
Entrada Libre

Historia y prácticas culturales Entrevista a Roger Chartier

Noemí Goldman y Leonor Arfuch

Tomado de *Entrepasados. Revista de Historia*, año IV, núm. 7, fines de 1994.

El historiador francés Roger Chartier es especialista en historia de la educación, del libro y de la lectura en el Antiguo Régimen. Es director de Estudios en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y autor de numerosos libros traducidos a varios idiomas, entre ellos El mundo como representación y Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna.

Esta entrevista fue concedida a Noemí Goldman y Leonor Arfuch en ocasión de su visita a Buenos Aires en septiembre de 1994, invitado por el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" y el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

N. G.: *¿Cómo surgió su interés por estudiar las prácticas de producción, circulación y lectura del libro y de objetos impresos en las sociedades del Antiguo Régimen?*

—Para responder a esa pregunta tenemos que considerar la coyuntura de la historia en los años sesenta. Precisamente mi estudio sobre las formas de la sociabilidad intelectual en Lyon, mi ciudad natal, fue publicado en 1969. En ese momento la historia francesa de la cultura estaba dominada por el paradigma de una historia cuantitativa, serial, que intentaba reconstruir la producción del libro con la utilización de los inventarios *post mortem*, la presencia de los libros en las casas y en el ámbito privado, que procuraba desarrollar una sociología cuantitativa de las sociedades de la Ilustración. En este primer estudio, que estuvo dirigido por Daniel Roche, quien en ese momento estaba terminando su tesis sobre las Academias de provincia en la Francia del siglo XVIII, dediqué algunas páginas y capítulos a la presencia del libro, pero desde el punto de vista de una historia cuantitativa que intentaba establecer la distribución del libro a través de indicadores susceptibles de ser construidos y estudiados en serie. Esta primera forma de aproximación

Creo que ahora es posible establecer de nuevo un vínculo absolutamente necesario entre, por un lado, la crítica textual, que puede estudiar desde un punto de vista historiográfico las obras mayores de un tiempo y, por otro lado, la historia del libro y la historia de la lectura.

fue importante porque me permitió dibujar un mapa, hablar de las diferentes distribuciones del libro en una sociedad dada.

Sin embargo, creo que representó únicamente una manera de plantear las cuestiones y no de responder a la pregunta más importante: ¿qué hace la gente con los libros que lee? Si se considera esta cuestión se debe necesariamente desplazar la atención desde un enfoque estadístico a un estudio cultural, que es un estudio de la relación entre el lector, el libro y el texto. Esta trayectoria tuvo sus raíces en la historia cultural serial, cuantitativa de los años 60, y condujo a otra manera de entender las relaciones culturales entre un individuo, un grupo o una comunidad, lo que constituye el objeto mismo de la práctica cultural.

Por otra parte, desde el inicio de mi formación intelectual siempre estuvo presente un interés más amplio, un interés por las obras literarias, por la crítica literaria, por la historia de la literatura. Sin embargo, en ese momento, en los años sesenta, los dos campos de investigación estaban mucho más desvinculados que ahora. Elegir la historia era, en cierto modo, abandonar no el interés por el espectador, por el lector, por las obras literarias, sino seguir otro camino en el ámbito intelectual: el camino de la historia cultural serial, cuantitativa.

Creo que ahora es posible establecer de nuevo un vínculo absolutamente necesario entre, por un lado, la crítica textual, que puede estudiar desde un punto de vista historiográfico las obras mayores de un tiempo y, por otro lado, la historia del libro y la historia de la lectura. La trayectoria de la historia cultural en Francia ha correspondido a mis dos primeros intereses, que se pueden vincular ahora de manera más fuerte que antes.

L. A.: Este fenómeno, que efectivamente se produce ahora, de la coincidencia entre los campos que podrían llamarse de la crítica literaria o de estudios de la literatura con el campo de la historia o dentro de un concepto semiótico antropológico de cultura, ¿qué pasos se producen para llegar a esta articulación? ¿Qué obras, qué autores marcan esta transformación que es, por otra parte, una de las cosas que usted estudia en las maneras de leer, en las maneras de relacionar un campo con el otro, por ejemplo?

—Me parece que en este momento los debates intelectuales más vivos, más interesantes, atraviesan el campo de la crítica literaria.

Si observamos la situación en Estados Unidos, que quizá exprese la forma más pura en cierto sentido de este abordaje, veremos que, por un lado, hay una tradición que se presenta a menudo como francesa, con referencias a Barthes, a Foucault, a Lacan, a la crítica feminista. Es una tradición que desarrolla una perspectiva lingüística, semiótica, estructuralista, y en la cual no hay mucho sitio para la historia, quiero decir, para la historia de las formas de producción, de recepción y de transmisión de los textos, porque el sentido es producido por un juego de lenguaje dentro de la obra e independientemente de las intenciones o de las voluntades del autor, del lector o del editor.

Aunque este tipo de crítica se presenta como francesa en Estados Unidos, en Francia nunca fue un campo dominante sino marginal, ya que allí lo dominante era la tradición de una historia literaria muy clásica.

Actualmente, en Estados Unidos, frente a este tipo de aproximación que no deja de ser dominante, hay una búsqueda de una re-historización del objeto literario, del texto literario.

Los caminos son diversos. Por un lado, está el camino del *new historicism*, que trabaja sobre los textos de la Inglaterra shakespeariana y que intenta vincular la obra de arte con los elementos, discursos y prácticas que constituyen, en el mundo ordinario, las matrices para la creación estética y los elementos que dan sentido a la obra de arte para el lector o el espectador. Este tipo de negociación, como dice Greenblatt, entre la obra de arte y los elementos del mundo ordinario, discursos y prácticas, que son a la vez los materiales con que trabaja la obra y las referencias con las cuales el público puede darle sentido, es uno de los caminos posibles.

Otro está representado por todo el campo de interrogación sobre el autor. No el autor común, persona o individuo, sino la función autor, como decía Foucault. ¿Cómo se constituye un régimen de circulación de los textos, que es nuestro régimen de comprensión de los mismos y que se define alrededor de la propiedad literaria, del *copyright*, de la figura del autor propietario de su obra? Éste es un inmenso campo de investigación, constituye otra manera de historización del objeto literario.

