

# SALUD MENTAL Y CULTURA

## Entrevista con Jacques Le Goff

El gran medievalista francés es uno de los más influyentes historiadores de la segunda mitad del siglo XX. Le Goff nació en el sur (Tolón, 1924), donde vivió hasta 1942; muy joven perteneció a un grupo de apoyo a la resistencia francesa que pasaba armas y medicinas desde los Alpes. Estudia en la Escuela Normal Superior entre 1945 y 1950, año en el que ejerce su agregación en Amiens; luego fue becario del Lincoln College de Oxford durante los dos cursos siguientes, y miembro de la *École française* en Roma, otros dos años más. Entre 1954 y 1958 estuvo en Lille, incorporándose ya al CNRS. Ha sido director de estudios de la reconocida Sección VI de la Escuela Práctica de Altos Estudios desde 1962, concretamente del grupo de Antropología histórica del Occidente Medieval; fue presidente de dicha Sección entre 1972-1975, sucediendo a Braudel, y de la institución heredera, que Le Goff reorganizó, la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* desde 1975 hasta 1977. Codirige la revista *Annales* y es hoy responsable de la colección, publicada en cinco idiomas, «La construcción de Europa».

La relación de sus trabajos es muy extensa, y puede resumirse en los siguientes libros, ya clásicos, la mayoría de los cuales han sido vertidos al castellano: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* (1956), *Los intelectuales en la Edad Media* (1957), *La Baja Edad Media, La civilización del occidente medieval* (ambos de 1965); más tarde, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval* (1977), *El nacimiento del purgatorio* (1981), *L'apogée de la chrétienté* (1982), el parcialmente traducido *L'imaginaire médiéval* (1985) o el breve *La bolsa y la vida* aparecido un año después. De otro tipo son *La ciudad y las murallas*, con Cesare de Seta, de 1989, el texto *La vieja Europa y el mundo moderno* (1994) o su enorme biografía de Luis IX de Francia, *Saint Louis* (1996), trabajo al que se suma ahora *Saint François D'Assise*, 1999, conjunto de cuatro estudios sobre Francisco de Asís. Acaba de reunirse buena parte de sus escritos en *Un autre Moyen Âge*, apareciendo poco después el *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, que ha dirigido con Jean-Claude Schmitt.

Su contribución paralela a la historiografía se registra en *La historia hoy* (1967), en las obras de conjunto *Hacer la historia* (1974, dirigida con Pierre Nora), *La Nouvelle histoire* (1978, con Roger Chartier y Jacques Revel), o en sus artículos para la *Enciclopedia Einaudi*, que agrupó luego en dos tomos: *El orden de la memoria* y *Pensar la historia* (1977-1982). Ha participado en muchas obras colectivas, notablemente en *El hombre medieval* (1989), o en *Una historia cultural del humor* (or. 1989). Por otra parte, tanto el libro elaborado por Francesco Maielo, *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la historia* (1982), como su contribu-

ción con «L'appétit de l'histoire» a los *Essais d'ego-histoire* (1987, reunidos por Pierre Nora), y las entrevistas con Marc Heurgon, *Une vie pour l'histoire*, de 1996, o con Jean Lebrun, *Pour l'amour des villes*, de 1997, permiten repasar una trayectoria que se centra en la Edad Media, evitando tanto su leyenda negra como una leyenda dorada de ella.

Sin mitificarla, sin nostalgias, ofrece una Edad Media modesta, pero compleja, mostrando, por ejemplo, su valor como difusora de técnicas o relacionando su historia con la antropología. Después de un divorcio de dos siglos, los historiadores y los etnólogos tienen hoy, por ello, tendencia a aproximarse. «La Edad Media me atraía porque pertenecía a los orígenes de nuestra civilización; a nuestro alrededor se veía su presencia, aunque sólo fuese a través de sus monumentos y, a la vez, ese período resultaba muy exótico. Es decir, que representaba simultáneamente el atractivo de lo próximo y de lo remoto», resalta Le Goff. Pero él no se encierra en el Medievo, no olvida nunca su peso o su distancia con el presente.

*¿Su experiencia en los años de la guerra ha pesado en su orientación como historiador?*

No creo que me haya influido mucho en mi trabajo como historiador; en cambio han sido determinantes algunas experiencias, nada dramáticas, de mi infancia y adolescencia —en los años treinta por lo tanto, pues yo nací en 1924—. Me refiero, en concreto, a las transformaciones de la vida material. Y no tanto a los inventos en sí mismos como a su difusión en la vida social, pues un invento técnico, en efecto, tiene peso no cuando se descubre sino cuando se generaliza... Vivía en Tolón cuando se generalizó el uso del agua corriente, y pude notar el gran efecto que tuvo en las relaciones diarias. Luego vinieron los electrodomésticos, sobre todo los frigoríficos, muy valiosos en el sur. He conocido asimismo cómo empezaba a difundirse el automóvil; primero estaba reservado a una clase privilegiada pero, más tarde, se hizo presente en mi propio medio social, la pequeña y mediana burguesía. Acaso estos cambios en la civilización, de apariencia banal, son tan importantes como los de las mentalidades, a los que también fui muy sensible desde mi juventud.

Me parece un acontecimiento la extensión la radio, que se hizo presente, por entonces, en casa de mis padres. La relevancia que doy a la radio, y por lo tanto al desarrollo de los medios informativos en mi infancia (sin olvidar mi temprana pasión por el cine), quizá me condujo, siendo ya medievalista, a preguntarme sobre el papel de los sermones. Me pareció que existía un «medio de comunicación» de influjo extraordinario en la Edad Media, el sermón, aunque habitualmente los historiadores no lo consideran desde esta perspectiva. En la predicación había consejos e instrucciones de orden moral y religioso, y a través de ella también se difundían gran cantidad de informaciones, de *exempla*. Era una especie de

conferencia. El otro gran «medio» de la época era, por supuesto, la taberna; era un lugar de paso cotidiano y asimismo de narraciones de los viajeros, pero creo que el sermón tenía un mayor calado...

