» a través de discursos «novedosos» que, a su vez, remitían a legitimidades preexistentes.

La pregunta que nos hacemos es: una vez cuestionada la relación lineal entre liberalismo y modernidad ¿hasta qué punto tiene sentido continuar aferrándose al concepto de modernidad como un elemento central en torno al que hacer pivotar la explicación del cambio político? ¿Por qué seguirnos refiriendo a modernidades paradójicas, alternativas y múltiples —añadiendo adjetivos y excepciones— para tratar de enmendar un concepto cuyo empleo resulta cada vez más problemático?

A continuación, nos asomaremos a un modelo que pueden resultar útil para alumbrar un paradigma alternativo al de la modernidad política, despojando de dirección y sentido apriorístico a los procesos de cambio histórico.

POLITIZACIONES ORDINARIAS E INFORMALES

En sintonía con la visión lineal del progreso, la politización se nos había presentado como un proceso vertical y unidireccional, que avanzaba de las élites a las masas, de lo nacional a lo local, de la ciudad al campo y del tradicionalismo conservador al progresismo democrático. En los últimos años, el paradigma difusionista del «descenso de la política a las masas» —que asociamos con los trabajos de Agulhon— ha dejado paso a un creciente interés

en el proceso de la modernidad, Madrid, Sílex, 2019. Para Josep Escrig la modernidad podría definirse como «la toma de conciencia por parte de los actores de que la política se había convertido en un instrumento de cambio ineludible». En este sentido, «los contrarrevolucionarios se valieron de unos medios muy similares a los de sus contrarios para defender posiciones y avanzar en la consecución de sus objetivos». Josep Escrig Rosa, «Cuando la patria peligra». *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1824)*, Tesis doctoral, Valencia, 2019, pp. 45-46. Sobre la adopción de las prácticas políticas modernas por parte del legitimismo francés, ver Raymond Huard, «Montagne rouge et montagne blanche en Languedoc-Roussillon sous la Seconde République», en *Droit et gauche de 1789 à nos jours*, Montpellier, 1975, pp. 139-160; Philippe Secondy, *La persistance du Midi blanche L'Hérault (1789-1962)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2006.

27 Jean-Philippe Luis, «La construcción inacabada de una cultura política realista», en Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, vol. 2, *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Zaragoza, Marcial Pons / PUZ, 2014, pp. 319-346; Jean-Philippe Luis y Andoni Artola (eds.), *Transferts culturels et politiques entre révolution et contre-révolution en Europe (1789-1840)*, dossier de *Siècles*, 46 (2016); Encarnación García Monerris, Ivana Frasquet y Carmen García Monerris (eds.), *Cuando todo era posible: liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica (1780-1842)*, Valencia, Sílex, 2016.

por la capacidad de los actores populares para construir nuevos discursos y prácticas «desde abajo», partiendo de sus experiencias cotidianas y de una cosmovisión política que hundía sus raíces en tradiciones que se remontan al Antiguo Régimen.²⁸

Para conceptualizar este cambio de enfoque, los historiadores han moviliado nuevos conceptos, cómo participación política popular, politización *informal, ordinaria, cotidiana*, a ras de suelo, desde abajo o *subrepticia*. Esta eclosión conceptual responde a una búsqueda de nuevas referencias, como resultado del agotamiento de los marcos tradicionales de la historia política.²⁹

Las diferentes reflexiones surgidas al calor de esta crisis de paradigma, nos invitan a disolver «la lógica polarizada y binaria» que opone formal/informal, especializado/profano, alto/bajo, convencional/no convencional, pueblo/élite, etc.³⁰ En un dossier de la revista *Politix* coordinado por Claire Judde de Larivière, los autores sostienen que la política no debe concebirse como un campo social restringido, definido *a priori* y relativamente estable, en el que resulta necesario disponer de ciertas habilidades para participar.³¹ No existiría un campo político cerrado, sino que todo sería *politizable* bajo ciertas condiciones, en función de su impacto social y de la percepción de los actores. Esta visión nos invita a poner el foco en el estudio de las prácticas ordinarias insertas en la cotidianeidad.³² Lo político no forma parte de una esfera separada, desgajada de la vida cotidiana, de los intereses materiales, ni de las relaciones personales.