Lo que otros proponen es un abordaje que pone la atención en las formas de los lugares de producción, las formas de transmisión, las prácticas de apropiación de las obras. Aquí, las raíces se pueden hallar en la tradición de la *bibliography* a la americana o a la inglesa, en una historia cultural a la manera de los *Annales*, en una historia del libro, que es una historia de la producción de las formas de la circulación de los objetos escritos.

Aunque se trata de tres campos diferentes, no hay contradicción entre el *new historicism*, la interrogación sobre el *copyright and the authorship* y este tipo de investigación. Todas ellas representan una forma de discusión, quizá de rechazo, de una aproximación completamente interna de los textos, fundada en un paradigma estructuralista, semiótico y lingüístico.

De esta manera, hay un espacio intelectual en el cual las disciplinas ya no existen de una manera tan fuerte como antes. Sí existen desde un punto de vista académico, ya que hay una organización de la universidad en departamentos, disciplinas, etcétera, pero desde el punto de vista intelectual, en todas estas formas de aproximación hay una mezcla de tradiciones nacionales y disciplinares. Este campo, que se define entre la crítica literaria, la historia del libro, es decir, una historia de todas las formas de transmisión de los textos y la historia de la lectura entendida como historia de una práctica, historia de una producción de sentido, es un campo que abre un gran debate sobre la manera de entender las obras literarias pero que no tiene una identidad disciplinaria, particular. La gente puede venir de la historia literaria, de la bibliografía, en su sentido amplio, o de la historia cultural.

N. G.: En esta nueva aproximación usted propone la vinculación entre texto, libro y lectura...

—Sí, el terreno en el cual trabajo es Europa y, particularmente, la Francia de la Edad Moderna, de los siglos XVI al XVIII.

Hay un espacio intelectual en el cual las disciplinas ya no existen de una manera tan fuerte como antes. Sí existen desde un punto de vista académico [...] pero desde el punto de vista intelectual, en todas estas formas de aproximación hay una mezcla de tradiciones nacionales y disciplinares.



No hay posibilidad de desarrollar una historia intelectual, una historia cultural, sin tener en cuenta las raíces sociales que organizan la producción o la recepción de las obras.

Para dar un ejemplo de lo que se puede hacer con este tipo de perspectiva, diría que es posible entrar a este triángulo: texto, libro, lectura, a partir de un texto particular y ver sus transformaciones y sus interpretaciones a través de medios diferentes porque la misma obra ha sido recibida de formas diferentes. Esto es lo que he intentado hacer con una comedia de Molière en un artículo que fue publicado en uno de los últimos números de los *Annales*. Esta comedia, *George Dandin*, no es la más conocida pero tiene un interés con respecto a la relación entre el texto y el mundo social. Es interesante, como otras comedias de Molière, porque fue representada en una fiesta de la corte, en el teatro en París, y porque fue publicada de diversas maneras. De este modo se crean diversas situaciones de comunicación del mismo texto que pueden, a su vez, crear diversos públicos y variados sentidos. También se puede entrar a este triángulo con un género editorial, como la *Bibliothèque Bleue*, los *chapbooks*, los pliegos sueltos, formas editoriales que crean públicos y construyen su repertorio, porque los textos que pueden ser publicados a través de estas formas están necesariamente limitados por la forma tipográfica, por el público implícito, por las decisiones de los editores. Se puede entrar asimismo a través del estudio de las prácticas de lectura, de las comunidades de lectura en una sociedad dada que no sólo existen en términos económico-sociales, sino también en relación con las diversas religiones, a las generaciones, al contraste entre mujeres y hombres, etcétera.

De este modo se ve cómo es posible desarrollar un trabajo empírico con un texto, con un género editorial o con un conjunto de prácticas, pero intentando vincular los tres elementos: el texto, el libro y la lectura. Digo "tres elementos", pero no es posible desvincular el texto y el libro o la forma de transmisión; se trata sólo de una distinción teórica que permite establecer el campo de trabajo. Sería contradictorio con mi perspectiva decir que es posible hablar de un texto sin hablar al mismo tiempo de la forma a través de la cual circula.

N. G.: ¿Cuál sería para usted una definición posible de historia de la cultura y su relación con la historia social tradicional y la sociología (o las ciencias sociales)?

—No me califico como un historiador social, en el sentido de que no estudio la forma a través de la cual una sociedad está organizada por medio de tensiones, negociaciones y conflictos o, en las perspectivas más tradicionales, a través de la jerarquía socioprofesional o de las oposiciones socioeconómicas. Pero al mismo tiempo pienso que no hay posibilidad de desarrollar una historia intelectual, una historia cultural, sin tener en cuenta las raíces sociales que organizan la producción o la recepción de las obras.

Desde este punto de vista, una sociología de la cultura como la de Pierre Bourdieu me parece una referencia muy importante, porque establece una distancia con respecto a los determinantes sociales inmediatos; hay un espacio de la creación y de la recepción cultural que no es inmediatamente reducible a las categorías que organizan el mundo social. En este sentido, tenemos que subrayar que el concepto de campo, de *champ*, en la obra de Bourdieu, está formulado contra una forma de marxismo demasiado sencilla que vinculaba inmediatamente las obras, los productores y las posiciones sociales.

Hay un espacio de autonomía, con sus jerarquías, con sus *enjeux* —lo que se juega dentro de este espacio—, con sus intereses —que puede ser el desinterés, pero el desinterés como interés—, una autonomía que crea una distancia. Pero al mismo tiempo no se trata de un espacio completamente autónomo, estamos frente a un mundo con luchas sociales, luchas para determinar los principios de jerarquización de la producción cultural o luchas para la calificación o la descalificación de los productos culturales.

Ésta es en cierto modo la posición que intento defender, contra una forma de historia que recientemente en Francia —por ejemplo en el campo de la filosofía política— volvió al estudio de las obras, de la libertad de los creadores, de una filosofía del sujeto libre, que era en cierto modo lo que fundamentó la posición de Furet y de toda esta corriente de la historia de las ideas y de las instituciones políticas, completamente desvinculada de los determinantes sociales y económicos.