*Pero Ud. nunca olvida la resistencia, la guerra, el racismo del sur...*

Me impresionó mucho ya la repercusión de la Primera Guerra Mundial en las familias de Tolón. Esa confrontación produjo gran número de muertos jóvenes, y las consecuencias tan hondas en el seno de sus familias me hicieron interesarme por los fenómenos de psicología colectiva, de la conciencia colectiva... Por otro lado, en mi experiencia directa, personal, durante la Segunda Guerra el principal hecho fue la resistencia. Mi familia era anti-Vichy desde el primer día, y enseguida se orientó contra el mariscal Pétain, incluso ya antes de la guerra, cuando fue éste nombrado embajador ante el gobierno de Franco a quien él admiraba; mis padres siempre tuvieron simpatía por los republicanos españoles. Estaba yo en la secundaria cuando la guerra estalló. Mi compromiso a favor de la resistencia, cuando me marché a los Alpes, no ha tenido peso en mis estudios medievales, no ha influido de modo relevante en mi concepción de la historia ni tampoco de la Edad Media, pues las condiciones eran muy diferentes. No había por entonces ni nacionalismo ni patriotismo (hay un aspecto positivo en cierto patriotismo), aunque pueda detectarse acaso a finales del Medievo durante la Guerra de los Cien Años, entre ingleses y franceses; pero la nación no era por entonces una realidad ni de hecho ni de conciencia.

*Según ha escrito Ud. recientemente, Europa vaciló, y vacila, entre dos movimientos: el primero es el cierre, la exclusión, la represión y la 'purificación' interna; el otro es la expansión, bien pacífica (como el comercio, aunque desemboque en dominaciones), bien guerrera y claramente negativa, como las cruzadas.*

Siento una gran hostilidad hacia las cruzadas porque estoy en contra de la intolerancia; lo digo de un modo general, y pese a entender que las condiciones en que se desarrolló esa expansión durante la Edad Media eran muy dispares. Mi hostilidad proviene de dos tipos de consideraciones, distintas pero confluyentes. En primer lugar, porque sus secuelas aún son visibles en la actualidad. La cuestión es muy importante para mí pues afianza el concepto histórico de larga duración creado por Braudel y que considero esencial en la historia... Quizá sus huellas sean menores hoy, pero el espíritu de las cruzadas sigue existiendo. Aun cuando aparezca en empresas democráticas y en apariencia humanitarias hay un aspecto ideológico de cruzada, muy peligroso, casi religioso. Alphonse Dupront, en su enorme libro póstumo *Le mythe de croisade* (1997) sobre las relaciones entre guerra santa y cristiandad, ha mostrado muy bien la prolongación de la idea de cruzada a lo largo de los siglos. En segundo lugar, conviene subrayar el recuerdo nocivo que

dejó entre los musulmanes, y que ha contribuido a la mala relación actual con los cristianos europeos. Sin que con esto pretenda defender que unos sean mejores que otros, pues los musulmanes tenían un espíritu de conquista paralelo; y en el caso de que el historiador apelara al juego infantil de «¿quién ha empezado?», habría que decir que, geopolíticamente, fueron los musulmanes los que rompieron las hostilidades y entraron en territorio cristianizado ya en la Alta Edad Media. La conquista árabe de España fue, de hecho, una «agresión» histórica –concreta, nunca metafísica–, ante la que había cierta defensa, aunque no estuvo exenta de ambigüedades sin duda, y no sólo por sus efectos posteriores. Desde esa óptica, la victoria de Las Navas de Tolosa, de 1212, sería una «buena fecha»; eso sí, sobre todo, en cuanto que pudo favorecer un mestizaje político, étnico y cultural.

*La idea de mentalidad histórica sigue siendo discutida. Usted ha hablado del valor de su imprecisión, de que es un elemento capital de las tensiones y las luchas sociales, incluso dice estudiar las mentalidades consideradas como «aquello que menos cambia» en la evolución histórica. Geoffrey Lloyd, en cambio, ha hecho una crítica radical de esa idea...*

Mantuve un debate público con Lloyd en el Beaubourg. Sin duda es un gran historiador de la ciencia antigua; en cambio, me parece que *Las mentalidades y su desenmascaramiento* no es un buen libro. No se puede tratar al mismo nivel, como lo hace él, la ciencia y la mentalidad. Las ciencias no son puramente racionales sino que están parcialmente influidas por las mentalidades, las nociones científicas no se oponen sino que están incluidas en éstas, y esto es algo que deberían tener en cuenta los científicos y los historiadores de las ciencias. La teoría de la relatividad, por ejemplo, no es una noción científica pura... Me interesan varias cosas en la idea de mentalidad. Mis maestros lejanos, Lucien Febvre y especialmente Marc Bloch, se plantearon la importancia de la psicología en el conjunto de las ciencias humanas y sociales. Pese a todas las dificultades, la historia no puede progresar sin dialogar con las otras ciencias humanas, pero, eso sí, bajo dos condiciones: que el diálogo esté justificado y que sea posible aislar unos problemas y un lenguaje comunes. Como lo que en realidad interesa al historiador es la psicología colectiva, puede decirse que el diálogo de Bloch y Febvre con los psicólogos de su época fue un fracaso, dado el desinterés de estos últimos por los fenómenos colectivos.

*El problema es la definición de la psicología colectiva.*

Me planteo la legitimidad del concepto de psicología colectiva. Hay una gran dificultad para pasar de lo individual a lo colectivo, que es de otra índole que la psicología de los individuos que lo componen. La estructura de una comunidad representa algo que va más allá de esos individuos. No veo el modo de hacer progresar en ese paso. El concepto de mentalidad, que se ha construido bajo esa nece-

sidad de psicología colectiva en la historia, es un semifracaso. Escribí un artículo en *Faire de l'histoire* algo dubitativo, nada entusiasta sobre la relatividad del concepto de mentalidad. Treinta años después, tengo la impresión de que ha sido una noción positiva para los historiadores, porque ha obligado a cambiar las cosas y a reflexionar de un modo distinto sobre las sociedades y sus evoluciones. Fue un concepto perturbador, en el buen sentido, e inspirador, si se usa sin exageraciones. Pero lo que constituye su fuerza es también su debilidad: se trata de un concepto vago, puesto que se trataba de suplir la imposibilidad de dar términos precisos.

A la vez que permitía introducirse en terrenos nuevos para la historia, producía una malsana desviación en su uso. Para entenderlo hay que intentar reproducir el ambiente del historiador en los años sesenta y setenta, cuando emergió el término de mentalidad. En realidad, sus pioneros, Febvre y Bloch, no llegaron enteramente a ese concepto. El primero hablaba de «utillaje mental» y el segundo de las «formas de vivir y de pensar» en *La sociedad feudal*. Más tarde, en Francia, el término vino de la mano de Mandrou y Duby, quienes lo pusieron a punto. Sin ser antimarxistas ni anticomunistas, muchos intelectuales comenzaron a captar las deformaciones y limitaciones de cierto marxismo... Especialmente, si puede decirse así, del marxismo de los historiadores, muy simplista y ajeno a nuestras necesidades, pues tan sólo estaba guiado por la primacía de lo económico. Se hizo muy bien en introducir el elemento económico en la investigación de las sociedades, pero hoy sabemos que las estructuras y mecanismos de cambio de las sociedades, aunque inseparables de la economía, dependen de diversos elementos. Ya Marx vio que había *sistemas* históricos donde se perciben relaciones estables; él estaba abierto a todas las ciencias sociales, y nunca las aislaba; en cambio su primacía de la infraestructura no es aceptable. Lo económico no es *lo esencial* en la historia.

