

**PIERRE  
VILAR**

**Pensar  
históricamente**  
Reflexiones y recuerdos

**PIERRE VILAR**  
Pensar históricamente  
Reflexiones y recuerdos

Edición preparada y anotada por Rosa Congost

Primera edición: 1997  
Primera edición en esta nueva presentación: octubre de 2015

*Pensar históricamente*  
Pierre Vilar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.  
Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 1997, Pierre Vilar, París

© Editorial Planeta S. A., 2015  
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)  
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

[editorial@ed-critica.es](mailto:editorial@ed-critica.es)  
[www.ed-critica.es](http://www.ed-critica.es)

ISBN: 978-84-9892-876-1  
Depósito legal: B. 20.486 - 2015  
2015. Impreso y encuadernado en España por Book Print

# ÍNDICE

<i>Introducción</i> . . . . .	7
<i>Nota a esta edición</i> , por ROSA CONGOST . . . . .	14

## Primera parte

### LO COMÚN Y LO SAGRADO

Introducción: un itinerario . . . . .	19
I. En vísperas de 1914: ¿dónde se sitúa la referencia a lo sagrado? . . . . .	21
II. Durkheim: una revolución copernicana en la ciencia social: la inversión de las relaciones entre lo común y lo sagrado . . . . .	30
III. La coyuntura Durkheim. Una preguerra. ¿Conviene divinizar lo unánime? . . . . .	34
IV. Confusiones en los orígenes de una sociología de grupos. <i>Psychologie des foules y Völkerpsychologie.</i> . . . .	38

## Segunda parte

### HISTORIA E IDENTIDAD

#### *Una experiencia*

<i>Capítulo 1</i> . . . . .	53
<i>Capítulo 2</i> . . . . .	64
<i>Capítulo 3</i> . . . . .	96
<i>Capítulo 4</i> . . . . .	132
<i>Capítulo 5</i> . . . . .	153
<i>Conclusiones</i> . . . . .	193
Notas adicionales, por ROSA CONGOST . . . . .	208
Guía bibliográfica de Pierre Vilar . . . . .	228
Índice onomástico . . . . .	233

## INTRODUCCIÓN: UN ITINERARIO<sup>1</sup>

Mi vida cubre aproximadamente mi siglo. Tenía ocho años en 1914, treinta y tres en 1939, treinta y nueve cuando salí de mi cautiverio, cincuenta y cuatro cuando vi a mi hijo, de uniforme, partir hacia una Argelia en guerra. ¿*Quién* combate *contra* *quién*? No pocas veces, siempre con angustia, me he hecho esta pregunta.

En 1927, para un pequeño trabajo de joven geógrafo, visité Cataluña, y allí encontré (en el sentido más fuerte del término, porque nada ni nadie me había preparado para ello) una población entera que, de arriba abajo, en todas sus jerarquías sociales, se afirmaba *nación* frente al estado que la regía. Ante este fenómeno, que me sorprendió, me hice, a partir de 1930, observador e historiador. Y en 1936, ante mis ojos, estalló una guerra que ha sido llamada «civil» porque *españoles* se enfrentaron a *españoles*, pero en la que alemanes e italianos bombardeaban a catalanes y vascos, mientras voluntarios de setenta *nacionalidades* arriesgaban sus vidas, unos en nombre de una «solidaridad de clase», otros por «amor a la libertad». ¿*Quién* combate *contra* *quién*? Menos implicado personalmente que en otras guerras, la pregunta no provocaba en mí menor curiosidad ni menor ansiedad.

En 1962 publiqué los resultados de mi larga meditación sobre aquello que podría llamarse, a la manera de los *whigs* ingleses de 1714, *el caso de los catalanes*. La acogida que tuvo este trabajo me parece llena de sentido. En Cataluña, significó la adquisición y la confirmación de numerosas amistades. En Francia, si bien fueron destacados y valorados muchos de sus aspectos, la obra interesó menos como forma de tratar un *problema nacional*; Fernand Braudel, en una reseña muy afectuosa, atribuyó mi interés por Cataluña a mis orígenes.<sup>2</sup> Lo hizo comparándome con Henri Pirenne y Lucien Febvre, cosa

1. Esta introducción estaba pensada y escrita como introducción al libro *País, pueblo, patria, nación, estado, imperio, potencia... ¿qué vocabulario para Europa?*, del cual, como Pierre Vilar explica en la introducción, «Lo común y lo sagrado» tenía que constituir el primer capítulo.

2. Fernand Braudel, «La Catalogne, plus l'Espagne, de Pierre Vilar. Note critique», *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, abril-junio de 1968, pp. 375-389.

que me complació, y no pude enfadarme. Pero ¡yo no soy catalán! El *caso* no me había seducido por *pertenencia* [*appartenance*], sino más bien, al contrario, por *extranjería* [*étrangeté*]. En realidad, en estos primeros años sesenta, Fernand Braudel se interesaba sobre todo por los mares y por los océanos, por los *centros* y por las *periferias*. No obstante, después de haber, también él, atravesado su siglo, nos dejó una *Identité de la France*<sup>3</sup> como testamento. Algún sentido deben de tener estos cruces de itinerarios. Para ayudar a comprenderlo, tendré que hablar de mí. Discretamente, pero advirtiéndolo. Nada hay más irritante, en el tema que aquí se trata, que la exposición *objetiva* que se alimenta, inconscientemente, de prejuicios seculares.

En la introducción metodológica a mi obra de 1962, no dudé en acusar a los historiadores de haber favorecido, mediante el uso de un vocabulario tradicional muy poco meditado, la confusión que asimila hipócritamente, en el seno de las *Naciones Unidas*, la India a Islandia y Mayotte a los *Estados Unidos de América del Norte*. Y acusaba a los sociólogos de haber contribuido muy poco a disipar esta confusión. Cité un pequeño tratado de sociología política (Davy, 1950)<sup>4</sup> que pasaba, entre sus páginas 175 y 176, de la noción de *potlatch* al discurso de Renan *¿Qué es una nación?*<sup>5</sup> Constaté también que una definición de la *personalidad de base* individual (Kardiner)<sup>6</sup> dejaba muy poco lugar para los fenómenos de pertenencia, para las relaciones entre el individuo y los grupos que lo engloban y que lo modelan.