Considero importante subrayar la existencia de determinantes sociales, pero en un sentido amplio de la palabra, que no se reduce a una definición tradicional socioeconómica. No se trata de una serie de determinaciones directas, sin mediaciones, entre el mundo social y el mundo de la producción y de la recepción cultural. Desde este punto de vista, creo que se debe defender la vinculación entre la historia y las ciencias sociales.

N. G.: Su nueva perspectiva de historia social de la cultura se emparenta con otras aproximaciones que intentaron en los últimos años renovar la historia social europea, como por ejemplo la microhistoria italiana...

—Efectivamente, creo que la microhistoria puede representar una posibilidad de discusión, o de camino común, con respecto a las cuestiones que mencionaba antes: la vinculación entre historia y ciencias sociales y la discusión acerca de la relación entre los determinantes sociales de la acción y de la producción cultural.

Sin embargo, se trata de una cuestión compleja porque hay dos versiones completamente diversas de la microhistoria.

La primera es una dimensión de historia social. Estudiar un caso, un ejemplo, es una manera de reconstruir, en un nivel muy preciso, mecanismos que funcionan en una sociedad dada. Es la versión de Giovanni Levi, una versión que representa el pasaje de una historia social entendida como historia de la jerarquía social a una historia de la construcción del mundo social a través de negociaciones, conflictos y toda una movilidad en la construcción de lo social. Estos mecanismos sólo pueden estudiarse si se reduce el terreno de observación.

La segunda versión es la de Carlo Guinzburg. En este caso, la microhistoria es utilizada para ver lo que Guinzburg llama, en su último libro *Historias nocturnas*, las anomalías. A través de lo que no es normal es posible ver estructuras fundamentales que generalmente están escondidas pero que se revelan por medio de la excepcionalidad de un caso. La intención no es reconstruir la sociedad en la cual estas anomalías aparecen sino llegar a través de ellas a un zócalo, que puede ser un zócalo cultural de una dimensión inmensa. En su último libro, al introducir una perspectiva propiamente

La microhistoria puede representar una posibilidad de discusión, o de camino común, con respecto a [...] la vinculación entre historia y ciencias sociales y la discusión acerca de la relación entre los determinantes sociales de la acción y de la producción cultural.



EX BIBLIOTHECA TURRIANA

Una dimensión del papel de los individuos [...] y [...] la movilidad en la construcción de los lazos sociales, que no son jerarquías fijas sino siempre movimientos de conflicto, de negociación o de acuerdo. Creo que éste es un modelo para comprender el mundo social que puede ser muy útil en una perspectiva de historia social de la cultura.

antropológica a la manera de Lévi-Strauss, Guinzburg llega de cierta manera a estructuras fundamentales de todas las culturas.

Es difícil hablar de la microhistoria como si fuera una perspectiva historiográfica homogénea, única y con usos similares. Estas dos versiones de la microhistoria son completamente diferentes.

Actualmente en España hay historiadores como Jaime Contreras que siguen el camino de Giovanni Levi, al proponer una nueva forma de la historia social en la cual se restituye lo que había desaparecido con la historia social tradicional a la francesa. En primer lugar, una dimensión del papel de los individuos, que no es un papel sin coacciones pero permite la puesta en práctica de tácticas y estrategias personales que utilizan modelos colectivos. En segundo lugar, esta nueva historia social restituye la movilidad en la construcción de los lazos sociales, que no son jerarquías fijas sino siempre movimientos de conflicto, de negociación o de acuerdo. Creo que éste es un modelo para comprender el mundo social que puede ser muy útil en una perspectiva de historia social de la cultura como la que intento trabajar.

L. A.: Leyendo sus textos, habíamos encontrado algo así como una figura retórica si se quiere, o una figura intelectual o cognitiva, que sería justamente la de la tensión. Algo que no es de este orden ni de aquél y que vuelve a la idea de negociación, algo que puede ser esto y aquello dependiendo de... esto me parecía, a mí por lo menos, bajtiniano. Esta figura de la tensión que aparecía aquí y allí quizá podría caracterizar su propio pensamiento...

—No había pensado acerca de la utilización, quizá demasiado frecuente, de las nociones de tensiones de polarización. Pero me parece que podría considerarse como una forma inconsciente de rechazo de la tradición que dominaba la historia social o cultural francesa en su forma tradicional, que era un estudio en cierta manera estructural con estamentos estables, fijos, jerarquizados. Introducir un elemento de tensión, de polarización, es una manera de construir este orden de jerarquías culturales, sociales, etcétera, para ver los elementos contradictorios que constituyen el mundo social.

Sin embargo, creo que para evitar que estos conceptos se transformen en figuras puramente retóricas, es necesario estudiar de una manera precisa, cuando las fuentes lo permiten, los elementos de esta tensión, la libertad del lector, que es una libertad determinada, si se puede utilizar esta expresión paradójica. Después se pueden estudiar los elementos que constituyen a cada lector como un lector socialmente organizado, sus competencias compartidas con otros, las expectativas de la lectura, las normas y códigos que arreglan las prácticas de lectura en una comunidad dada, los intereses envueltos en una práctica, etcétera. Y con la reconstitución de todos estos elementos se puede dibujar la identidad de una comunidad de interpretación, de una comunidad de lectura. Dentro de este marco que es compartido por una cierta comunidad se puede ver cómo un individuo juega con estas convenciones, reglas, códigos y normas, cómo apoya su inventividad sobre estas coacciones que lo definen como un lector perteneciente a una comunidad de lectura.

De esta manera, la tensión es una figura a la vez retórica y cognitiva, pero abre campos de investigación empírica para recons-

truir, por un lado, los elementos que definen la comunidad y, por otro, cuando es posible, la distancia que cada individuo, en cada una de sus prácticas, puede establecer con las reglas compartidas que ha incorporado.

Quizás el tema de la incorporación de las reglas que definen un individuo social y, al mismo tiempo, le otorgan una distancia en relación con estas normas y convenciones puede servir para decir algo sobre el concepto de representación.

N. G.: El concepto de representación lo tomó en préstamo de Mauss y Durkheim. Sin embargo, lo trabaja desde esta perspectiva histórica porque hay una relación entre representaciones y prácticas. ¿Cuáles son los sentidos de este concepto?

