

Prof. Rodolfo A. Rodríguez  
Secretario Coordinación General  
Facultad de Humanidades

Sandra Gayol y Marta Madero  
(editoras)

# FORMAS DE HISTORIA CULTURAL



Universidad  
Nacional de  
General  
Sarmiento

## ¿Existe una nueva historia cultural?

Roger Chartier

La categoría de "new cultural history" entró en el léxico común de los historiadores en 1989 cuando Lynn Hunt publicó, con ese título, una obra que reunía ocho ensayos y presentaba diferentes modelos y ejemplos de esta nueva manera del hacer de la historia.<sup>1</sup> En la introducción, subrayó las tres características esenciales que daban coherencia a aquellos trabajos cuyos objetos (textos, imágenes, rituales, etc.) eran muy diversos.

En primer lugar, al centrar la atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, la "new cultural history" propone una manera inédita de comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social. Al enfoque clásico, dedicado a identificar las divisiones y las diferencias sociales objetivas, ella opone la construcción móvil, inestable y conflictiva de las mismas, a partir de las prácticas sin discurso, de las luchas de representación y de los efectos performativos de los discursos. En segundo lugar, la "new cultural history" encuentra modelos de inteligibilidad en disciplinas vecinas que los historiadores habían frecuentado poco hasta ese entonces: por un lado, la antropología; por otro, la crítica literaria. Las antiguas alianzas que unían la historia con las disciplinas amigas o rivales, como la geografía, la psicología o la sociología, se ven así sustituidas por nuevas proximidades que obligan a los historiadores a leer, de manera menos inmediatamente documental, los textos o las imágenes, y a comprender, en sus significaciones simbólicas, las conductas individuales o los ritos colectivos. Finalmente, esta historia, que procede más mediante estudios de caso que mediante teorización global, condujo a los historiadores a reflexionar sobre sus propias prácticas y, en particular, sobre las elecciones conscientes o las determinaciones desconocidas que rigen su manera de construir las narraciones y los análisis históricos.

Ésas son las tres características fundamentales que definían, según Lynn Hunt, una nueva práctica historiográfica. Afirmaba, así, la convergencia entre las

<sup>1</sup> L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1989.

investigaciones generadas por los contextos notablemente diferentes: así, del lado americano, la utilización, por parte de varios historiadores, de conceptos y de modelos tomados de los antropólogos (Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz) o, del lado francés, las críticas dirigidas desde el interior de la tradición de los *Annales*, tanto a las definiciones clásicas de la noción de mentalidades como a las certidumbres estadísticas de la historia serial en el tercer nivel, el de la cultura. Es necesario agregar (aunque la referencia curiosamente esté ausente en el libro editado por Lynn Hunt) las propuestas formuladas en ese momento respecto de los efectos cognitivos producidos por la reducción de la escala de observación, tal como la pregonaba y practicaba la "microstoria" italiana. Al designar, con una misma noción, enfoques con orígenes muy diversos, el libro de Lynn Hunt dio visibilidad y unidad a un conjunto de mutaciones desapercibidas —o mal percibidas— hasta ese entonces. Unos años antes, en 1982, la categoría de "new cultural history" no aparecía en ninguna parte del examen de conciencia historiográfica propuesto por Dominick LaCapra y Steve Kaplan.<sup>2</sup>

### Esplendor y miseria de la historia de las mentalidades

En los años ochenta, la nueva historia cultural se definió como aquella que rompió con los postulados que hasta entonces habían gobernado la historia de las mentalidades. Recordémoslos brevemente.<sup>3</sup> En primer lugar, a la historia intelectual clásica, dedicada a las ideas que resultan de la elaboración consciente de una mente singular, se oponían la mentalidad, siempre colectiva, y el contenido impersonal de los pensamientos comunes. De ahí la posibilidad, para la historia de las mentalidades, de vincularse con la historia cuantitativa. Debido a que su objeto es lo colectivo, lo automático, lo repetitivo, la historia de las mentalidades puede y debe hacerse de manera serial y estadística. En ese sentido, se inscribe en la herencia de la historia de las economías, de las poblaciones y de las sociedades que, en relación a la gran crisis de los años treinta y, más tarde, de los momentos inmediatos a la posguerra, constituyó el campo más innovador de la historiografía. Cuando, en los años sesenta, la historia de las mentalidades definió un nuevo campo de estudios, prometedor y original, frecuentemente retomó los méto-

dos que aseguraron las conquistas de la historia socioeconómica, como las técnicas de la estadística regresiva y el análisis matemático de las series.

De la primacía que se otorgaba a las series y, por lo tanto, al establecimiento y al tratamiento de datos homogéneos, repetidos y comparables en intervalos temporales regulares, se desprenden dos consecuencias. La primera es el privilegio otorgado a las fuentes masivas, bien representativas y disponibles durante un periodo largo: por ejemplo, los inventarios después de los fallecimientos, los testamentos, los catálogos de bibliotecas, los archivos judiciales, etc. La segunda consiste en la tentativa de articular, de acuerdo con el modelo braudeliano, las diferentes temporalidades (larga duración, coyuntura, acontecimiento), el tiempo largo de las mentalidades, que frecuentemente se resisten al cambio, con el tiempo corto de los abandonos brutales o de los desplazamientos rápidos de creencia y de sensibilidad.