Un cuarto de siglo más tarde, no estoy demasiado seguro de que se hayan realizado progresos decisivos, en la práctica del historiador, en cuanto al uso apropiado de términos como *nación* y *estado*. Por el contrario, la reflexión psicosociológica sobre la *pertenencia*, la *extranjería*, la *identidad*, el *imaginario*, la *sacralización* y los *símbolos* ha causado, en los últimos tiempos, un auténtico maremoto bibliográfico.

Ante la marea, la prudencia aconsejaría un cierto reflujo. Estoy pensando en Pierre Nora, quien, en el acto de presentación de la obra colectiva que él había impulsado, y que concierne a Francia,<sup>7</sup> nos transmitió, a los que allí estábamos presentes, su preocupación y su interés por examinar el hecho

3. Fernand Braudel, *L'Identité de la France. 1. Espace et histoire. 2. Les hommes et les choses*, Flammarion, París, 1986.

4. George Davy, *Elements de sociologie. 1. Sociologie politique*, J. Vrin, París, 1950.

5. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*, París, 1889. Hay diversas traducciones al castellano: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, y Alianza, Madrid, 1987.

6. Abraham Kardiner, *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, 1939. En la versión castellana (*El individuo y su sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1945) se habla de la estructura de la «personalidad básica del individuo».

7. Pierre Nora, dir., *Les lieux de mémoire. I. La République. II. La Nation*, Gallimard, París, 1986.

*nación* como *historiador*; «es decir —precisó—, sin dejarse influir demasiado por Durkheim, Freud o Marx».

Allí mismo mostré mi desacuerdo. Desatender las lecciones de la etnología, de la psicología y del análisis interno de las sociedades (y de sus contradicciones), significaría prepararse mal para comprender (o criticar) el contenido de las palabras que conforman —porque están allí— el discurso histórico. Y es evidente que toda consideración general sobre este contenido que evite situarlo en el tiempo es aún más peligrosa. El *anacronismo* en el uso de las palabras: Lucien Febvre siempre había denunciado ese pecado mayor.

Intentaré evitar tanto el culto al *caso concreto* como a la lógica de las formas. Un *tratado* intentaría combinar ambas facetas, pero exigiría gruesos volúmenes. Un *ensayo* no tiene otra ambición que la de multiplicar los ángulos de las tomas de posición. Este es, a la vez, el defecto y el mérito de los cortometrajes.

## I. EN VÍSPERAS DE 1914: ¿DÓNDE SE SITÚA LA REFERENCIA A LO SAGRADO?

### 1. *La tendencia a la laicización de los poderes: el caso extremo de Francia*

Un rasgo cultural común a toda Europa occidental, pero particularmente acentuado en Francia desde los inicios de los tiempos modernos, es la referencia constante a la Antigüedad clásica. En mi infancia, en mis dos primeros años de enseñanza secundaria francesa, los programas de historia se hallaban enteramente consagrados al antiguo Oriente, a Grecia, a Roma. Era difícil que no nos transmitieran una impresión clara de unos lazos muy estrechos, desde un lejano pasado, entre el hecho político y el hecho religioso. El faraón era rey y Dios a la vez. El monoteísmo hebreo hacía que el destino y la suerte de un «pueblo» dependieran de la alianza con Dios, o del hecho de haber sido objeto de su elección. La ciudad griega, inventora de la *democracia*, también dependía de la protección de divinidades tutelares. Roma, nacida de una anécdota agreste y sagrada, había confiado finalmente un inmenso imperio a un César divinizado. En todas partes, también entre los bárbaros, las castas teocráticas desempeñaban un papel importante. Algunas veces, aunque más raramente, eran evocados tiempos más lejanos o lugares más exóticos, pero también allí podíamos observar la presencia de lo sagrado. A poco de ser descubiertas, las representaciones rupestres ya se interpretaron como cargadas de intenciones mágicas. Y como el saber infantil en etnología tenía como fuente principal *El último de los mohicanos*, cono-

cíamos las palabras *tótem* y *tabú* (eso no quiere decir que las comprendiéramos). Y ¿qué pasaba cuando se evocaban los tiempos y los lugares más cercanos a nosotros? La Edad Media nos mostraba pugnas entre religiones (*reconquistas* y *cruzadas*) y los reyes que encabezaban las *feudalidades* [*féodalités*] regionales lo hacían en nombre de un «derecho divino» a veces construido, a menudo exaltado, siempre admitido, por los representantes de las iglesias.

Se nos dirá que la educación clásica —e incluso la simple iniciación histórica elemental— no llegaba a todas las capas de la sociedad. Pero la cultura *popular* puede beber de otras fuentes. *Aida*, *Norma*, *Lakmé* han contribuido más al prestigio de las sacerdotisas antiguas, primitivas o lejanas, que los manuales escolares. Y la industria cinematográfica produjo en 1912 su primer *peplum*.

Estas miradas infantiles, embelesadas, a través del tiempo y del espacio, sobre las viejas relaciones entre el hombre y lo sagrado, ¿qué papel podían desempeñar, en aquellas mismas fechas, en la constitución de las imágenes políticas más extendidas? Una investigación sobre el tema a escala europea sería bien recibida. No sobre el pensamiento o los pensamientos inspirados por el hecho *nación* —la investigación ya se ha hecho, como veremos en su momento—, sino sobre lo que aún podían representar, en la esfera de lo *sagrado*, las monarquías inglesa, alemana, austriaca, rusa. Esos cuatro nombres bastan para sugerir muchos matices distintos. Y en todas partes, no obstante, había progresado y progresaba la preferencia por una designación democrática de los poderes reales. En Francia, después de cuarenta años de República, parecía del todo asumido que 1789 y 1793 habían condenado definitivamente la noción de *derecho divino*. Si en la escuela pública se aludía al rito de la consagración de Reims, se hacía asimilando la naturaleza de este acto a la recogida de muérdago por los sacerdotes galos. La misma Iglesia se había resignado al «Domine salvam fac rem publicam» —pensando en el *estado*, pero ¿quién sabía suficiente latín para no entender *república*?— En mi Midi languedociano, las pasiones realistas, que en algunos pueblos se habían mantenido vivas durante mucho tiempo, ya tan sólo provocaban sonrisas. La laicización de los poderes públicos parecía una conquista definitiva de la Razón. La gente creía de buena gana haber entrado (¡qué ilusión!) en la «era positiva» de Auguste Comte. Mi última escuela primaria llevaba este nombre. Y es oportuno citar aquí (creo) dos *hechos de sociedad* que demasiado a menudo olvidamos asociar a este tiempo de triunfo oficial de la Razón sobre el *oscurantismo*:

1) *El hecho colonial* se hallaba en aquellos años muy presente, en la escuela, en el ejército, en la prensa, en las relaciones cotidianas y familiares (¿quién no tenía algún pariente, algún amigo, *en las colonias*?), y ¿con qué

derecho los franceses (y los ingleses debían pensar lo mismo) habían impuesto su presencia en tantos pueblos lejanos, si no hubieran representado, frente a ellos, un estadio *más avanzado* de la evolución humana? De la grandeza de determinada religión asiática, de los valores del islam, de las lógicas del *pensamiento salvaje*, que algunos especialistas saboreaban, el gran público no sabía nada. La colonización generalizada parecía expresar, y verificar, la superioridad de la *modernidad* de entonces (porque cada tiempo tiene la suya) sobre las *supervivencias* de lo irracional.