—Lo que me pareció interesante en este concepto —al igual que al historiador semiótico Louis Marin— fueron los diversos niveles o realidades que designaba. Contra una forma de la filosofía de la conciencia, el concepto de representación colectiva designa la incorporación, dentro de cada individuo, de las estructuras mismas del mundo social. De ahí la elección de la lectura de Mauss y Durkheim, porque conciben los sistemas de representaciones colectivas como una forma de internalización, de incorporación en los individuos de la estructura social misma, y de esta manera la creación de esquemas de percepción, de juicio que fundamentan las maneras de pensar, de actuar, etcétera.

Pero hay también un segundo sentido del concepto de representación: la construcción dinámica de los lazos sociales a través del mercado de las representaciones. Cada individuo socialmente organizado presenta una representación de sí mismo mediante gestos particulares, manifestaciones de un estilo de vida, de una manera de existir. Estas representaciones que cada individuo, cada grupo y cada comunidad dan de sí mismos y su reconocimiento o no reconocimiento por parte de los otros grupos y comunidades, constituyen a su vez la realidad social, conforman un elemento esencial en este proceso dinámico de la construcción de los lazos sociales. El término representación me parecía útil en este sentido como un objeto de lucha entre la representación propuesta y la representación impuesta. Me parece que el primer libro de Guinzburg, *I Benandanti*, estudia una lucha de representación entre, por un lado, la representación que este grupo da de sí mismo, desarrollando un sistema de creencias y de comportamientos peculiares y, por otro, la Inquisición que los califica a través de las categorías clásicas de la herejía. Se puede utilizar este modelo para entender la constitución de grupos sociales nuevos o, por el contrario, el fracaso de estos intentos. En el primer caso puedo referirme al libro de Boltanski sobre los ejecutivos en la Francia del siglo XX. Éste es un ejemplo del éxito de un intento por constituir un nuevo grupo social a través de una representación colectiva que finalmente es reconocido por el estado y por los otros grupos sociales como una comunidad social peculiar. En el caso de un fracaso, podría hablar, por ejemplo, de la sociedad francesa del siglo XVII y la voluntad de la gente del mundo de la justicia de establecer un cuarto estamento diferente de la nobleza y del Tercer Estado.

Por último, podríamos hablar de un tercer sentido del concepto de representación, que sería el sentido clásico político: la representa-

El concepto de representación colectiva designa la incorporación, dentro de cada individuo, de las estructuras mismas del mundo social. De ahí la elección de la lectura de Mauss y Durkheim, porque conciben los sistemas de representaciones colectivas como una forma de internalización, de incorporación en los individuos de la estructura social misma, y de esta manera la creación de esquemas de percepción, de juicio que fundamentan las maneras de pensar, de actuar, etcétera.



Estos tres sentidos: representaciones colectivas, representaciones propuestas a través de un estilo de existencia y representación como lo que da permanencia a esta identidad colectiva constituyen, desde mi punto de vista, una forma de jugar más interesante que el vocabulario y los conceptos tradicionales de la historia de las mentalidades o que un concepto como ideología.

ción de una identidad, de un poder, de una colectividad a través de sus representantes: un individuo, una institución, una Cámara de Diputados, etcétera.

Estos tres sentidos: representaciones colectivas, representaciones propuestas a través de un estilo de existencia y representación como lo que da permanencia a esta identidad colectiva constituyen, desde mi punto de vista, una forma de jugar más interesante que el vocabulario y los conceptos tradicionales de la historia de las mentalidades o que un concepto como ideología.

Sin embargo, estos usos de la noción de representación no son necesariamente contradictorios. Hay una riqueza de sentido en este concepto que constituye una herramienta útil para los historiadores, particularmente para aquéllos de la Edad Moderna. Si seguimos la tesis de Norbert Elias, hubo durante aquella época un desarrollo creciente de las luchas en las cuales tanto las armas como el objeto son representaciones.

L. A.: En este uso de la noción de representación, referida en especial a las prácticas, de lectura por ejemplo, donde usted hace jugar toda una multiplicidad de factores, representaciones icónicas, corporales, gestuales, sobre textos, etcétera; la idea de representación no tendría que ver con que se representa algo que es de otro orden o que está en otro lugar. En este sentido, este concepto no sería esencialista. ¿Podría decirse que esas prácticas, esas representaciones de las prácticas, son las prácticas?

—Sí, creo que en esta cuestión hay dos elementos: uno que podría ser casi metodológico, sería el obstáculo entre —y es quizás un juego de palabras— las prácticas de representación y las representaciones de las prácticas.

Digo que es un elemento metodológico porque a menudo se han olvidado las prácticas de representación. Los historiadores, buscando lo cotidiano, las prácticas concretas, han olvidado a menudo que para los individuos estas prácticas existían únicamente a través de sistemas de representaciones, transformadas en representaciones iconográficas o textuales, que son las únicas posibles para los historiadores del Antiguo Régimen. Tener en cuenta esta circunstancia nos obliga a estudiar las prácticas de la representación, los géneros, las reglas, las normas. Aquí surge una complejidad suplementaria, porque no se puede hacer una historia de las prácticas utilizando las representaciones de esas prácticas sin hacer, al mismo tiempo, una historia de las prácticas de la representación, una historia de las reglas de la producción textual o de la producción iconográfica. Éste sería un primer elemento de la reflexión.

El otro elemento se relaciona con la concepción sustancialista de la representación. Porque podemos utilizar los dos sentidos que existían en el francés del siglo XVII, de *représentation* o *représenter*. Estos conceptos suponían, por un lado, la ausencia de lo representado: lo que representa supone que lo que es representado está ausente. Este sentido de representación es el que fundamenta la teoría del signo y también fundamenta una forma de la teología cristiana, etcétera. Pero, al mismo tiempo, hay un sentido que está menos desarrollado pero que existe, y que está más cerca de la representación en el sentido de la estilización de la vida. Esta representación

es un elemento que pertenece al sujeto presente y constituye una forma de organizar su presencia a través de una representación de sí mismo. Pero creo que ambos elementos, el que supone una ausencia y el que supone una exhibición, se pueden articular. Los diccionarios de los textos teóricos de los siglos XVII, XVIII, particularmente XVII, tenían en cuenta, al referirse a los términos *représentation* y *représenter*, los dos elementos. La articulación entre estos dos elementos abre también caminos metodológicos, porque si tenemos en mente el segundo sentido, lo que debemos estudiar es no únicamente el contenido de las representaciones sino, asimismo, como hacía Louis Marin, los dispositivos a través de los cuales una representación se presentaba como representación de algo.