Una tercera característica de la historia de las mentalidades en su edad de oro se debe a su manera ambigua de pensar su relación con la sociedad. La noción, en efecto, parece estar dedicada a borrar las diferencias con el fin de establecer las categorías intelectuales o afectivas compartidas por todos los miembros de una misma época. Entre todos los practicantes de la historia de las mentalidades, Philippe Ariès es, sin duda, quien ha mostrado acercarse más a esa identificación de la noción con un sentimiento común. El reconocimiento de los arquetipos de civilización compartidos por una sociedad entera seguramente no significa la anulación de las diferencias entre los grupos sociales o entre los clérigos y los laicos. Pero esas distinciones siempre se piensan en el interior de un proceso de larga duración que produce representaciones y comportamientos finalmente comunes. Al postular así la unidad fundamental (por lo menos, de tendencia) del inconsciente colectivo, Philippe Ariès lee los textos y las imágenes, no como las representaciones de singularidades individuales, sino con el fin de descifrar la expresión inconsciente de una sensibilidad colectiva o de reencontrar el fondo banal de representaciones comunes que era compartido espontánea y universalmente.<sup>4</sup>

Para otros historiadores de las mentalidades, más directamente inscritos en la herencia de la historia social, lo esencial reside en el vínculo que une las distinciones entre las maneras de pensar y de sentir, y las diferencias sociales. Esta perspectiva organiza la clasificación de los hechos de las mentalidades a partir de las divisiones establecidas por el análisis de la sociedad. De ahí la superposición entre las fronteras sociales que separan los grupos o las clases y aquellas que diferen-

2 D. LaCapra y S. Kaplan (eds.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982.

3 J. Le Goff, "Les mentalités. Une histoire ambiguë", en *Faire de l'Histoire*, (ed. J. le Goff y P. Nora), París, 1974, tomo III, pp. 76-94 [trad. al español: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1979].

4 P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1977 [trad. al español: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Akal, 1999].

cian las mentalidades.<sup>5</sup> Esta primacía del establecimiento de las diferencias sociales, sin duda, el rasgo más claro de la dependencia de la historia de las mentalidades con la historia social en la tradición francesa.

¿Cómo explicar el éxito, en los años 60 y 70, tanto en los historiadores como en sus lectores, en Francia y fuera de Francia, de la historia de las mentalidades? Sin duda se dio porque ese enfoque permitía, por su diversidad misma, instaurar un nuevo equilibrio entre la historia y las ciencias sociales. El desarrollo de la psicología, de la sociología y de la antropología ha puesto en tela de juicio la primacía intelectual e institucional de la historia; ésta ha respondido anexándose temas de las disciplinas que cuestionaban su dominación intelectual y académica. La atención se desplazó, por tanto, hacia los objetos (sistemas de creencia, actitudes colectivas, formas rituales, etc.) que hasta entonces pertenecían a las disciplinas vecinas, pero que ahora entraban de lleno en el programa de una historia de las mentalidades colectivas. Al apropiarse frecuentemente los pasos y los métodos de análisis de la historia socioeconómica y, a la vez, al proponer un desplazamiento de los temas de investigación, la historia de las mentalidades (en el sentido más amplio) pudo colocarse a la vanguardia en el escenario historiográfico y responder eficazmente al desafío lanzado por las ciencias sociales.

Sin embargo, no faltaron las críticas en contra de sus postulados e intereses. Las primeras vinieron de Italia. En 1970, Franco Venturi denunció la desaparición de la fuerza creadora de las nuevas ideas en beneficio de estructuras mentales sin dinamismo ni originalidad.<sup>6</sup> Unos años más tarde, Carlo Ginzburg amplió la crítica.<sup>7</sup> Rechazó la noción de mentalidad por tres razones: primero, por su insistencia exclusiva en los elementos inertes, oscuros e inconscientes de las visiones del mundo, lo que condujo a disminuir la importancia de las ideas enunciadas racional y conscientemente, y particularmente las de los hombres y mujeres de los medios populares; luego, porque indebidamente supone que todos los medios sociales comparten las mismas categorías y representaciones; por último, por su alianza con la aproximación cuantitativa y serial que, a la vez, cosifica los contenidos del pensamiento, se apega a las formulaciones más repetitivas e ignora las singularidades. Los historiadores se vieron, así, incitados a privilegiar las apropiaciones individuales más que las distribuciones estadísticas, a comprender cómo

un individuo o una comunidad interpreta, en función de su propia cultura, las ideas y las creencias, los textos y los libros que circulan en esa sociedad que es la suya.