2) Otro *hecho de sociedad*, que tres cuartos de siglo de evolución han convertido en algo todavía más extraño hoy, se halla muy presente en mis recuerdos de infancia, y viene confirmado por muchos testimonios y algunos estudios. Entre 1900 y 1914, si bien la práctica católica era común en Francia, se podía constatar, en muchas regiones y círculos sociales, que los hombres, inmediatamente después de su *primera comunión*, desaparecían de la iglesia; la religión parecía así, casi por ley natural, cosa de *mujeres* y de *niños*. También significaba *convención social*: los hombres reencontraban el camino de la iglesia en los bautismos, los matrimonios y los entierros; y a menudo lo hacían para complacer a sus madres o a sus esposas (es el «complejo de Clotilde», según Gaston Bonheur).<sup>8</sup> Lo importante, para nuestro propósito, es que a esta supuesta división de actitudes mentales entre sexos, correspondían otras divisiones, jurídicamente muy claras: las mujeres *no votaban*, y *no llevaban armas*. Por un lado, la razón y la fuerza. Por otro, la vieja canción evocada por Jaurès,<sup>9</sup> sin desprecio, aunque con un punto de condescendencia.

Ya he dicho que estos recuerdos tenían que ver con Francia, y en especial con algunas de sus regiones y con algunos de sus círculos sociales. Pero se trataba de medios influyentes, de masas mayoritarias.

8. Gaston Bonheur, *Qui a cassé le vase de Soissons? L'album de famille de tous les français*, Robert Laffont, París, 1963. Bonheur recrea la manera como era explicada en la escuela la conversión del rey Clodoveo al cristianismo y su posterior bautismo en Reims, hecho que era considerado —y lo es todavía, como se ha podido comprobar en la conmemoración de sus mil quinientos años— como una especie de acto fundacional de Francia. En los libros escolares se explicaba que el rey, que intentaba contentar a la cristiana Clotilde, no había podido recuperar el *vase de Soissons*, que formaba parte del botín tomado por los francos de la iglesia de Reims, ya que un franco había preferido romperlo antes que devolverlo. Bonheur explica que, cuando el maestro preguntaba «¿Quién rompió el vaso de Soissons?», siempre había un niño dispuesto a responder: «Yo no, señor».

9. Referencia a un célebre discurso de Jaurès en la Cámara de Diputados, «L'universalité du mouvement socialiste», pronunciado en 1893. Después de haber hecho referencia a las leyes que habían significado la implantación de un sistema escolar laico y gratuito, dijo: «Vous avez interrompu la vieille chanson qu'endormait la misère et la misère s'est réveillée avec cris» [Habéis interrumpido la vieja canción que adormecía a la miseria, y la miseria se ha despertado a gritos].

Fuera de Francia, estos hechos de *mentalidad*, por razones históricas, no podían ser los mismos. Pero es fácil observar algunas convergencias. Quiero apuntar que la obra de Tönnies *Comunidad y sociedad*<sup>10</sup> obtuvo en la Alemania de 1912 una audiencia que las décadas precedentes le habían denegado; pero a Tönnies le gustaba citar a Auguste Comte, y cuando, en su libro, se esfuerza en distinguir entre los diversos aspectos (individuales, sociales, etc.) del hecho religioso, descubrimos esta frase: «La fe es esencialmente una característica de las masas y de las clases inferiores; es más fuerte entre los niños y las mujeres».<sup>11</sup> Y podríamos considerar un auténtico homenaje a esta fe popular el *Gott mit uns* de los cinturones militares alemanes, en cualquiera de sus dos interpretaciones posibles: afirmación orgullosa y tranquilizadora, o esperanza y plegaria. Pero hemos de reconocer que la expresión de Tönnies es bastante despectiva para estas formas de lo *popular*. En los estados anglosajones, y protestantes, el juramento sobre la Biblia, en ciertas circunstancias, recuerda aún los lazos entre vida pública y religión oficial. Pero en América Latina (Brasil, México) existen pequeñas iglesias positivistas, *comtistas*. Y el *libre pensamiento* crea solidaridades internacionales: en 1909, la ejecución en España de Francesc Ferrer i Guàrdia, por su influencia ideológica en una insurrección popular (de hecho, por haber sido fundador de una *escuela moderna*, digamos *laica*), despertó una emoción de ámbito universal, que muchos españoles vivieron con rabia, como una condena del *oscurantismo* que aún reinaba entre ellos.

Así pues, los viejos lazos entre creencia y poder, ¿se habían roto?, ¿habían pasado, en estos primeros años del siglo xx, a la categoría de los vestigios, de las *supervivencias*? Así lo creían algunos hombres sinceros, que no supieron discernir que, en el campo sociológico, la parte de lo sagrado no había sido borrada, *sino transferida*. *Alguna cosa* exigía todavía un *amor sagrado*. Era la *patria*.

## 2. «L'amour sacré de la Patrie»

No era un hecho fortuito —y observaremos, más adelante, qué vías históricas lo habían producido— que el estado en el cual había sido proclamado con mayor énfasis y eficacia el principio de la laicidad de los poderes tuviera un himno nacional que hablaba de la exigencia de *amor sagrado*. El

10. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. En francés el libro ha sido traducido por *Communauté et société*. Son las palabras que Vilar utiliza en el texto original. El hecho de que en castellano el título de la obra de Tönnies haya sido traducido por *Comunidad y asociación* es comentado en la nota adicional número 1 (véase p. 208).

11. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 261.

francés ya no pide *God save the King* o *Boie tsara krany*,<sup>12</sup> pero se exige a sí mismo dedicar a una *madre-patria* un amor no únicamente filial, sino *sagrado*. En la tradición de los maestros laicos —y es algo que también he vuelto a comprobar con ocasión del bicentenario de 1789— la estrofa esencial de *La Marsellesa*, la que enciende el fervor de los niños y de las grandes cantantes, es la estrofa (iba a decir el salmo) «Amour sacré de la Patrie...». Al contrario, casi nadie (lo constato a menudo) sabe el texto de la estrofa «Français, en guerriers magnanimes portez ou retenez vos coups» [Franceses, como guerreros magnánimos dad o retened vuestros golpes], que constituye una auténtica llamada a la confraternización revolucionaria. Esa especie de selección natural en la suerte de un himno transformado en un *lugar de memoria* merecería estudiarse.

Para las cuestiones aquí tratadas, concedo menos importancia a un himno oficial que a las quince o veinte canciones que canturreo aún de vez en cuando, al evocar la época en que las cantaba mañana y tarde, en 1912, junto a mis jóvenes compañeros de seis a ocho años, entre dos lecciones de lectura, de escritura, de *cálculo* o de *moral*. Sus letras hablaban de soldados, de banderas, de fronteras, de batallas. Esta *formación de espíritus* por las escuelas de la República es un fenómeno histórico que hoy día ha sido muy estudiado.<sup>13</sup> Pero quisiera insistir sobre algunos problemas de vocabulario particularmente típicos de una *sacralización*.

Una de estas canciones de mi infancia decía: «Où t'en vas-tu soldat de France, tout équipé, prêt au combat?» [¿Adónde vas, soldado de Francia, tan equipado, preparado para combatir?]. No se ocultaba a este «soldadito», en 1912, que iba a combatir en una guerra *colonial*: «Crains le soleil, la nuit, la fièvre, l'homme embusqué dans les taillis...» [Teme al sol, a la noche, a la fiebre, al hombre escondido entre los arbustos]. Pero, al «adónde vas», seguía esta respuesta: «C'est comme il plaît à la Patrie. Je n'ai qu'à suivre les tambours...» [Hago lo que complace a la Patria. Sólo tengo que seguir a los tambores]. Extraña recomendación de obediencia pasiva a un «placer» que ya no era el del rey, sino el de una entidad personalizada. Desde Michelet, «Francia es una persona», a la que debemos amar y por quien, quizás, deberemos morir. La canción termina: «J'aimerais bien revoir la France, mais: bravement mourir est beau» [Me gustaría mucho volver a ver Francia, pero es bello morir con valentía].

12. «Dios salve al zar.» Himno oficial del Imperio ruso.

13. Véase, por ejemplo, el libro colectivo (bajo la dirección de Mona Ozouf), *L'École, l'Église et la République, 1871-1914*, Cane, París, 1982, y más recientemente, el libro de Yves Déloye, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: Controverses*, Presses de la Donation Nationale des Sciences Politiques, París, 1994. Sobre el tema concreto de la educación en los años de la primera guerra mundial, véase Stéphane Audoin-Rouzeau, *La guerre des enfants, 1914-1918. Essai d'histoire culturelle*, Armand Colin, París, 1993.

Hay *sacralización*, porque hay *exigencia de sacrificio*. Una exigencia obsesiva en el cancionero escolar, y en las «páginas escogidas», literarias, que lo acompañaban. En ellas se moría «por la patria» (no únicamente en Francia, los ejemplos subrayaban que se trataba de un deber universal). Y morir así era «digno de envidia». La expresión merecería un estudio, una estimación cuantitativa de su uso. Una especie de himno la consagró: «Mourir pour la patrie, c'est le sort le plus beau, le plus digne d'envie» [Morir por la patria, es el destino más glorioso, el más digno de envidia]. El *Chant du Départ* decía: «De Bara, de Viala, le sort nous fait envie» [De Bara, de Viala, el destino nos produce envidia]. Y Bara, un héroe casi niño, merecía estar en un panteón escolar: «Ô noble enfant digne d'envie ... soit notre exemple pour mourir» [Oh noble niño digno de envidia ... sé nuestro ejemplo para morir]. Hugo engrandecía el hecho: «Ceux qui pieusement sont morts pour la patrie / on droit qu'à leur cercueil la foule vienne et prie...» [Aquellos que han muerto piadosamente por la patria / merecen que la multitud visite su tumba para rezar]. Y a menudo olvidamos (como olvidamos las circunstancias de *La Marsellesa*) que el poema de Hugo se refería a los insurgentes de 1830, y que Bara había caído en la Vendée; es decir, que «morir por la patria» podía significar «morir por una cierta idea que uno puede hacerse de la patria».

El «digno de envidia» trae a mi memoria un recuerdo más emotivo. Mis estudios primarios (1912-1916), que empezaron en años de paz, finalizaron en medio del gran drama de la guerra. En 1915-1916, tuve por maestro a un hombre de una calidad excepcional,<sup>14</sup> a quien quería y admiraba; un día, nos leyó el poema de Hugo: «Ils glissent dans le champ funèbre et solitaire» [Ellos se deslizan por el campo fúnebre y solitario], que, después de una atroz descripción de un campo de batalla, termina: «Ô morts pour mon pays, je suis votre envieux» [Oh muertos por mi país, os envidio]. En ese momento, al maestro se le quebró la voz, y abandonó el aula llorando; su hijo había muerto en las primeras batallas de 1914. Había sido un *normalien* brillante, historiador. Su primera investigación había tratado, me había dicho su padre, sobre la batalla de Bouvines, de la cual se estaba celebrando el séptimo centenario, en 1914, ¡precisamente!

Este puñado de recuerdos, por su coherencia, podría alimentar nuevas reflexiones sobre «la identidad de Francia». Pero, desde 1919-1920, mi reacción de adolescente ante la absurda masacre me llevó a rebelarme brutalmente contra la educación «patriótica» que había recibido. Y la misma reacción caracterizó (es un fenómeno que hoy ha sido bien estudiado) a mi «generación intelectual».<sup>15</sup> Dorgelès, Barbusse, Duhamel, Remarque, Glässer, Renn: leyén-

14 . Se llamaba Eugène Reverdy.

15. Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux guerres*, Fayard, París, 1988.

dolos, ¿cómo no habíamos de encontrar en el «digne d'envie» de nuestros recuerdos escolares un sabor amargo, a la vez trágico e irrisorio? Y «Charlot soldado» capturando en sueños al káiser desmitificaba de otro modo nuestra imaginaria de la guerra. Pero en nuestros juicios históricos sobre el acontecimiento, nuestros análisis eran muy parcos. La historiografía dominante nos llevaba a buscar «las responsabilidades de la guerra» en el juego de los políticos, en las intrigas de los diplomáticos, en la venalidad de los periodistas y en la ambición de los estados mayores. Los «nacionalismos» sólo adquirían, ante nuestros ojos, el estatus de «ideologías». No juzgábamos los intereses «imperialistas» según Hobson, Hilferding o Lenin, pero citábamos, porque era de Anatole France, esta afirmación simplista: «on croit mourir pour la patrie, on meurt pour les industriels» [la gente cree morir por la patria, pero muere por los industriales].

Esta condena, que puede tener una explicación sentimental, pero que desde el punto de vista intelectual tiene un fundamento muy mediocre, del episodio bélico vivido por nuestros padres, conocería su apogeo entre 1925 y 1929, en el corto episodio de «prosperidad» mundial y europea que hizo que el mundo creyera, momentáneamente, en el «espíritu de Locarno» y que nos sintiéramos escépticos ante la necesidad de una nueva ley sobre la organización militar (la «ley Paul-Boncour»).<sup>16</sup> Los años treinta nos obligarían a ver de un modo radicalmente distinto las «relaciones internacionales». O, más exactamente, a ver de otro modo *la historia*. No es una casualidad que fueran los años 1929-1939 los que vieran nacer una nueva epistemología entre los historiadores franceses. Henri Berr y Lucien Febvre la habían anunciado; Marc Bloch produjo entonces sus mejores obras; Ernest Labrousse se unió al grupo. Pero si todos ellos tuvieron eco, y si fueron tan comprendidos cuando defendían la historia «total», fue porque la historia que entonces *vivíamos* no se hacía (o, al menos, no se hacía únicamente) en los consejos de administración, ni en los gabinetes ministeriales, ni en los estados mayores militares ni en los salones de las embajadas. ¿Podían ser calificados de «ideológicos» los enfrentamientos entre la expansión japonesa y la Revolución china, o el miedo obsesivo de las clases acomodadas europeas ante la consolidación de la Revolución soviética? Sobre todo, la «imputación a lo político» de las miserias surgidas en la crisis económica creaba en todas partes una inestabilidad de los poderes, y la *imputación al extranjero* por los vencidos y los insatisfechos

16. Por «espíritu de Locarno» se entiende el ambiente favorable a la cooperación intelectual franco-alemana que se vivió en los años posteriores a los acuerdos de Locarno (que ratificaban las fronteras establecidas en el tratado de Versalles). La ley Paul-Boncour, o ley para la organización general de la nación en tiempo de guerra, fue presentada y votada en el Parlamento francés en marzo de 1927. Los artículos referentes a la libertad de expresión intelectual fueron objeto de contestación en los ambientes de la École Normale, tal como se explica en el capítulo 2 de la segunda parte de este libro.

de 1918-1919 transformaba los viejos «nacionalismos» en reacciones colectivas pasionales, capaces de resucitar, a escala de millones de hombres, el juego de las «causalidades diabólicas», el mismo que había inspirado los «pogromos».<sup>17</sup>

Se produjeron entonces unos raros efectos especulares entre actualidad e «historia». La obra erudita de Kantorowicz sobre Federico II, inventor, en el siglo XIII, de un aparato cargado de símbolos y de mitos, fue objeto del intercambio de comentarios llenos de admiración entre Mussolini y Hitler. ¡Pero Kantorowicz tuvo que exiliarse! Siempre he considerado significativo que, en otro momento de su carrera, ese gran medievalista hubiera consagrado un estudio (¡demasiado corto!) a la evolución histórica de las palabras «pro patria mori».<sup>18</sup> En cierto sentido, consigue desmitificarlas, ya que sitúa su origen en la lengua del estado del imperio bizantino y es muy dudoso que este imperio constituyera el marco de una «patria». Pero lo que interesa para nuestro propósito es el punto de partida de la reflexión de Kantorowicz: él constata que en 1914, con ocasión de la invasión de Bélgica por el ejército alemán, un cardenal belga, en un texto de carácter pastoral, había afirmado que cuando un soldado moría por su patria había asegurado la salvación de su alma. Otro teólogo había protestado: ni los mártires de la fe habían disfrutado de semejante prerrogativa; la Iglesia siempre se había mostrado más exigente. Pero a nosotros nos basta que el «pro patria mori» haya podido parecer a un obispo cualificado, durante un instante, garantía de salvación, para considerar la amplitud de aquello que hemos llamado «sacralización de la patria». Y vuelven a afluir mis recuerdos de infancia; porque durante mi niñez (e incluso antes de ir a la escuela) frecuenté la iglesia: guardo en mi memoria tantos cánticos religiosos como canciones escolares. Cantaba, entre dos estrofas del «Magnificat» (esta era la costumbre): «Vierge notre Espérance, étends sur nous ton bras, Sauve, sauve la France, Ne l'abandonne pas» [Virgen Esperanza nuestra, / extiende tu brazo sobre nosotros, / salva, salva a Francia, / no la abandones], y también: «Reine de France, priez pour nous, Notre espérance, Venez et sauvez nous» [Reina de Francia, rogad por nosotros, esperanza nuestra, venid y salvadnos], y todavía: «Ô Marie, ô Mère chérie, Garde au coeur des Français la foi des anciens jours —entends haut du Ciel

17. Vilar toma prestado el concepto «causalidades diabólicas» de Léon Poliakov, que en 1981 escribió el primer volumen de *La causalité diabolique*, Calmann-Lévy, París, 1981 (hay traducción cast.: *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik Editores, Barcelona, 1982).

18. Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, París, 1984. El artículo se publicó por primera vez en *American Historical Review*, 56 (1951), pp. 472-492. Apareció una nueva versión del trabajo en el libro *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957, traducido al castellano como *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985. Alain Bourreau ha seguido la historia y las vicisitudes intelectuales del historiador en *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Gallimard, París, 1990.

ce cri de la Patrie: Catholique et française toujours» [Oh María, oh Madre amada, / guarda en el corazón de los franceses la fe de los tiempos antiguos / escucha en el cielo este grito de la Patria: católica y francesa siempre]. Así, Francia, la «sembradora» de ideas con la cabeza cubierta por el gorro frigio en la imaginaria republicana, se convertía también en una persona cuando era encomendada a la Virgen protectora. Dos «ideologías» se oponían, pero compartían un mismo tipo de demagogia patriótica. Debemos precisar: no se difundían falsas propagandas, ni se abusaba de la mística gesticulante. Esto ocurrirá más tarde. Se trataba más bien de una especie de impregnación, de una lección de moral cotidiana: amarás a tu patria como amas a papá y a mamá; hay que ser buen soldado, hoy en el cuartel, mañana quizás en la guerra, como en la iglesia hay que ser buen cristiano, y en la escuela alumno aplicado. La moral infantil impregna más que constriñe. El sacrificio por la sociedad se sugiere como una eventualidad «normal»; el premio consiste en la gloria. Jules Romains, en *Verdun*,<sup>19</sup> planteó muy bien el problema que hemos percibido, y que fue, en sus diversos grados de conciencia, el de su generación: la contradicción entre un pensamiento político que se proclama racional, y una exigencia de sacrificio demasiado desprovista de racionalidad:

Hacía ya bastantes años que se había anunciado a los hombres que la sociedad había renunciado a ejercer sobre ellos un poder mágico, que ellos tenían derechos absolutos, y que ya sólo podría exigírseles cosas razonables desde el punto de vista individual. Ahora bien, parece poco razonable, desde el punto de vista individual, que un hombre pueda perder su vida, es decir, todo, para defender la parte a menudo bastante pequeña que le corresponde en los intereses colectivos ... Pero el miedo que tiene a la sociedad es más fuerte que el miedo a los abusos ... No se trata de un miedo físico, sino místico ... El hombre está hecho de una manera que en él un miedo físico es siempre menos fuerte que un miedo místico.

Escrito en el curso de los años treinta, este texto puede parecer un juicio *a posteriori*. Pero Jules Romains, nacido en 1886, había vivido intensamente *la preguerra* de 1900-1914. A los veinte años, había desempeñado un papel nada despreciable, como veremos más adelante, en la «coyuntura mental» de aquellos tiempos. Esta coyuntura, como la de los años 1929-1939, expresa una conciencia confusa del drama que se prepara. En Francia se traduce en la exaltación de un Péguy, en la inquietud de un Jaurès (también cuando se aferra a la esperanza). En todo el mundo, en diversos grados, se extiende la pre-

19. *Verdun* es el título de una de las novelas de Jules Romains que forma parte de la extensa obra *Les hommes de bonne volonté*, y que hace referencia a la dramática y larga batalla vivida en la primera guerra mundial. La nota adicional número 4 se refiere a Jules Romains (p. 220).

ocupación por los hechos «nacionales», «coloniales», la mayoría de las veces para juzgarlos políticamente, en sus orígenes y en sus consecuencias. Pero algunos espíritus, conmovidos por el declive de las religiones tradicionales en las sociedades más «evolucionadas», se preguntan si no hay nuevas maneras de «buscar a Dios».

## II. DURKHEIM: UNA REVOLUCIÓN COPERNICANA EN LA CIENCIA SOCIAL; LA INVERSIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE LO COMÚN Y LO SAGRADO

Ante la evidencia de los estrechos lazos que unen hecho religioso y vida social, el hábito de atribuir a «la idea» el poder de conformar lo real hizo creer, y decir, durante siglos: la religión forma, la sociedad viene después. Pero he aquí que, siguiendo a la vez las lecciones de su tiempo y las de su disciplina, el etnólogo Émile Durkheim propuso invertir los términos: la religión, ¿no podría ser precisamente la expresión, la creación misma de la sociedad?

No es este el momento para meditar sobre los orígenes, los precedentes y el destino ulterior de esta visión de las cosas, y de las discusiones que ha suscitado. Pero me gustaría poder establecer los lazos que unen esta revolución del pensamiento, por un lado al pensamiento sociológico y, por el otro, al tiempo histórico en el que surgió. Porque me parece que con ello podremos contribuir a esclarecer las definiciones que nos interesan («pueblos», «patrias», «naciones», etc.). No porque Durkheim las abordase directamente, sino porque su problemática no le resultaba extraña.

Durkheim es, ante todo, un positivista de su tiempo, que admite que existen leyes naturales a las que es imposible no obedecer. Pero sabe que la aplicación de este esquema a las sociedades choca con algunos hábitos:

Sólo un pequeño número de inteligencias está firmemente convencido de la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un reino natural.<sup>20</sup>

Este vocabulario —los «reinos»— podría parecer anticuado en los tiempos en que Durkheim lo utiliza para sus propuestas innovadoras, pero expresa con claridad la voluntad de especificidad de la «sociología».

De hecho, la auténtica innovación se halla en la relación que propone establecer entre lo *común* y lo *sagrado*, entre la conciencia colectiva del grupo y su *sacralización*. Citemos las fórmulas más significativas:

20. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 67-68.

Es indudable que una sociedad posee todo aquello que se precisa para despertar en los espíritus, por la mera acción que se ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino, pues ella es para sus miembros lo que un dios para sus fieles.<sup>21</sup>

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas.<sup>22</sup>

Y todavía este otro párrafo, que responde a los interrogantes que habíamos encontrado en el *Verdun* de Romain, sobre el misterio de la aceptación del sacrificio:

Por eso, cuando, incluso en nuestro fuero interno, intentamos liberarnos de estas nociones fundamentales, sentimos que no somos completamente libres de hacerlo, que hay algo que se nos resiste, en nosotros y fuera de nosotros ... como la sociedad también está representada en nosotros, se opone, desde nuestro propio interior, a estas veleidades revolucionarias.<sup>23</sup>

El uso de esta palabra —«revolucionarias»— sugiere que Durkheim no pretendía, aquí, referirse al rechazo de las simples obligaciones de la moral corriente («rebeldes» hubiera sido suficiente), sino plantear la hipótesis de una negación más global, más política, de las exigencias de la sociedad. Publicado en 1912, este texto analiza con antelación el fenómeno que a menudo ha intrigado a los historiadores sobre los acontecimientos del mes de agosto de 1914: ¿cómo se volatilizó, cómo se redujo a la nada, la esperada resistencia a aceptar la guerra? El carnet B, que preveía, en Francia, en caso de movilización, el arresto de un buen número de «revolucionarios», posiblemente fue tirado a la papelera.<sup>24</sup> Podemos decir que Durkheim lo había *previsto*. Ello tiene su importancia. Pero esta «sociedad hipostasiada y transfigurada», capaz de imponerse a las conciencias individuales, deja de ser una abstracción cuando se decreta una «movilización general». Adquiere entonces un cuerpo concreto, territorialmente localizado, jurídicamente definido. «El francés» que se alza contra «el alemán», «el alemán» que se alza contra «el francés». Es una *formación social estructurada* la que se impone y obliga a los individuos, y estamos tratando de encontrar un nombre adecuado para denominarla. El aparato capaz de imponerse al individuo tiene uno: *el estado*.