Pero tampoco es esencial el concepto aparentemente opuesto de mentalidad. He enseñado poco en la secundaria –que considero de gran importancia porque en ella se forman la mayoría de los jóvenes, los futuros ciudadanos–, aunque pude ver cómo las explicaciones a través del criterio económico, estimado no como pieza única pero sí principal del motor histórico, fue sustituido de golpe por el de mentalidad, lo cual también es falso. Las cosas son más complicadas de lo que habíamos pensado...

*En sus libros y escritos, la preocupación teórica aparece más bien indirectamente...*

En general, el historiador es incapaz de acuñar conceptos nuevos. Casi siempre los toma prestados de otras disciplinas. El sociólogo en cambio me parece más capaz de hacerlo. La historia, enjuiciada con los valores de una ciencia, me parece muy modesta, bastante imperfecta desde ese punto de vista, aunque posea su método y su rigor específicos. Pero el historiador no puede descuidar nunca la crí-

tica; por ello me parece necesario criticar también el concepto de mentalidad pues, si bien ha resultado muy útil y ha hecho progresar la historia, tampoco hay que exagerar su importancia y hacer de él la panacea de todos los problemas... También me interesa considerar la producción de ciertas imágenes históricas en cada época; hay que reinterpretarlas, pues los documentos están ya orientados, no son neutros, suponen una manipulación con vistas al futuro. La historia es una forma de poder, y en este aspecto me he valido de ideas de Foucault... Sin poder decir que fuera especialmente un amigo suyo, conocí bien a Foucault y le admiré. El trato con su persona era extremadamente difícil; pero yo hablaba mucho con él, discutimos en emisiones de la radio; y me influyó. Entre los filósofos era el único historiador propiamente dicho, y fue quizá el único que poseía un criterio sobre las ciencias humanas y sociales, que las enjuiciaba en una relativa unidad. Parte de su obra es estrictamente la de un historiador, y no la de un filósofo de la historia. No digo que haya que ser un buen historiador para ser un buen filósofo, aunque con él me sentía en el mismo terreno.

Yo no tengo una cabeza filosófica ni me gusta la filosofía de la historia. Pero en el ámbito de los fenómenos humanos en general no creo en las causas únicas. Pienso que todas las causas históricas son causas complejas y múltiples. Es la composición de las estructuras no rígidas y sin fronteras claras lo que debe ser motivo de reflexión, valorando su armadura y sus componentes, pero sin caer, por otra parte, en otro simplismo muy actual, el de la idea de factores, como si todo fuese una especie de juego. Soy hostil a la idea de *factor*. Para mí no hay ni factores económicos ni políticos ni sociales ni mentales. Son abstracciones... Hay *valores* y *fenómenos*, que pueden nombrarse, pero no existen *factores* en el estudio de la historia. Pese a todo, creo firmemente en la importancia de la mentalidad. En la Edad Media hay fenómenos tan importantes, como la creencia en los milagros, que no pueden explicarse sin recurrir a la mentalidad de entonces.

*Poco tiene que ver esa mentalidad histórica con las valoraciones del psicoanálisis.*

Estoy convencido de que el psicoanálisis es una de las grandes invenciones de finales del siglo pasado y del siglo XX. No lo domino, y por ello no lo utilizo entre mis útiles de historiador. Admiro profundamente a Freud, y pienso además que su método desborda ampliamente al psicoanálisis mismo. Me he atrevido a explorar los sueños en la Edad Media, principalmente en mis seminarios, no en mis libros, porque no me sentía muy seguro. Incluso he comenzado alguno de ellos presentando la *Interpretación de los sueños* de Freud porque me parece un libro fundamental, que no se puede olvidar ni siquiera a la hora de estudiar la evolución de la onorocrítica occidental. Sin embargo, no sé si el psicoanálisis puede aportar mucho a la historia, pero me gustaría mucho que pudiese hacerlo.

En cierta ocasión me preguntaron por qué no había intentado algún acercamiento psicoanalítico en mi *Saint Louis*. Es evidente el peso de la relación entre san Luis y su madre, pero después de señalar fácilmente ese componente edípico poco más puede decirse. No obstante, me parece que el psicoanálisis está presente en todo lo que define un traumatismo colectivo, algo clave para conocer una sociedad. ¿Qué podría estudiarse de la sociedad alemana de este siglo XX, en el que aún estamos, sin reparar en el traumatismo propiamente alemán que ella experimentó?... En un contexto completamente distinto, hay que subrayar que en la sociedad medieval hubo traumatismos graves, derivados de las enfermedades y epidemias. Fueron tan hondos que algunos causaron auténticos choques para el conjunto de las convicciones y de las prácticas del momento, creando nuevos sentimientos de temor y angustia. Concretamente sucedió con la peste en el siglo XIV; o con el grave envenenamiento colectivo por consumo de centeno con cornezuelo, hongo que provocaba a la vez degeneración de los miembros y convulsiones, el «fuego sagrado». La lepra, que tuvo su apogeo en los siglos XII y XIII (multiplicándose las leproserías), asimismo generó comportamientos extraños. Tenía una importancia simbólica extraordinaria, se consideró que la peste era ejemplo y origen de calamidades. El contacto con un leproso o, especialmente, el hecho de besar a un leproso —como lo hicieron dos figuras dispares, san Francisco de Asís y san Luis— fue un gesto que jugó un gran papel en la imagen espiritual que se tuvo de ellos.

Por lo demás, la inseguridad material provocará mucha inseguridad mental, y fue un momento de múltiples enfermedades nerviosas, que se toleraban o se exorcizaban mediante curaciones supersticiosas. Sucesos de otra índole acarrearán traumatismos al conmover el conjunto de las creencias. Así sucedió tal vez con las cruzadas y, desde luego, con el cisma del siglo XIV, que se sumó además a la peste. La existencia de dos Papas suponía un conflicto insoluble. La división del papado fue un gran drama para los cristianos pues exigían una sola Iglesia y un Papa. El mundo se rompía para ellos. Era terrible; era similar a tener dos padres...