Tener en cuenta estos elementos constituye una forma de destruir la inocencia de una historia cultural que querría ir directamente a la realidad de una práctica a través de sus representaciones. Creo que no se puede anular esta serie de mediaciones que existen entre el historiador y las prácticas que quiere restituir.

N. G.: *Gran parte de su obra está consagrada al estudio de las prácticas populares de lecturas en la sociedad francesa del Antiguo Régimen. La noción de cultura popular es central en su reflexión. En su libro El mundo como representación afirma que saber si se debe denominar popular a aquello creado por el pueblo o bien a aquello que le está destinado es un falso problema, al constatar que las formas culturales donde los historiadores veían la cultura del pueblo aparecen hoy como conjuntos mixtos que reúnen de manera compleja elementos de distinto origen. ¿Es válido entonces seguir manteniendo la noción de cultura popular?*

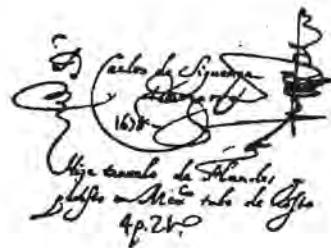
—Según Lawrence Levine, hay un sentido banal de lo popular; es popular lo que tiene éxito, es compartido de manera amplia en una sociedad, una película, un periódico, etcétera. No hay una referencia social sino una referencia al éxito, a la distribución de un producto cultural.

Por otra parte, hay medios que podemos calificar de populares en una sociedad dada, distinta en el siglo XVII y en el XX. Lo popular es una categoría de historia social que designa medios peculiares. No estamos en sociedades de clase única, como decía Peter Laslet. Hay comunidades que pertenecen a diversos mundos sociales, y mundos sociales que están atravesados por relaciones de dominación. Desde este punto de vista, no me parece posible rechazar una categoría que designa a públicos o a medios sociales que se encuentran, según criterios objetivos económicos, culturales, etcétera, en una situación de dominación o de inferioridad.

A partir de estas dos definiciones que no son contradictorias, porque si un producto cultural tiene éxito es porque los medios más numerosos han constituido una parte de este éxito, es válido mantener la categoría, pero desplazando cada vez un poco más la definición y el lugar donde se puede aplicar cuando hablamos de productos y de producciones culturales. Creo que esta categoría no puede aplicarse a los objetos mismos sino a la forma de utilización, de relación con el producto cultural.

De este modo, la definición de lo popular es una definición inestable y provisoria. No creo que haya una solución definitiva para

No se puede anular esta serie de mediaciones que existen entre el historiador y las prácticas que quiere restituir.



Centre de Recherche
1658
Niveaux de l'Université
de la Méditerranée de
4p.26

La reflexión de los historiadores sobre la escritura de la historia es un elemento fundamental para un mejor conocimiento.

este problema. Está la tentación de anular la utilización misma de la categoría de popular y desarrollar una serie de identificaciones, de formas de apropiaciones. Es una posibilidad, pero me parece que con los dos sentidos que he mencionado podemos por el momento mantener esta categoría, aunque esto nos lleve a una búsqueda un poco vana de un popular que se desplaza cada vez hacia otro lugar.

L. A.: En una parte de ese libro, usted dice que toda historia social debe dar cuenta de la irreductibilidad de la experiencia al discurso, porque hay una lógica práctica que gobierna las conductas que no es equiparable. Entonces yo le preguntaría, ¿cuál sería su concepto de experiencia? Si hubiera una irreductibilidad de la experiencia al discurso, ¿con qué idea de experiencia se manejaría?

—No he querido darle un contenido particularmente fuerte a esta palabra en este contexto, pero la pregunta es muy legítima, porque la dificultad es que no hay, al menos para el historiador, experiencias que se puedan encontrar fuera de un discurso que las dé a entender. Un discurso del sujeto mismo, un discurso de descripción y de representación de esta experiencia.

Lo que quería subrayar era más bien la idea según la cual hay, en las prácticas que tejen las experiencias cotidianas, una forma de lógica peculiar. No sé si es una lógica, si entendemos por lógica un sistema cerrado, articulado...

El sentido práctico, que define Bourdieu, es una lógica, pero una lógica que no tiene los criterios y las necesidades de determinada forma de lógica discursiva, que debe ser sin contradicción, coherente, completa. Aquí hay una dificultad casi insuperable ya que, por un lado, no es posible encontrar experiencias o prácticas fuera de discursos que las organizan con su propia lógica. Pero, al mismo tiempo, las matrices que engendran estas prácticas que tejen la experiencia individual y colectiva son de otro orden y se desarrollan con otros criterios.

Por otra parte, esta dificultad es duplicada por el hecho de que el historiador escribe, intenta comunicar, entender, construir prácticas y experiencias a través de un discurso que utiliza discursos. Esta tensión atraviesa obras como las de Michel de Certeau y Michel Foucault.

Por ejemplo, Foucault estudia las prácticas de coacción que funcionan independientemente de los discursos que las describen, que las prohíben, que las critican, según una lógica propia que funciona en un nivel automático, pero para reconstruir estas prácticas Foucault utiliza un texto, escribe un libro.

Ésta es la misma cuestión que se ha planteado De Certeau con las prácticas opuestas, no las prácticas que intentan vigilar y establecer coacciones sino las prácticas de una inventividad de lo cotidiano. Este tipo de prácticas puede reconstruirse únicamente con textos y a través de un discurso que tiene sus reglas de producción.

No creo que haya una solución a este problema, pero me parece que lo importante es que el historiador tenga conciencia de esta tensión y no haga como si no existiera.

Considero que la reflexión de los historiadores sobre la escritura de la historia es un elemento fundamental para un mejor conocimiento, pero crea al mismo tiempo nuevas dificultades porque hay

una pérdida de inocencia en el discurso histórico que se tiene a sí mismo como objeto.