Para construir un nuevo marco, los autores proponen la exploración del concepto de *politizaciones ordinarias*, partiendo tanto de una reflexión teórica

28 Laurent Bourquin y Philippe Hamon (eds.), *La politisation...*; Roger Dupuy, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Raúl Fradkin y Gabriel Di Meglio (eds.), *Hacer política. La participación popular en el siglo XIX rioplatense*, Buenos Aires, Prometeo, 2013; Raúl Fradkin (ed.), *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de la independencia en el Río de la Plata*, Prometeo, Buenos Aires, 2008;

29 Laurent Le Gall, Michel Offerlé y François Ploux (eds.), *La politique sans en avoir l'air Aspects de la politique informelle, XIXe-XXIe siècle*, Rennes, PUR, 2012 ; Alexandre Dupont y Rachel Renault (eds.), *À la dérobée. Une histoire des politisations subreptices, XVIIIe-XIXe siècles*, en prensa ; Jens Ivo Engels, Frédéric Monier y Natalie Petiteau (eds.), *La politique vue d'en bas. Pratiques privées et débats publics - 19e-20e siècles*, Paris, Armand Colin, 2012.

30 Julien Weisbein, « Vers un agenda de recherche sur les politisations ordinaires au sein de la sociologie politique française ? À propos de *L'ordinaire du politique : enquêtes sur les rapports profanes au politique*, dirigé par François Buton, Patrick Lehingue, Nicolas Mariot et Sabine Rozier », *Politix*, 119 (2017), p. 150.

31 Claire Judde de Larivière (dir.), « Politiques du commun (XVIe-XIXe siècles) », *Politix*, 119 (2017).

32 Carlos Hernández Quero, «La política en su contexto. Reflexiones para una historia cultural de la política hace cien años», en prensa. Ver también. James C. Scott, *Weapons of the weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

sobre las aportaciones recientes en el ámbito de las ciencias políticas y la antropología, como de casos concretos de análisis histórico desde la Edad Media hasta la actualidad. En lugar de esforzarnos por discernir qué es político y qué no lo es, estableciendo «desde arriba» la coherencia o los límites de un espacio político dado, debemos:

Elegir el punto de vista de los actores en situación [...] y preguntarnos por los recursos, los lugares de aprendizaje y las modalidades de emergencia y de producción de lo político.³³

Para ello resulta prioritario descender a los espacios donde, de forma cotidiana, se producen y reproducen las cosmovisiones de los actores populares:

El barrio, el pueblo, la comunidad, la parroquia, la vecindad, el taller o la fábrica son lugares donde son creadas, moldeadas y perfeccionadas las concepciones del común y del mundo.³⁴

Frente a la política como *cosa*, se impone la necesidad de entender la política como *actividad*, como un principio de búsqueda y exploración del mundo, sumergida en el flujo de la vida cotidiana.³⁵ Pero *hacer política* implica definir y reclamar un espacio de legitimidad, lo que, de forma simultánea, conduce a delimitar un *afuera*, un *contracampo*. Esta exclusión del campo político no es neutral, porque permite diferenciar entre los adversarios políticos legítimos y aquellos sectores, prácticas o espacios, a los que se les *niega* la posibilidad misma de ser reconocidos como políticos. Estos mecanismos son múltiples, desde la exclusión formal (sufragio censitario), hasta la infantilización de las mujeres y los asalariados (considerados como manipulables y dependientes). La exclusión permite caracterizar ciertas prácticas como prepolíticas, infrapolíticas o primitivas (desde las protestas luditas hasta las revueltas de las periferias urbanas francesas); etiquetar una acción política como delincuencia o terrorismo (como en el caso del bandolerismo); o bien excluir de la política aquellas acciones que están atravesadas por intereses materiales o carecen del suficiente grado de coherencia a ojos del observador (como enrolarse en una partida guerrillera a cambio de una soldada).³⁶ Du-

33 Claire Judde de Larivière y Julien Weisbein, « Dire et faire le commun. Les formes de la politisation ordinaire du Moyen Âge à nos jours », *Politix*, 119 (2017), p. 23.