*Braudel hablaba de un tiempo casi inmóvil; usted matiza diciendo que «hay que rechazar la idea de que una historia de larga duración sea una historia sin fechas».*

La obligación del historiador es comprender y tratar de explicar a la vez la continuidad y la ruptura. Uno de los grandes enemigos del pensamiento histórico es —más aún que la idea de una continuidad sin rupturas—, la idea de inmovilismo. Discutí mucho con mi querido amigo e historiador Le Roy Ladurie, porque un día trajo a colación la idea de «historia inmóvil»... La inmovilidad es la negación de la historia. Otra cosa es aceptar que, en ciertos casos, algunas sociedades, durante un tiempo más prolongado que el que se puede considerar normal, evolucionen

muy poco. Aunque en torno a 1500 hubiese un brote de modernidad, evito hablar ya de tiempos modernos. Creo cada vez menos en las rupturas propiamente dichas.

Esto nos conduce a otro concepto próximo, el de revolución. En la Edad Media no hubo revoluciones. E incluso me pregunto si para las únicas revoluciones que legítimamente pueden considerarse tales, como son la inglesa del siglo XVII, la francesa de 1789 y la rusa de 1917, el término revolución es el más apropiado. Creo que sí, pero en cualquier caso hay que destacar también la continuidad que existe bajo ellas de aspectos muy profundos y no destruidos. De hecho, vistos a distancia, esos períodos revolucionarios aparecen a menudo más como una forma de paréntesis que como una verdadera revolución... Hace poco leía unos trabajos muy interesantes sobre la muerte y los funerales de Mitterrand. Se ha hablado ya del carácter monárquico que Mitterrand infundía a su mandato y a la República francesa. Yo mismo escribí un artículo en ese sentido, poco después de su muerte, para un periódico alemán. Pues bien, en ese coloquio se hablaba también de que ahí había formas, liturgias o mentalidades monárquicas resucitadas después de una larga etapa no monárquica (asimismo, por su entierro y embalsamamiento, Lenin seguía siendo considerado como un zar). Y no se trata de la metáfora de un historiador sino de un hecho real.

*¿Lo que cambiaría es el ritmo histórico?*

Hay que mostrar también que ciertas aceleraciones en los cambios provocan nuevas formas culturales, pero se necesita un tiempo muy vasto para desarrollarlos y llegar a una sociedad nueva... Yo prefiero un término más banal y poco científico, el de *giro*, para designar esos tramos. Hablar de giros permite entender que durante las revoluciones se permanezca en la misma vía, al tiempo que, al girar en una curva como en la carretera, aparece una nueva perspectiva que no deja ver ya lo que hay detrás... En mis estudios que acabo de reunir sobre san Francisco de Asís sostengo la idea de que en su época se vivió uno de estos *giros*, entre 1180 y 1250, que casi coincide con su vida: nació en 1181 y murió en 1226. Después de su muerte ya no estamos sin duda en la misma sociedad, pero esto no quiere decir que haya rupturas brutales; no hay traumatismos graves, si se me permite esta metáfora fisiológica inexacta... Es evidente que cuando se hace una historia centrada en los acontecimientos el historiador sólo se fija en los cambios y descuida la continuidad. Recíprocamente, la idea de larga duración de Braudel también tiene sus peligros, sus efectos secundarios, si se me permite volver a las imágenes médicas. Y uno muy importante es el de enmascarar las rupturas bajo el énfasis de la continuidad. Hasta el punto de llegar a hablar de historia inmóvil. Lo que hay, en cambio, es una historia lenta...

*Ud. subrayó el desarrollo bajomedieval del examen de conciencia: con*

*Abelardo, dice, se «desplaza el centro de la penitencia desde la sanción exterior hacia la contrición interior y abre al hombre, por el análisis de sus intenciones, al campo de la psicología moderna».*

Al aparecer el examen de conciencia hubo, creo, un acontecimiento. Lo subrayamos Foucault y yo de un modo independiente, siguiendo reflexiones separadas; supimos que opinábamos lo mismo hablando entre nosotros; es una de mis grandes satisfacciones... Hay que fecharlo en 1215, con ocasión del IV Concilio de Letrán cuando se instituyó la comunión anual obligatoria. Este suceso condujo a la introspección, y preparó la psicología llamada moderna, incluso el psicoanálisis... Cabe decir que Freud hizo bascular esa vieja confesionalidad vertical –es curioso que el confesionario, ese pequeño mueble tan especial, no existiera hasta el siglo XVI– hasta la horizontalidad del diván; recostó al confesionario.

El padre Chenu, un dominico que escribió uno de los mejores libros sobre la teología del siglo XII, es autor también de un pequeño libro sobre el nacimiento de la conciencia. En su opinión, ésta se manifestó tras una profunda modificación de la noción de pecado, que dejó de ser considerado sólo como un objeto. El pecado fue construido por la Iglesia mediante una serie de prácticas luego recogidas por los monjes del alto Medievo en esos manuales que eran los «penitenciales», concebidos sobre el modelo de las leyes bárbaras. En estos códigos cada falta (un asesinato, una blasfemia) tenía su sanción, ya fuera en forma de oraciones, de sumas a entregar, de limosnas, etc. Al comienzo del siglo XIII, en cambio, lo que empieza a buscarse es la *intención* del acto, que hay que examinar ya en el círculo de la conciencia. Lo relevante del acto empieza a desplazarse a la intención que le acompañó. Un confesor dirige el examen, pero previamente el pecador debe haber buscado el pecado en su interior, antes de lograr expresarlo. Son los trabajos de Chenu especialmente los que más me han influido en este terreno, junto con Foucault. Es extraño porque no soy en absoluto practicante, y me considero no creyente; estoy marcado por mi formación católica, y de hecho fui practicante durante bastante tiempo, siento respeto ante las opiniones religiosas pero soy anticlerical. Creo, eso sí, que los mejores católicos son anticlericales... Foucault parecía aún más alejado de la religión que yo. Sin embargo, fueron los padres dominicos los que nos pusieron en contacto; tras perder su Universidad se instalaron en París, en el distrito XIII, con su gran biblioteca de Saulchoir. Una biblioteca medieval, por otra parte, muy abierta a todos, aunque fuese religiosa básicamente (como todo el Medievo). Foucault la frecuentaba, y allí nos encontramos.