N. G.: En relación con esta tensión entre la lógica discursiva y la lógica de la experiencia, ¿cómo podría pensarse la relación entre el texto y la realidad, entre los discursos y las prácticas?

—Como dije antes, yo no pensaba darle un peso particular al concepto de experiencia sino únicamente para designar a este conjunto de prácticas que hacen la existencia a través de una innumerable serie de gestos, de actitudes, de acciones de los individuos. Utilizar ese concepto era una manera de designar este mundo de lo práctico en relación con el mundo de la producción de los discursos y, a la vez, una crítica contra todas las reducciones de la práctica a los discursos, lo que constituye una perspectiva del giro lingüístico, una perspectiva de cierta antropología simbólica. Toda la discusión sobre el texto de Robert Darnton *La gran matanza de los gatos*, era una discusión sobre este punto. ¿Es posible estudiar una matanza de gatos como si fuera equivalente al texto que la relata y anular el texto como si sin texto el historiador estuviera en la posición de un etnólogo? No quiero decir que no haya mediaciones y complejidad en la posición del etnólogo, pero anular el texto escrito es una manera de reconstruir una situación de observación directa, que aquí no es posible. Creo que lo que fundamenta esta posición es una utilización un poco abusiva del concepto de texto, como si un ritual, una fiesta, una práctica ordinaria, una matanza de gatos, fuera un texto escrito como texto. No creo que sea así, pienso que las reglas propias que engendran este tipo de prácticas no son reductibles a la lógica de producción de los discursos. Aquí se ve cómo hay un elemento polémico, de discusión, en la reafirmación de esta distinción.

N. G.: En sus estudios sobre las prácticas de lectura trabajó mucho con las imágenes para reconstruir ese mundo de lectores. Y aquí no estamos precisamente en el orden del texto, hay cuerpos, hay figuras, hay posiciones. ¿Sería ésta una nueva manera de restituir la experiencia de los actores sociales?

—Lo que quiero subrayar en relación con este empleo, que me parece legítimo, de las imágenes, es que debemos evitar una utilización inmediatamente documental y, al mismo tiempo, leer las imágenes como si fueran textos. Las dos cosas se relacionan con lo que habíamos dicho sobre las producciones de las representaciones. Creo que no es posible estudiar una representación de las lecturas sin establecer, por un lado, la intencionalidad, el género y las convenciones que rigen esta representación y, por otro, las formas propias del lenguaje iconográfico que expresa esta representación. Aquí surge otra dificultad porque las mediaciones se acumulan entre el objeto y el historiador. Hemos perdido la inocencia y quizá esto constituya una forma de “progreso” de la historia, una forma más compleja de tratar y utilizar los testimonios.

En este sentido, se puede dar un ejemplo concreto: cuando se leen las representaciones de la lectura femenina en el siglo XVIII no se pueden entender estas representaciones sin analizar el juego entre una condenación moral y una forma de representación licenciosa, si no erótica o pornográfica; no se pueden entender sin relación con el debate sobre la novela, sin referencia a una concepción de la

Creo que no es posible estudiar una representación de las lecturas sin establecer, por un lado, la intencionalidad, el género y las convenciones que rigen esta representación y, por otro, las formas propias del lenguaje iconográfico que expresa esta representación.



Es un proceso que se puede estudiar en otros momentos históricos, el proceso de una construcción retrospectiva de un canon, de un corpus, de un conjunto de textos considerados no necesariamente como anticipadores de una revolución sino como fundadores de una identidad nacional, como una herencia para definir una identidad, una comunidad, etcétera.

medicina sobre los peligros de la lectura, peligros para los cuerpos, para la emoción, la sensibilidad, etcétera. Todos estos elementos están envueltos en la imagen y la imagen desarrolla, con su lengua propia, estos temas que vienen de ámbitos, discusiones y referencias diversos. Tener en cuenta esto es la condición para entender y registrar correctamente la representación de la mujer que lee. Como dije antes, esto representa una pérdida de la inocencia pero también una ampliación de algo que es fundamental en la historia: la crítica documental.

L. A.: A mí me pareció muy interesante una pregunta que usted hacía en el libro Les origines culturelles de la Révolution Française que era si los libros pueden hacer una revolución. Y me pareció ver en distintos artículos suyos, una idea del libro o de los textos no como reflejo de una realidad que estaría en otra parte sino como un efecto anticipador.

—Creo que este efecto de anticipación sólo puede plantearse retrospectivamente. Esta cuestión un poco iconoclasta era una forma de rechazo de la ilusión de los intelectuales como nosotros sobre la fuerza de los textos, la fuerza de las ideas y de los libros.

Me parecía que era posible invertir la cuestión y pensar que no había sido la Ilustración, en todas sus formas clásicas y canónicas, las formas de la literatura, de los panfletos, libelos, etcétera, la que había creado una ruptura de las conciencias de los franceses del siglo XVIII con el orden político y social, sino que la Ilustración había sido construida retrospectivamente por la Revolución, que había elegido autores fundadores, que había canonizado textos considerados como anticipaciones de la Revolución, que se había establecido a sí misma como una ruptura radical y había buscado raíces, precursores, autores o textos que anunciaban, antes, el acto mismo, el momento mismo de la Revolución. Me parecía que este mecanismo era quizá tan interesante como la visión clásica de una difusión progresiva de ideas nuevas que finalmente se acumulan, se capitalizan, y crean la ruptura de una parte de la población con los principios que organizan el orden tradicional. Desde este punto de vista, no son los libros, en este caso ilustrados, los que han hecho la Revolución, sino la Revolución la que ha hecho los libros, porque ha desarrollado este proceso de canonización.

Es un proceso que se puede estudiar en otros momentos históricos, el proceso de una construcción retrospectiva de un canon, de un corpus, de un conjunto de textos considerados no necesariamente como anticipadores de una revolución sino como fundadores de una identidad nacional, como una herencia para definir una identidad, una comunidad, etcétera.