34 *Ibidem*

35 Julien Weisbein, « Vers un agenda... », p. 153.

36 El debate sobre las fronteras de lo político, la «prepolítica» y la protesta «primitiva» atraviesa las interpretaciones sobre las revueltas de las *banlieues*. Ver Michel Kokoreff, *La force des quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*, Payot-Rivages, Paris, 2003 ; Denis Merklen, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, La Dispute, Paris, 2009 ; Lapeyronnie, Didier. « Révolte primitive dans les banlieues

rante la emergencia de la contemporaneidad (1789-1848) el espacio político estaba en proceso de formación; era un campo con límites porosos, permanentemente disputados y redefinidos por los protagonistas. La forma de hacer política de los sectores populares a menudo escapaba a la concepción que trataban de imponer «desde arriba» las élites y las autoridades. Por eso, los historiadores debemos ser conscientes de que, al tratar de delimitar el marco de la política, corremos el riesgo de arrinconar a los márgenes a un amplio abanico de actores y repertorios.

LA MODERNIDAD COMO EXPERIENCIA

Aunque cuestionemos el paradigma de la modernidad, resulta indudable que la crisis de 1808 produjo un cambio en la forma de hacer y de entender la política, tanto en lo que respecta a la percepción de los actores como al surgimiento de un nuevo vocabulario.³⁷

Los revolucionarios trataron de construir un nuevo campo político, una esfera regulada por criterios específicos y dotada de códigos propios. Esto resulta evidente en el caso de la Revolución francesa, pero también en el Trienio Liberal español. Durante estos periodos de aceleración del tiempo político, emergió un nuevo tipo de discurso (una retórica propia), nuevos espacios (los cafés, las sociedades patrióticas o las tertulias), nuevos arsenales simbólicos (escarapelas, banderas, canciones e himnos), un nuevo lenguaje y una manera específica de percibir la propia subjetividad y la participación en los acontecimientos. Estos elementos abrieron el horizonte de la política y fomentaron procesos de participación, pero, al mismo tiempo, conllevaron un cierre. Los sectores que se opusieron a las políticas revolucionarias —como la conscripción, el sistema fiscal o la desamortización— no fueron reconocidos como rivales o contendientes sino como *latrofaciosos*, *herejes* o *esclavos*, situados fuera de la comunidad, contra quienes resultaba legítimo desplegar tanto medidas represivas excepcionales como actos de venganza punitiva.³⁸ Paralelamente, antiliberales, contra-

françaises. Essai sur les émeutes de l'automne 2005 », *Déviance et Société*, vol. vol. 30, no. 4 (2006), pp. 431-448 ; Gérard Mauger, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Editions du Croquant, Paris, 2006 ; Laurent Mucchielli y Véronique Le Goaziou (eds.), *Quand les banlieues brûlent... Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006.

37 Reinhardt Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993; François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003. Véanse también los trabajos del proyecto IBERCONCEPTOS.

38 Jordi Roca Vernet, *La Barcelona revolucionària i liberal: exaltats, milicians i conspiradors*. Barcelona, Fundació Noguera, 2011.

rrrevolucionarios y reaccionarios supieron amoldarse al nuevo escenario, asumiendo que la política era un instrumento ineludible de cambio y concurrendo en el terreno de la opinión pública. Pero, del mismo modo que los liberales, no vieron a sus enemigos como legítimos contendientes sino como un mal que debía ser extirpado, tachándolos de *negros*, *francmasones* y *judíos*.³⁹ De este modo, la dinámica de la guerra civil y la exclusión del Otro, marcó la primera mitad del siglo XIX.⁴⁰