*¿Cómo llegó hasta el padre Chenu?*

Al padre Chenu le conocí en unas condiciones muy particulares. En la Escuela Francesa de Roma inicié un estudio sobre las actitudes ante el trabajo extraídas del contenido de los manuales de los confesores. Me pareció tan esclau-

recedor un trabajo suyo que pedí entrevistarme con él. Acababa de ser condenado por Roma con una sanción *suave* que le obligó a exiliarse en un convento de Ruán de donde sólo podía salir la última semana de cada mes. Me respondió con mucho humor, diciéndome que sólo podría recibirme una de esas semanas que el Vaticano había considerado que eran las más apropiadas para proseguir sus estudios... Cuando murió, tuve una gran sorpresa: el prior de los dominicos me telefoneó para solicitarme un favor especial. Pues él quería enterrarle modestamente, pero el cardenal había decidido celebrar sus funerales solemnemente en Nôtre Dame de París, siguiendo la estrategia habitual de la Iglesia: la recuperación de alguien condenado varias veces. El prior me dijo que únicamente aceptarían la ceremonia con la condición de que se permitiera tan solo un discurso durante la misa y que fuera yo el orador. La cláusula resultaba hábil, y podría decir que casi perversa, pues era una manera de impedir que hablara el cardenal. Éste aceptó, y me encontré dirigiéndome a un público religioso y desconocido que llenaba la iglesia. Redacté un texto muy medido, de ocho minutos exactos, que resultó ser uno de los más difíciles que haya escrito en mi vida. Todo me hizo pensar en los condicionantes históricos: ¿qué ha ocurrido para que en las exequias solemnes de un teólogo dominico, uno de los grandes teólogos del Concilio, haya intervenido un laico? Yo fui la solución en una situación extraña.

*Ha apreciado Ud. en la Edad Media una obsesión por la mentira. Señala que los malos son esencialmente mentirosos, que el tratado más leído de Agustín por entonces fue De mendacio. ¿Por qué la mentira y los mentirosos?*

Me sorprendió que, de los manuscritos conservados de san Agustín durante la Edad Media, los más numerosos correspondían a un tratado sobre la mentira que no había sido considerado nunca como muy importante. Intenté comprender el porqué; y me pareció entender, quizá banalmente, que en esa época la verdad era considerada como un valor de rango superior. Para ganar el Paraíso era necesario haber respetado la verdad. Los clérigos mismos, cuando hablaban de la verdad no lo hacían tanto como un artículo de fe y de esperanza cuanto como un valor importante para el funcionamiento social. En todos los niveles de las relaciones humanas la mentira era considerada como una de las más grandes rupturas con respecto a lo que debe hacerse. Se podía asimilar, en parte, a la fidelidad en el sistema feudal. Debía ser considerada como un ingrediente imprescindible de la *reciprocidad*, y ésta era un comportamiento clave durante la Edad Media. Pero el gesto de la reciprocidad, que siempre he destacado como fundamental, no suponía que las dos personas que estaban cara a cara tuvieran la misma importancia social, aunque la igualdad que en el fondo implicaba venía a confirmar que todos los hombres eran hijos de Dios. Hay que tener en cuenta que la sociedad medieval, tal y como estaba constituida, traicionaba constantemente la enseñanza evangélica.

Suele olvidarse que la enseñanza fundamental de la Iglesia, al menos hasta el siglo XIV –a partir del cual yo me siento menos cómodo en el estudio de la Edad Media–, la idea de que todos somos hijos de Dios existía y producía sus efectos. Pero, al mismo tiempo, la sociedad medieval era profundamente desigual, lo que convertía la reciprocidad en un valor esencial respecto a la desigualdad de los interlocutores y a los ritos del vasallaje, pues encontramos junto al beso directo –signo de igualdad–, la colocación de las manos del vasallo en el seno de las del señor como reconocimiento de su superioridad. La mayor parte de las interacciones entre hombres y mujeres del Medievo se fundan en esa misma combinación de reciprocidad y de jerarquía. Me parece muy importante esta cuestión para comprender la estructura del comportamiento del occidente medieval.

*¿Hubo entonces una gran literatura sobre la mentira?*

Se encuentra frecuentemente en la literatura. Mis maestros de *Annales* me enseñaron que no sólo hay que atender a los vocabularios codificados, como los jurídicos, sino al mayor número de documentos producidos por una época, incluyendo los literarios y artísticos. En general, la creación medieval de la Universidad fue muy positiva, pero se dividió pronto en facultades de arte, derecho y teología; y luego ha habido más divisiones, que culminan con la separación de las ciencias y de las letras... Y la historia de la literatura se escinde de las otras especialidades históricas; pero ella muestra cómo el vocabulario sobre los géneros de la mentira (engaño, fraude, falsedad) y sobre las especies de los mentirosos era riquísimo. La mendacidad fue un resorte fundamental tanto en los argumentos de la canción de gesta como del *roman*, pues en las relaciones entre señor y vasallo, a menudo se produjo la ruptura del vasallaje al considerar que una de las dos partes había mentido. Incluso más tarde, en el régimen monárquico, la mentira de los servidores reales representaba un crimen de Estado. Y el rey mentiroso era un mal rey: el mendaz era lo mismo que el tirano... La noción de traición fue esencial avanzada la Edad Media y lo era aún en el siglo XVI. La mentira era percibida como una traición. El mentiroso o el felón, al fin y al cabo, según el modelo cristiano, era un Judas.

*Sobre los sueños en el Medievo, Ud. señaló que en Jerónimo, en Agustín, en Gregorio y, parcialmente, en Isidoro de Sevilla hubo una tendencia a ver en la turbación onírica un efecto diabólico. En el siglo XII se reconquistaría el sueño; se dilataría el campo del sueño neutro al unirse a la fisiología humana. Esta relación nueva entre cuerpo y sueño, ese giro de la oniromancia hacia la medicina y la psicología, que se acentuaría en el siglo XIII con Alberto Magno o Arnau de Vilanova, ¿serían formas de la mentalidad bajomedieval?*

También estudié la oniromancia antigua, y escribí un prefacio a una traducción de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro. Pero sí, he intentado mos-

trar cómo se impuso durante los primeros siglos de la cristiandad, entre los siglos IV al VII, una suerte de rechazo del sueño. La Iglesia intentaba apartar el sueño del horizonte del cristiano. Podría decirse que había diabolizado al sueño. Por contraste con la tendencia más importante de la onirocrítica antigua, que buscaba definir la naturaleza de los sueños (Macrobio los clasificaba según su naturaleza), el cristianismo elige una tipología del sueño según su origen, su fuente, según quién los inspire, esto es, Dios o el diablo. Pero hay pocos sueños que tengan un origen divino, primero porque el dios cristiano, en tanto que *Traumsender* –emisor de sueños– es menos activo que los dioses paganos, grandes productores de sueños. El dios cristiano sólo los envía a personajes excepcionales, los patriarcas del Antiguo Testamento; y además sólo hay cuatro sueños en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el cristianismo conserva una categoría muy antigua, probablemente de origen indo-europeo, que es el sueño real: Dios envía sueños significativos a los reyes. Este privilegio fue inaugurado por Constantino... Luego están los sueños de los santos, pero son muy escasos. Los monjes, como modelo humano de entonces, lograron imponer la idea de que eran receptores de sueños. Sueños que se convirtieron en un gran instrumento de tentación; de modo que durante la Edad Media hubo una devaluación de los sueños. Las tentaciones de san Antonio representan su mejor modelo.