El otro elemento era, en cierto modo, una crítica, no únicamente a la visión clásica de los filósofos que establecían nuevas ideas y finalmente hacían vacilar el orden tradicional, sino también a los trabajos más recientes, y los más importantes, de Robert Darnton, que utiliza el mismo modelo pero con otros textos. No es un Voltaire o un Rousseau sino los panfletos, los libelos, las crónicas escandalosas que atacan a la reina, la corte y la aristocracia, que son publicados en gran número fuera del reino, que circulan de manera clandestina y finalmente son considerados como elementos que transforman las

representaciones colectivas y destruyen la obediencia al orden antiguo. En estas dos versiones está presente el mismo modelo que subraya la fuerza de los libros y que piensa que los lectores leen los libros como los autores querrían que los libros fueran leídos. En este sentido, me parecía necesario reintroducir el elemento de la disidencia entre la lectura y el texto. Un texto de un panfleto, muy duro y pornográfico, contra la reina, no necesariamente era leído en su literalidad. Es posible entender diversos niveles del texto.

Por otro lado, creo que ciertas prácticas ordinarias pueden expresar, de un modo más fuerte que el proceso de lectura, una distancia con respecto a las autoridades, y ésta es una manera de reducir la importancia de mi propio objeto de trabajo. Aquí, los libros de Arlette Farge me parecen muy importantes porque estudian, a través de los archivos de la policía de París en el siglo XVIII, estas palabras sin importancia, estos gestos que parecen insignificantes pero que expresan una forma de distancia en relación con la autoridad, la sacralidad de la monarquía o del orden social o la autoridad de la Iglesia, etcétera, y que no se pueden vincular directamente a una lectura, a una circulación de texto. No sé cuál es el mecanismo que organiza esta forma de disidencia, pero existen, en un nivel cotidiano, sin agresividad, sin lectura, sin texto, transformaciones de las representaciones colectivas que crean esta disidencia. Desde este punto de vista, es quizá porque existía esta disidencia previa que en el mercado tenía éxito la literatura de denuncia, la literatura de crítica contra los poderes.

Teniendo en cuenta estos dos aspectos, podría decirse que es la revolución la que ha hecho los libros y que las prácticas tienen una importancia que no se puede reducir y explicar únicamente por las circulaciones textuales. Cuando estudiamos los libros, los textos, que es nuestro oficio, nuestra especialidad, tenemos también que entender que el mundo social no está organizado completamente, únicamente, centralmente, a través de la circulación de los textos y las prácticas de lectura, que son importantes pero que no dan la llave general de los comportamientos. Destacar esto era una manera de rechazar la ilusión que podía crear el objeto mismo de la investigación.

L. A.: *Michel de Certeau, en L'écriture de l'histoire, decía que el verdadero destinatario del libro de historia no es el público sino los pares. Usted, que se ha preocupado tanto por lectores y lecturas, ¿ha pensado alguna vez en sus destinatarios lectores, en alguna figura de Lector Modelo de sus propios textos?*

—Recuerdo muy bien este pasaje porque he trabajado recientemente con este texto sobre “La operación historiográfica”. Me parece que ahí De Certeau hace algo así como un paréntesis. Creo que ése es el texto más agudo sobre la escritura de la historia porque contiene la idea de la historia como producto de un lugar social y de una función que no es la misma en todas las sociedades, la historia como un proceso de investigación y la historia como una escritura. En general, estos tres elementos no se presentan juntos. Hay gente que se interesa por la escritura de la historia pero sin dar ninguna importancia a la investigación, a las técnicas, a las prácticas del *métier d'historien*, como decía Bloch. Hay gente que piensa que es

Me parecía necesario reintroducir el elemento de la disidencia entre la lectura y el texto. Un texto de un panfleto, muy duro y pornográfico, contra la reina, no necesariamente era leído en su literalidad. Es posible entender diversos niveles del texto.



Hay historiadores que escriben la historia de la historia sin tomar en cuenta la dimensión de las coacciones, de los constreñimientos que provienen del lugar social, de la institución del saber donde es producida la historia.

posible defender la cientificidad de la historia únicamente sobre la base de una práctica crítica, pero olvidan que la historia pertenece al género de la narratividad, de la narración. Y, por último, hay historiadores que escriben la historia de la historia sin tomar en cuenta la dimensión de las coacciones, de los constreñimientos que provienen del lugar social, de la institución del saber donde es producida la historia. Y en este texto de De Certeau, los tres elementos están articulados. Me parece un texto fundamental desde este punto de vista y recuerdo que está presente ese momento del destinatario que se vincula fundamentalmente con los elementos de la demostración.

Cuando se escribe para los pares no se necesitan los elementos de una argumentación, y las pruebas que se deben dar no son necesariamente las mismas que cuando se escribe para otro público.

Sin embargo, me parece que se puede escribir al mismo tiempo para los pares y para un público más amplio. No estoy seguro de si es posible lograr este objetivo, pero veo muy bien los peligros de otra posición, una posición que desvincule completamente estas dos formas de la historia. Por un lado, una historia técnica, que es únicamente un ejercicio universitario, académico, que es para los pares, que intenta demostrar que el historiador conoce las técnicas, las reglas, las convenciones de los géneros académicos, una historia que tiene una densidad de conocimiento, pero que está encerrada en las reglas del mundo académico. Y, por otro lado, una historia que puede abandonar un poco estas exigencias, que modela o plasma sus tópicos, sus temas, su escritura, a partir de lo que son, supuestamente, las expectativas de un gran público. A veces, estas supuestas expectativas son únicamente un eco de los intereses colectivos en un momento determinado, pero otras veces se las puede utilizar como una forma de ideología, ideología nacional, ideología social, etcétera.

Me parece que debemos mantener la idea de que el discurso histórico tiene sus reglas de producción y sus exigencias científicas, pero creo también que respetar estas reglas, estas convenciones, puede ser entendido por, y útil para, un público más amplio. Es una cuestión de negociación, de equilibrio.

Sin duda, un público amplio no puede leer las tesis de la forma clásica francesa y, al mismo tiempo, ciertos libros más libres, que intentan interesar a un público más amplio, no pueden presentarse como un ejercicio universitario, académico.

L. A.: Habría entonces una gran distancia entre unos y otros lectores...

—Sí, pero sin embargo creo que esto no conduce necesariamente a una idea de dos lectores opuestos; me parece que debemos escribir al mismo tiempo para los pares y para el público.