Para ponderar la ruptura que supuso la nueva forma de hacer política, debemos analizar cómo los propios actores leyeron su participación en los acontecimientos decisivos que les tocó vivir. Haim Burstin propone en su libro *Révolutionnaires* una aproximación antropológica a la construcción de un nuevo sujeto en el devenir del proceso revolucionario.⁴¹ Durante la Revolución francesa, la confianza ilimitada en el potencial transformador de la humanidad, dio lugar a la emergencia de un «yo» que se proyectaba hacia un futuro por inventar. La energía, el entusiasmo, la fiebre participativa y la movilización permanente, dotaron de una confianza inédita al sujeto sobre el potencial de su capacidad transformadora. Este proceso desembocó en una nueva percepción del tiempo (acelerado), nuevas prácticas lingüísticas y discursivas, una nueva sociabilidad, un concepto de hombre nuevo y un nuevo régimen de historicidad.⁴² Repentinamente, todo cambio parecía posible, de modo que la tensión entre la *potencialidad* del cambio y la de su *actualidad* generó un elemento explosivo, capaz tanto de empujar hacia delante el proceso como de generar frustraciones.⁴³

Pero ¿cómo construyeron los actores populares su relación con esta nueva realidad política? Para Haim Burstin, los trabajadores aprendieron a apropiarse del nuevo lenguaje y los nuevos instrumentos de la política para utilizarlos de cara a sus fines particulares. Las demandas de naturaleza social y económica (aquellas que, de manera inmediata, preocupaban más a los sectores populares) se trasladaban al terreno político para ganar legitimidad. De este modo, convergían hacia el terreno de la política —a la

39 Álvaro París Martín, «Porque le oía a negro: vestimenta, costumbres y politización popular en Madrid (1750-1840)», en José María Imízcoz, Máximo García y Javier Esteban (eds.), *Procesos de civilización: culturas de élites, culturas populares. Una historia de contrastes y tensiones (siglos XVI-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2019, pp. 99-132.

40 Pedro Rújula, «Las guerras civiles contrarrevolucionarias europeas en el siglo XIX», *Annis* (2015), disponible en <http://journals.openedition.org/annis/2454>

41 Haim Burstin, *Révolutionnaires...*

42 Francesco Benigno, « Plus jamais la même. À propos de quelques interprétations récentes de la Révolution française », *Annales*, 71-2 (2016), pp. 319-346.

43 Haim Burstin, *Révolutionnaires...* p. 107.

que se concedía un potencial transformador— tensiones, anhelos y deseos que se generaban en otros ámbitos, pero que se trataban de resolver políticamente.⁴⁴

Los trabajadores no fueron receptores pasivos de ideas generadas por la vanguardia revolucionaria, sino que tiñeron con un nuevo lenguaje y unas nuevas formas sus reivindicaciones tradicionales. Sin embargo, esto no respondía a una estrategia oportunista o una «astucia táctica». A través de lo que Burstin llama imaginario político popular, los trabajadores se identificaron de manera positiva con el curso de la revolución, pero otorgándole un sentido propio, en el que sus preocupaciones ordinarias jugaban un rol esencial. Su compromiso e implicación con la marcha de la Revolución debía ser recompensado por el nuevo régimen, respondiendo de manera eficaz ante las demandas de la población.⁴⁵ En resumen, los actores populares no utilizaron la Revolución como una «cobertura» de sus intereses, sino que se apropiaron de ella para hacerla suya.

Concluyendo, si los sectores populares entraron a formar parte del nuevo juego político y actualizaron su compromiso revolucionario es porque encontraron en él una manera efectiva de canalizar sus demandas tradicionales elevándolas a un nuevo nivel. Un nuevo marco político en el que nada estaba definido de antemano y todo era posible, en el que el horizonte de expectativas estaba completamente abierto. Los nuevos ciudadanos sobrestimaron, en palabras de Burstin, las posibilidades políticas y se proyectaron en una dimensión voluntarista en la que no existían límites objetivos.⁴⁶ Esta esperanza desmesurada en el potencial de la acción, es lo que define una nueva forma de hacer política que descansa sobre intereses, objetivos y prácticas previas.

44 *Ibidem*, p. 111.

45 *Ibidem*, p. 114.

46 *Ibidem*, p. 106.