Otros ensueños provienen simplemente del hombre, pero también están cargados de maldad, pues surgen de la indigestión, de la embriaguez, de la imaginación erótica, es decir, de la gula y la lujuria. No son ni Dios ni el diablo los que en este caso generan los sueños, sino que es el propio hombre pero a través de sus malas conductas. Pero hay un gran giro en el siglo XII y en particular en gentes como Hildegarda de Bingen, que escribió un tratado apasionante, *De causae et curae*, donde indaga la causa de las enfermedades, de las afecciones, de un modo objetivista. Por supuesto que todo está impregnado de espiritualidad, como no podía ser de otra forma, pero existe un sorprendente esfuerzo científico. No es extraño que se tratara de una abadesa benedictina pues, probablemente, los mejores cuidados medievales se dieran en esas abadías. Es curioso que el aguardiente y otros licores surgieran como medicamentos en la Edad Media precisamente en las abadías femeninas. Luego, en el siglo XVI, la producción de ese excelente curativo sería laica... Pero Hildegarda de Bingen intentaba buscar lo que en el sueño estaba ligado a la fisiología (y no por fuerza al pecado): comer sin tener una indigestión, beber sin emborracharse, dormir pero involuntariamente.

*¿Y el dominio de eros?*

En la Edad Media tradicional las imágenes eróticas del sueño se traducían en hechos «espantosos» como la polución nocturna. Más tarde, en el siglo XVIII ese «horror» se centrará en la masturbación. Interesaría analizar las relaciones pre-

sentes en ese cambio que se halla entre la sexualidad y la mentalidad... La cuestión de la polución nocturna figuraba siempre en los manuales de los confesores. Así aparecía en una nueva serie de manuales, muy diferentes de los penitenciales de la Alta Edad Media, que fueron lanzados por el famoso Canon 20 del IV Concilio de Letrán (1215). Las preguntas que los confesores planteaban a los penitentes dan cuenta de la realidad social de la época: había un tratado aparte para el matrimonio, con cuestiones sobre el comportamiento de los esposos, que revelaba cosas muy interesantes sobre las costumbres sexuales, a veces de una crudeza impresionante (además de la polución). Se ve ahí que la noción de pecado había cambiado, y se instituyen nuevos automatismos.

*Una vez más, sucede entre los siglos XII y XIII.*

Este período entre la mitad del siglo XII y mitad del XIII me apasiona. Hubo una gran efervescencia, un gran número de cambios. En el siglo XIII nació verdaderamente nuestra conciencia, pero aparece asimismo un nuevo control: por ejemplo se acentúa un aspecto de la fundación y funcionamiento de las universidades, el de controlar el saber. El siglo XII, pese a los males de Abelardo, fue mucho más libre. Me ha sorprendido encontrar repetidamente en los tratados espirituales de esa época la siguiente expresión: «unos dijeron una cosa, otros algo diferente» (*alii dicunt*). Hay diversidad y confrontación en las posiciones... Pero en 1231 surge la Inquisición; terriblemente pone fin a ese diálogo e inaugura una nueva concepción del pecado y otras formas de confesión orientadas al reconocimiento de la culpa por parte del pecador. Antes, el momento esencial era la penitencia, en adelante lo será la contrición. Se trata, por consiguiente, de buscar una declaración, un reconocimiento propio en una confesión verdadera. Y ello me parece un fenómeno psíquico muy importante. Los inquisidores van a buscar sistemáticamente ese reconocimiento; *a priori* parece un progreso el examen de conciencia frente a la mera confesión. El pecador ahora reconoce su falta, pero surge de inmediato la sombra del forzamiento y la tortura (impulsada desde 1252)... Hay en ese período una serie de sucesos que me apasionan por su similitud con otros que afectan al hombre contemporáneo, a nuestra sociedad. Son sin duda hechos de larga duración...

*En El nacimiento del Purgatorio ofrece, y resume finalmente, una gran perspectiva sobre el imaginario cristiano: el Purgatorio creado en el siglo XII supone un vínculo entre el tiempo terrestre y el escatológico, es un lugar intermedio entre la muerte individual y el juicio final. Representa así un margen entre el bien y el mal, un espacio de libertad «descentrado», que puede ocupar el burgués, en las ciudades ahora en alza. Además, permite cierto diálogo con los muertos, a través de oraciones, limosnas e indulgencias.*

Me gusta siempre al final de mis libros dar una opinión personal sobre el núcleo de su contenido o sobre mi relación con el texto. Intenté, en este caso, indicar lo que me había interesado en ese trabajo... El Purgatorio imponía a todo el mundo, incluidos la Iglesia, los clérigos y los fieles, desde una perspectiva de la salvación, una evaluación de su comportamiento espiritual, que estaba en parte fundado sobre la distinción entre los pecados mortal y venial. La historia del pecado venial es muy larga —está presente, ya en Gregorio Magno—; durante siglos la Iglesia no supo qué hacer con esa falta, pues promovía un conflicto irresoluble. Por un lado era un pecado, pero por otro, curiosamente, era un pecado que se borraba después de la muerte. El Purgatorio supone una condena temporal, no perpetua, que supone mayor tolerancia pero que introduce una perversión con el sistema de indulgencias... A mí, esa venalidad con los pagos me hubiese hecho ser luterano en el siglo XVI. He indicado recientemente en un artículo para el *Corriere della Sera* que la Iglesia que ahora acostumbra a pedir perdón debería hacerlo por las indulgencias.