21. *Ibid.*, p. 342.

22. *Ibid.*, p. 41.

23. *Ibid.*, p. 53.

24. El tema del carnet B ha sido tratado por Jean-Jacques Becker, *Le Carnet B. Les Pouvoirs Publics et l'Antimilitarisme avant la guerre de 1914*, Éditions Klincksieck, París, 1973. La lista del carnet B había estado constituida por unos 2.500 nombres.

Es el *estado* el que «moviliza», el que da a cada uno de sus administrados [*ressortissants*] en edad militar la orden de «reunirse con su cuerpo», y el que, si no es obedecido, lo hará buscar por el «gendarme» de su pueblo. Del mismo modo que, si otro de los administrados muere por la patria, el estado irá, «con delicadeza», a avisar a sus allegados. Porque uno no muere «por el estado», sino «por la patria». ¿Es «el miedo al gendarme» el factor determinante? El soldado de Erich Maria Remarque que, exhausto y desencantado, exclama: «¡Si fuésemos héroes estaríamos en casa!», se engaña, ya que una rebeldía individual no puede tener éxito, y una revuelta colectiva triunfante exigirá otros deberes, y otros enrolamientos. Conseguir «volver a casa» de una forma individual supone cometer un fraude, y, en consecuencia, tener mala conciencia. Volvamos a Durkheim, y a aquello que él llama «una clase particular de necesidad moral» impuesta por la sociedad al individuo. A partir de sus referencias etnológicas, Durkheim ve en esta necesidad lazos *religiosos*. Pero al mismo tiempo nos pone en guardia contra todo «comparativismo» simplificador. La monogamia de las tribus australianas, nos dice, tiene muy poco que ver con el Código Civil. Y es aquí cuando llama «historia» —hecho que nos interesa particularmente—, a la ciencia que convendría crear: «hay que observar la historia, hay que fundar toda una ciencia, ciencia compleja...».<sup>25</sup>

Este llamamiento, en 1912, empezaba a comprenderse; no lo será del todo hasta 1929, con Lucien Febvre y Marc Bloch. En el esfuerzo que se autoimpone Durkheim para no pasar demasiado rápidamente del *tótem* a los símbolos *nacionales* (como más tarde Davy pasará del *potlatch* a Ernest Renan), algunos malentendidos resultan especialmente esclarecedores e ilustrativos.

Tomemos, por ejemplo, uno de los términos cuyo contenido nos interesa de un modo especial: la palabra «nación». Durkheim no la utiliza en sus comparaciones con los grupos primitivos; es demasiado consciente de la distancia que les separa. Pero en determinados momentos, como sin darse cuenta (lo que es más significativo), se sirve de palabras derivadas, que sólo pueden ser entendidas por aquel lector que tenga una conciencia clara de lo que implica el radical «nación». Así, para indicar que la magia no es una religión, Durkheim nos dice que se apoya tanto sobre dioses *extranjeros* como sobre dioses *nacionales*. Esto significa dar a «nación» un valor suprahistórico. Lo mismo sucede cuando esboza una crítica del concepto de «antropología», que percibe como una búsqueda de lo universal, «más allá de las diferencias nacionales e históricas». «Nacional», aquí, parece referirse a cualquier tipo de agrupamiento. Y es el lenguaje de lo cotidiano. Pero ¿cotidiano desde cuándo?

25. Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 55.

La atención del historiador de hoy se siente atraída, cada vez más, por los hechos de «mentalidad». Nos interesamos por el papel desempeñado, también en la vida moderna, por los «símbolos». En *Les lieux de mémoire*, hay un capítulo legítimamente consagrado a la *bandera*, donde se trata sobre lo que representa, todavía, para los franceses.<sup>26</sup> Durkheim parece saberlo bien cuando, para hacer comprender al lector lo que era un «tótem», escribe: «El tótem es la bandera del clan».<sup>27</sup> Aquí, la explicación, a través de la comparación, apela a la experiencia de nuestro presente. Pero unas líneas después Durkheim nos dice que «el clan no tiene base territorial»;<sup>28</sup> ello dificultará la comparación con la bandera. Durkheim cita entonces a otro etnólogo, que ha preferido, para hacer comprender el sentido del «tótem», evocar «los blasones heráldicos» ¡en las «naciones civilizadas»! Al leer «blasones» —y todo el léxico de los «emblemas»— el historiador pensará sobre todo en las disputas dinásticas que desmembraron, en los siglos XVI y XVII, un Occidente europeo aún muy poco «nacional» y muy desigualmente «civilizado». Así pues, si los historiadores corren a menudo el riesgo de utilizar incorrectamente el lenguaje de los etnólogos, estos no les van a la zaga.

Un último ejemplo. Hay palabras que son tan familiares que su uso no parece comprometer ninguna concepción particular de grupo. Estoy pensando en «país» y en «pueblo». Durkheim no utiliza la primera, que no evoca nada referente a lo social. Pero no puede evitar escribir «pueblo»:

Además de hombres, la sociedad consagra cosas, y sobre todo ideas. Basta con que una creencia sea unánimemente compartida por un *pueblo* para que, por las razones expuestas más arriba, quede prohibido ya tocarla, es decir, negarla o incluso ponerla en duda. Ahora bien, la prohibición de la crítica es como cualquier otra prohibición, y prueba que nos encontramos ante algo sagrado. Incluso hoy, por grande que sea la libertad que nos concedemos recíprocamente, un hombre que negase totalmente el progreso, que ultrajara el ideal moderno con el que están comprometidas las sociedades modernas, parecería un sacrilego. Hay al menos un principio que hasta los *pueblos* más adictos al libre examen tienden a colocar por encima de toda réplica y a considerar como intangible: el propio principio del libre examen.<sup>29</sup>

Estas frases de 1912 dejan hoy un sabor amargo. Tres cuartos de siglo nos han enseñado que las «sociedades modernas» no se encontraban al abrigo de nuevas recaídas en la irracionalidad. Tendemos, sobre todo, a distin-

26. «Les trois couleurs», por Raoul Girardet, en Pierre Nora, dir., *Les lieux de mémoire. I. La République*, Gallimard, París, 1986.

27. Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 363.