Quizás es porque escribimos respetando las reglas y las normas de una cierta "cientificidad", que podemos ser útiles para un público más amplio, de manera que la historia no sea únicamente otra forma de memoria, que no sea inmediatamente una ideología que puede tener su importancia y su valor en el mundo político y nacional, pues la historia no tiene el papel de reforzar y duplicar estas expresiones ideológicas. Desde esta perspectiva, concibo un papel de mediación para el historiador.

A menudo escribo en el periódico *Le Monde* reseñas de libros de historia. También hay un programa de radio que se llama *Le lundi de l'histoire*. Creo que en estos casos se podría hablar de un papel de mediación entre el público y los libros más importantes desde un punto de vista intelectual. Son libros que proponen nuevas interpretaciones, cuadros intelectuales y conceptuales que tienen una densidad intelectual y no se limitan a explicar un tema. Se necesita una mediación, sin reducir la complejidad de la obra, para permitir que un público más amplio entienda lo que está en juego en este tipo de textos. Sin embargo, no creo que se deba construir este trabajo de mediación, o la escritura de la historia, con una idea previa de los públicos diversos, porque veo muy bien los peligros de esta posición.

L. A.: *Michel de Certeau decía que la escritura histórica camina entre "lo que elimina constituyéndolo como pasado y lo que organiza del presente". Para usted la historia no puede ser sólo memoria. ¿Comparte entonces esta aseveración de De Certeau?*

—Sí, pienso que esta sentencia de De Certeau está vinculada con su idea de que la escritura de la historia es como lo opuesto de la investigación histórica, porque la investigación histórica empieza con un momento, un lugar del presente, y va a la búsqueda de un pasado que es su objeto. Y la escritura de la historia es un desarrollo cronológico que organiza la trama de la narración. Desde este punto de vista, De Certeau veía una contradicción entre la investigación que va del presente al pasado y la escritura que desarrolla un pasado en un orden cronológico, incluso las obras dedicadas a las estructuras sociales o a una historia económica, a la coyuntura, a las transformaciones de una sociedad; son formas de un relato, de una narración que va de un pasado más remoto a un pasado más reciente. El segundo elemento de esta reflexión es que si la historia tiene una importancia, ésta consiste únicamente en su capacidad de entrar en discusión con las disciplinas que se dedican en general al presente: la sociología, la descripción etnológica, etcétera.

Cuando digo que la historia no es memoria es porque actualmente puede encontrarse, por ejemplo en Estados Unidos, la construcción de historias que son directamente dictadas por las identidades peculiares de comunidades. Aquí hay cierta confusión entre una memoria de una comunidad y la historia que debe servir para expresar, reforzar, mantener, esta memoria de la comunidad. El riesgo es una fragmentación, una pluralidad de historias, que no permiten un conocimiento desvinculado de las memorias. No quiero decir que las memorias no sean importantes, pero la historia no es la memoria. Y desde este punto de vista, si la historia no es la memoria es porque constituye una forma de conocimiento, el más objetivo posible. Y este conocimiento es logrado a través de la utilización de conceptos y de referencias teóricas que no están vinculados con el objeto mismo, pero son herramientas de investigación que pueden circular de una disciplina a otra. Ésta es la razón por la cual me parece que recurrir a autores como Elias, Bourdieu o Foucault, que no son historiadores en el sentido clásico de la palabra, es una forma de circulación de los conceptos y las referencias teóricas.

Me parece que un libro de historia debe proponer no únicamente el estudio de un objeto histórico, sino también conceptos y referen-

La historia no es memoria [...] hay cierta confusión entre una memoria de una comunidad y la historia que debe servir para expresar, reforzar, mantener, esta memoria de la comunidad. El riesgo es una fragmentación, una pluralidad de historias, que no permiten un conocimiento desvinculado de las memorias. No quiero decir que las memorias no sean importantes, pero la historia no es la memoria.



cias teóricas que se puedan utilizar para objetos, situaciones y momentos completamente distintos. A esto me refería cuando hablaba de una densidad intelectual de un libro de historia. La distinción que establecería entre los libros de historia, que pueden ser excelentes en su categoría, es una distinción entre los que proponen algo más que el análisis del objeto que han tomado como su objeto de investigación y los que no lo hacen. Es importante realizar el análisis del objeto que se ha definido como objeto de trabajo, pero si se pueden añadir otros elementos, una explicitación del cuadro conceptual, hay un "don" para el lector que es más importante porque no le ofrece sólo la descripción de una materia sino herramientas para describir otras realidades.

Los mitos fundadores de la nación

Juan Goytisolo

Tomado de *El País*, sábado 14 de septiembre de 1996.

Sabemos desde el siglo XVIII, gracias a la Ilustración y al empeño posterior de los historiadores críticos, que todas las historias nacionales y credos patrióticos se fundan en mitos: el prurito de magnificar lo pasado, establecer continuidades "a prueba de milenios", forjarse genealogías fantásticas que se remontan a Roma, a Grecia o a la Biblia, obedece sin duda a una ley natural de orgullo y autoestima, pues los hallamos en mayor o menor grado en el conjunto abigarrado de estados y naciones que integran el continente europeo. No tengo nada contra los mitos y su fecunda prolongación artística y poética, a condición, claro está, de no olvidar su carácter ficticio, elaboración gradual e índole proteica, ya que estos mitos, manejados sin escrúpulo como un arma ofensiva para proscribir la razón y falsificar la historia, pueden favorecer y cohesionar la afirmación de "hechos diferenciales" insalvables, identidades "de calidad" agresivas y, a la postre, glorificaciones irracionales de lo propio y denigraciones sistemáticas de lo ajeno.

"El impulso revolucionario de los mitos", escribió Juan Aparicio, el inamovible director general de prensa durante los años más duros del franquismo, "dispara a las multitudes hacia querencias de un potencial terrible... El mito, cual una idea platónica, pertenece al dominio de Dios, quien lo ha cedido para su uso y devoción por los naturales de un país. El mito es, por lo tanto, de *esencia nacional*". No andaba errado el censor emérito: el recurso a los mitos fundacionales (Covadonga, Santiago, la Reconquista) por la Falange e intelectuales adictos al Glorioso Movimiento sirvió de base a la "Cruzada de salvación" de Franco y a los horrores de la guerra civil y de su inmediata