*La aparición del Purgatorio en el siglo XII supone un giro en la elaboración del duelo, de la pérdida... También se debilita el desprecio del mundo, surge un arte del matiz...*

Junto al papel del rescate del alma por el sufrimiento, me parecía fundamental que la introducción del Purgatorio hiciera intervenir nuevos lazos entre los vivos y los muertos, bien por mediación de la familia (de los padres carnales, según el lenguaje de la época), bien de los espirituales, las gentes de la misma orden, cofradía, etc. Me parece más interesante que la improbable resurrección ese lazo mental que «devuelve» los muertos a la vida... En mi interés hay circunstancias personales. Mi madre era una católica muy practicante. Provenzal y de abuelo italiano, sentía una piedad que aprendió en su región meridional, tan rigurosa como la española. Lo decisivo para mí es que se inscribiera en una asociación llamada «Las adoratrices del Purgatorio». Eso la permitía mantener relación con sus padres, con su hermano y con mi propio padre. En el Purgatorio encontraba *matices* en la moral y una larga duración en los vínculos familiares... Además yo estaba irritado, poco antes de escribir mi libro, por un texto de un gran dominico, el padre Congard, que también fue condenado, como el padre Chenu, pero que igualmente, bajo un efecto de recuperación, fue nombrado cardenal por Juan Pablo II a los noventa años, cuando ya llevaba varios años parálítico y no estaba en condiciones de rechazar la distinción. El padre Congard, que fue otro experto en el Concilio, había escrito un artículo contra el Purgatorio identificándolo como un espacio para la manipulación y contrario a la esencia del ecumenismo pues les separa de los protestantes. Yo le rechazaba estos argumentos defendiendo mi idea del Purgatorio tal y como la había interpretado a partir de las circunstancias histó-

ricas... Casi hubiera sido lógico que cuando en una Iglesia de Niza encontré, en cierta ocasión, un prospecto que animaba a inscribirse en una asociación denominada «Los amigos del Purgatorio», me hubiera inscrito de inmediato...

Y es que, en general, el Purgatorio ha contribuido mucho a la afirmación del individuo. El individuo, que hasta entonces estaba relativamente disuelto en las colectividades, en las comunidades, empieza a destacar porque el Purgatorio exigía un primer juicio personal en el momento de la muerte. Pues a quien Dios envía al Purgatorio después sólo tendrá una dirección posible: el Paraíso. Podrá llegar a él más o menos deprisa, según la gravedad de los pecados y el celo de los oradores en la tierra, pero nadie podría estar allí después del juicio final. Así que el *juicio personal* obligaba a los fieles a un examen de conciencia sobre sus intenciones y no a seguir simplemente un catálogo de faltas, les exigía reflexionar sobre su yo hondamente. El Purgatorio, el intentar alcanzarlo a su muerte, les ponía en vida frente a su yo.

*También se ha preocupado por la medida del tiempo, desde la campana hasta el reloj mecánico.*

El tiempo ha sido otra de mis grandes fuentes de investigación, y me parece un elemento esencial para el historiador. En el siglo VII de nuestra era se introdujo el uso de la campana en Occidente. No existía en la ciudad antigua, pero sí en China. Me parece algo capital para saber de dónde venimos, pues esas campanas son de origen y destino religioso. Miden y dan a conocer el tiempo inicialmente de los ritmos monásticos y, después, de los ritmos de la ciudad. Dividen la unidad que es el día. Los monjes introdujeron la medida del tiempo —es un hecho fundamental—, y he intentado mostrar la laicización de este progreso de la campana hasta convertirse en punto de referencia ciudadano: incluso en Italia el *campanile* está separado de la catedral. La campana en parte va cediendo la voz al reloj mecánico, fechado en 1354, y además aparece una *campana de trabajo* específica, pues desde finales del siglo XIII y a lo largo del siguiente, el tiempo de trabajo se somete a discusión hasta llegar a haber conflictos por su mayor o menor duración... Los relojes mecánicos no aportaron inicialmente una uniformización global del tiempo, pues en cada lugar se medía de un modo distinto el comienzo del día o de la noche (la unificación data del XIX). Pese a sus limitaciones y sus constantes fallos, fueron un gran avance; se difundieron, en el norte de Italia y de Francia, en Cataluña, en el sur de Inglaterra, en Flandes y en Alemania, a la par que la manufactura textil.

*¿Captar el tiempo supone un paso hacia la insistencia temporal del siglo XV?*

Me interesaría estudiar mejor cuándo aparece el reloj individual. Por lo que he podido saber, el primer caso que se conoce es el de un gentilhomme de Milán.

Luego se propagó muy lentamente (incluso mi padre no llevaba aún reloj de pulsera). El fenómeno se acompañaría de una objetivación, de una fuerte uniformización del tiempo; y, por lo tanto, de una alienación del tiempo personal. También esa forma de llevar consigo el tiempo con un instrumento es una apropiación importante de los hombres desde el punto de vista individual, aunque a su vez se trate de un tiempo colectivo. Y digo de los hombres porque las mujeres, lógicamente, estaban más alejadas de esa posibilidad en la sociedad medieval. De hecho, si bien a las mujeres se les dejaba leer en el Medievo, en cambio se les prohibía escribir. Las mujeres leían más de lo que creemos, pero no podían escribir, ni incluso en la burguesía florentina del siglo XV, pues escribir facilita una independencia que les era negaba.

En efecto, durante el siglo XV se produce una apropiación individual del tiempo. Lo cual se llevó a cabo de distintas formas. Cierto que en la ciudad nace el famoso enunciado de que «el tiempo es dinero», no se puede perder ni una hora: en el *Diálogo de la familia* (1440) de Leon Battista Alberti, el tiempo aparece una *propiedad* más, añadida al cuerpo y a la fortuna. Paralelamente a la medida del tiempo con relojes mecánicos nace el sentimiento de la duración y del tiempo subjetivo. Para apreciarlo hay que estudiar con detenimiento la literatura, en particular la poesía, y el arte. Allí se observa una expresión de la conciencia y del tiempo vivido. Creo que esta nueva percepción es algo tan importante como el surgimiento de la perspectiva en la pintura, e incluso creo que ambas provienen del mismo movimiento. En la literatura hay un ejemplo manifiesto: en el siglo XV el poeta François Villon expresa esa vivencia subjetiva con una intensidad antes inexistente.

*Varias de las cuestiones comentadas no las ha tratado extensamente en sus escritos...*

Con mi salud actual, trabajo mucho más lentamente... Aprovecho el momento mismo de esta entrevista para reflexionar sobre problemas que me planteo a menudo pero que no he abordado en mis libros al carecer de respuestas. Me gusta proponer interrogantes (es este precisamente el método de *Annales*, la historia-problema), pero antes de escribir prefiero tener al menos un inicio de respuesta. No creo estar de acuerdo con Marx cuando sostenía que el hombre sólo se plantea los problemas que puede resolver...