28. *Ibid.*, p. 382.

29. *Ibid.*, p. 353. La cursiva es de Vilar. El texto francés habla de «peuples épris de libre examen».

guir mejor entre las «sacralizaciones» propiamente dichas y las simples «ideologías dominantes», que a menudo son «hegemonías de estado» o, en los tiempos actuales, efecto de la era de la *comunicación*; pero la expresión de Durkheim «los pueblos adictos al...» (al progreso, al ideal, a la libertad, etc.) suena demasiado a palabrería, a pura retórica.

Cuando un texto de 1912 dice «los pueblos...», sabemos muy bien que es lo que entendía el gran público: Inglaterra, Francia, Alemania, Austria, Rusia... Pero estas palabras abarcaban realidades bien distintas, estructuras complejas, socialmente contradictorias, étnicamente abigarradas. Utilizando este vocabulario, Durkheim se inscribía en un mundo de *creencias*. Seguramente lo hubiera reconocido, puesto que esbozó una teoría al respecto. Durkheim expresaba una «coyuntura mental» a la que uno se siente tentado de dar su nombre.

### III. LA COYUNTURA DURKHEIM. UNA PREGUERRA. ¿CONVIENE DIVINIZAR LO UNÁNIME?

El testimonio más significativo que autoriza a hablar de una «coyuntura Durkheim» es el de Jules Romains, en el prefacio que escribió, en 1925, para la reedición de su libro de poemas *La vie unanime*,<sup>30</sup> que había publicado por primera vez, a sus veintidós años, en 1908. Es sorprendente observar que este libro, hoy casi olvidado, una obra de juventud no demasiado lograda, inferior a otros libros de poemas de Jules Romains que tratan sobre nuestro tema de estudio (*Europe, L'homme blanc...*), fue recibido en 1908 con interés, como manifiesto importante de una escuela poética naciente. Sin duda eso también forma parte de la «coyuntura mental» de estos primeros años del siglo. Se esperaba «alguna cosa», y los críticos relacionaron las disposiciones «unanimistas» con las proposiciones de Émile Durkheim; uno de ellos llegó a ver en *La vie unanime* «el loable esfuerzo de un joven espíritu para revestir de lirismo la enseñanza de sus profesores», ya que Jules Romains era *normalien* y Durkheim un pontífice universitario. Retrospectivamente vejado con esta calificación —no buscada— de «notable», Romains, en 1925, respondió, sin ocultar sus pretensiones pero con humor, que *Polyeucte, Phèdre* y *Tartufe* no habían sido escritas a partir de los apuntes tomados en las clases de Descartes y, sobre todo, que *La vie unanime* había sido enteramente escrita antes de que el autor hubiera leído una sola palabra de Durkheim. Romains confiesa haber sentido por la sociología una aversión espontánea, y sólo reconoce como maestros, de Homero a Hugo, a los poetas. Su encuen-

30. Jules Romains, *La vie unanime*, Gallimard, París, 1925. El prefacio se ha reproducido en las nuevas reediciones (incluso las más recientes) que Gallimard ha hecho del libro.

tro con Durkheim había sido inconsciente, y es esto lo que define la «coyuntura» de su tiempo. Romaines reprocha a los críticos no haber sabido percibir, en *La vie unanime*, «a un niño estremecido por la religión, que había enfermado por la religión, a un hombre joven sacudido por el ejército, que había enfermado por el ejército».<sup>31</sup>

He aquí, para nosotros, el testigo de esta sociedad que convertía la religión en un atributo de la infancia, y la condición de soldado en un signo de virilidad. Entre los «unánimes» (lugares y momentos en los que puede surgir el alma colectiva) el poema evoca la *iglesia*, en un momento de exaltación fugitiva, y el *cuartel*, en su pesada continuidad.

Entreveamos la nostalgia de lo divino: «¡Qué felices seríamos si tuviéramos un dios!». Pero no uno de esos dioses abstractos «que jamás han hablado desde la montaña, y que no mueren después de haber llorado ... Ay, ¡esos dioses ya no volverán!».<sup>32</sup> El grupo consumido, envejecido, de la misa de los domingos sabe que ya no es «el más grande de los seres unánimes». Entre el humo del incienso y el tañido de las campanas, el «unánime» creado por el fervor de los votos de cada uno, «sueña en voz alta que Dios es él».<sup>33</sup> El *cuartel* es grávido, mórbido, desgraciado, ávido de morir para devolver al individuo su libertad y su alegría cotidiana. Pero es el *estado* (la palabra ha sido escrita) el que ordena su continuidad y supervivencia, y «lo llena de juventud nueva cada año».<sup>34</sup>

Después, una mañana, la guerra.  
El cuartel, que no sabe nada,  
no sabrá nada. Se le dirá  
que salga de sus muros

...

31. «Comme n'ont-ils pas senti que l'auteur de la *Vie Unanime* avait été un enfant bouleversé par la religion, rendu malade par la religion, et plus tard un jeune homme bouleversé, rendu malade par l'armée» (Jules Romaines, *op. cit.*, p. 15).

32. Son versos extraídos del poema «Je cherche»: «*Comme on serait content si l'on avait un dieu!*». Los otros versos han sido extraídos de la última estrofa del mismo poema: «*Hélas! des dieux pareils, il n'en passera plus!* / Ils ont peur de montrer leur costume trop simple / Et d'entaïler sur quelque tesson leurs pieds nus. / Mais les autres, les dieux abstraits qu'on n'a pas vus, / Ceux que le souffle à peine chaud de la raison / Mit comme une buée aux vitres du destin, / Les dieux abstraits qui s'évaporent en divin, / Les dieux qui n'ont jamais parlé sur la montagne, / Et qui ne sont pas morts après avoir pleuré, / Ils peuvent exister, nos coeurs n'en veulent point».

33. Vilar cita dos versos del largo poema «L'Église». El primero corresponde a este fragmento: «Autrefois, / Dans la ville, C'était lui le plus grand des êtres unanimes, / Et toute la cité se transfusait en lui. / Mais maintenant elles ont surgi, les usines, / Les jeunes usines!». El segundo verso citado corresponde al verso final del poema: «Le groupe si vieux, si petit, / Qui sèche, qui ne vit plus guère, / Rêve tout haut que Dieu, c'est lui».

34. «L'État ordonne qu'elle y reste, qu'elle y dure. / Chaque jour il lui passe un peu de nourriture, / Et l'emplit de jeunesse neuve chaque année», del poema «La caserne».