*Usted siempre ha tenido relaciones con historiadores e intelectuales extranjeros. Por diversos motivos, personales (su mujer es polaca) o no (ha desarrollado en Italia una importante colaboración editorial), ha dicho sentirse polaco e italiano además de francés.*

Mi estancia en Roma, a comienzos de los cincuenta, fue una de las más felices de mi vida. En los sesenta, al institucionalizar Braudel los contactos con los

historiadores de la Academia polaca, además de mis nuevos vínculos familiares, entablé amistad con grandes historiadores marxistas, Kula y Geremek... Conocí por entonces a Claudio Sánchez Albornoz a finales de su vida, a través de mi maestro Braudel. Aunque residía en Buenos Aires, venía a menudo a Europa; y luego nos encontramos en una reunión en Spoleto. También conocí a su hijo, Nicolás, que vive en los Estados Unidos. Leo un poco en español, pero lo hablo mal; lamento sinceramente no dominarlo mejor porque es una lengua magnífica... Domino mejor el italiano, lo hablo y lo leo normalmente. Hoy mismo, el diario *Libération* da cuenta de un trabajo para Internet contra la intolerancia dirigido a los niños –es decir, dirigido a sus intermediarios, los enseñantes– que Umberto Eco, Furio Colombo y yo hemos escrito en el marco de la Academia Universal de las Culturas. Fue creada por Elie Wiesel y está abierta a toda la humanidad, por decirlo así, dado el retorno terrible de la barbarie en nuestro siglo XX.

*El patrimonio de una nación «lo forman la diversidad de sus tradiciones, sus movimientos insurreccionales y de protesta, todo lo que le ha permitido al pueblo ser lo que es», decía usted en 1982, así que hacer coincidir el patrimonio con objetos y monumentos de un pasado mitificado es muy peligroso. Por ello, Europa debería abrirse a la inmigración...*

Ya la cristiandad supuso una mezcla étnica; en su historia se produjeron muy diversas oleadas aculturadoras. Me interesa la Europa de ahora (no la Europa vaticana de los años cincuenta), una Europa que ha de abrirse más, que debe definirse por su diversidad cultural, que debe atender de raíz a los países pobres... Creo profundamente en el valor del mestizaje, que está además en la tradición europea. Por ese motivo considero un error fundamental desde el punto de vista científico e histórico, y una calamidad desde el ideológico, la aspiración a una pretendida ‘pureza’ racial, que no hace sino reducir los valores de los pueblos... Nuestra riqueza se acentúa con el mestizaje; y si la xenofobia o los desfases de los nacionalismos son enfermedades europeas que rebrotan, hay que luchar de nuevo contra esos fantasmas.

*De ahí su defensa a ultranza de la educación...*

El historiador está condicionado por el presente, y le resulta difícil abordar la historia del presente. Pero queremos saber hacia dónde nos dirigimos. Sin pretender alcanzar la condición de profeta, que no puede reivindicar ningún historiador –creo profundamente en el papel del azar en la historia–, pienso, en cambio, que sí puede aspirar a entender mejor el porvenir. Así lo intentó Marc Bloch, para no dejar ese campo enteramente en manos de fantasiosos, los futurólogos. Pues bien, el siglo XXI de un modo general, y en particular en Europa, si puede hacerse esta previsión, será un siglo de mestizaje. Lo cual será muy positivo, aunque no suce-

derá fácilmente, pues tendrá que hacer frente a la incompreensión, la xenofobia y la intolerancia hacia otras mentalidades.

Los historiadores hemos de contribuir a un desarrollo, a la vez pacífico y benéfico, del mestizaje. Sin ser una especie de guía para los hombres, tenemos la responsabilidad de ayudar a los demás a entender la evolución histórica, y tratar de conocer de dónde venimos, qué es aquello que está cambiando, cómo y por qué las sociedades varían. Pero no debemos inquietar a la gente que nos lee. Informar y no angustiar es una doble obligación casi moral para mí.

Consejo de Redacción (F. C. y M. J.)

La bibliografía de Le Goff puede resumirse en los siguientes títulos: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Barcelona, Oikos Tau, 1991 (or. París, 1956; 8ª ed. corr. 1993), *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996 (or. París, 1957), *La Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1990 (or. Francfort d. M., 1965), *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Juventud, 1969 (or. París, 1965), *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1987 (or. París, 1977), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989 (or. París, 1981), *L'apogée de la chrétienté* (París, Bordas, 1982), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1996 (selección de *L'imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985), *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 1996 (or. París, 1986); *La ciudad y las murallas*, Madrid, Cátedra, 1991 (or. Roma-Bari, 1989), con Cesare de Seta; *La vieja Europa y el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1995 y Altaya, 1998 (or. París, 1994); y sus recientes biografías: *Saint Louis*, París, Gallimard, 1996; *Saint François D'Assise*, París, Gallimard, 1999. Se ha reunido lo más selecto de esta parte de su obra en un grueso volumen: *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999; y, junto con J.-C. Schmitt, acaba de dirigir Le Goff un *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999.

Destaquemos, además, sus páginas de *La Historia hoy*, Barcelona, Avance, 1976 (or. 1967 y 1974), sus importantes obras de revisión historiográfica *Hacer la historia*, Laia, 1985 (or. París, 1974, dirigida con P. Nora), *La Nouvelle histoire*, París, Retz, 1978 (con R. Chartier y J. Revel; puesta al día en 1988) o sus escritos para una enciclopedia recogidos ahora en *El orden de la memoria* y en *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós, 1991 (or. Turín, 1977-1982). Participa en obras colectivas, como *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1995 (or. París, 1989), y *Una historia cultural del humor*, Madrid, Sequitur, 1999. Sus opiniones personales se transmiten muy bien en el libro elaborado por F. Maielo, *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la historia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988 (or. Roma-Bari, 1982), en su contribución con «L'appétit de l'histoire» a los *Essais d'ego-histoire*, reunidos por P. Nora (París, Gallimard, 1987), y en las entrevistas con M. Heurgon, *Une vie pour l'histoire*, París, La Découverte, 1996, y con J. Lebrun, *Pour l'amour des villes*, París, Textuel, 1997. Un importante libro de homenaje a Le Goff, dirigido por J.-C. Schmitt y J. Revel –*L'Ogre historiari*, París, Gallimard, 1998– es un excelente análisis de su trayectoria como indagador e intelectual del siglo XX.