En 1990, Geoffrey Lloyd hizo una inculpación aún más dura.<sup>8</sup> Su crítica se refiere a los dos postulados esenciales de la historia de las mentalidades: por una parte, asignar a una sociedad entera un conjunto estable y homogéneo de ideas y creencias; por otra, considerar que todos los pensamientos y todas las conductas de un individuo son regulados por una estructura mental única. Las dos operaciones son la condición misma para que una mentalidad pueda distinguirse de otra, y para que se identifique, en cada individuo, las herramientas mentales que comparte con sus contemporáneos. Pero esta manera de pensar borra, al recurrir a lo colectivo, la originalidad de cada expresión singular, y encierra, en una coherencia ficticia, la pluralidad de los sistemas de creencias y de las modas de razonamiento que un mismo grupo o un mismo individuo pueda movilizar sucesivamente.

Lloyd propone, así, sustituir la noción de mentalidad con la de estilos de racionalidad cuyo empleo depende directamente de los contextos de discurso y de los registros de experiencias. Cada uno de ellos impone sus propias reglas y convenciones, define una forma específica de comunicación, y supone expectativas particulares. Por ello es totalmente imposible reducir la pluralidad de las maneras de pensar, de conocer y de argumentar a una mentalidad homogénea y única.

El proceso fue, tal vez, injusto en la medida en que la historia de las mentalidades a la francesa no sólo retuvo y puso en práctica una definición globalizante del término. También supo estar atenta a las diferencias sociales que rigen, en una misma sociedad, las distintas maneras de pensar y de sentir o las diversas visiones del mundo, y no siempre ignoró la presencia posible, en el mismo individuo, de varias mentalidades, distintas o hasta contradictorias. No obstante, y aunque excesiva, la crítica en contra de la modalidad dominante de la historia cultural abrió el camino a nuevas maneras de pensar las producciones y las prácticas culturales. Desde fuera o desde el interior de la tradición de los *Annales*, estas nuevas perspectivas impusieron algunas exigencias: privilegiar el uso individual más que las desigualdades estadísticas; tomar en cuenta, contra la supuesta eficacia de los modelos y de las normas culturales, las modalidades específicas de su apropiación; considerar las representaciones del mundo social como constitutivas de las diferencias y de las luchas que caracterizan a las sociedades. Son esos

5 R. Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640. Essai de psychologie historique*, Paris, Albin Michel, 1961 (reedición 1998).

6 F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Turín, Einaudi editores, 1970.

7 C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi editores, 1976, [trad. al español: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 1981].

8 G. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 [trad. al español: *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1996].

desplazamientos, puestos en práctica en el desglose y en el análisis de los objetos históricos, los que la categoría de "new cultural history" quería designar y reunir en 1989.

### La historia cultural: una definición imposible

En este principio del siglo XXI, ¿cómo apreciar los aportes de la historia cultural en su nueva definición? Aunque haya llegado a ser la que hoy domina, no por ello es fácil definirla en su especificidad. ¿Debe hacerse a partir de los objetos y de las prácticas cuyo estudio constituiría lo propio de esta historia? Resulta, entonces, un gran riesgo no poder trazar una frontera segura y clara entre la historia cultural y otras historias: la historia de las ideas, la historia de la literatura, la historia del arte, la historia de la educación, la historia de los medios de comunicación, la historia de las ciencias, etc. ¿Se debe, por tanto, cambiar de perspectiva y considerar que toda historia, cualquiera que sea, económica o social, demográfica o política, es cultural, y eso en la medida en que todos los gestos, todas las conductas, todos los fenómenos objetivamente mensurables son siempre el resultado de las significaciones que los individuos atribuyen a las cosas, a las palabras y a las acciones? Desde esta perspectiva, fundamentalmente antropológica, el riesgo es caer en una definición imperialista de la categoría que, al identificarla con la historia misma, lleve a su disolución.

Esta dificultad encuentra su razón fundamental en las múltiples acepciones del término "cultura". Pueden distribuirse esquemáticamente entre dos familias de significaciones: la que designa las obras y los gestos que, en una sociedad dada, se sustraen a las urgencias de lo cotidiano y se someten a un juicio estético o intelectual, y la que considera las prácticas ordinarias a través de las cuales una comunidad, cualquiera que sea, vive y refleja su relación con el mundo, con los otros y con ella misma.

El primer orden de significaciones nos lleva a construir la historia de los textos, de las obras y de las prácticas culturales como una historia de doble dimensión. Acerca de ella, dice Carl Schorske: "El historiador busca localizar e interpretar el artefacto temporalmente en un campo en el que se intersecan dos líneas. Una línea es vertical, o diacrónica, y con ella establece la relación de un texto o de un sistema de pensamiento con expresiones previas en la misma rama de actividad cultural (pintura, política, etc.). La otra es horizontal, o sincrónica; con ella afirma la relación del contenido del objeto intelectual con lo que

aparece al mismo tiempo en otras ramas o aspectos de una cultura".<sup>9</sup> Se trata, entonces, de pensar cada producción cultural a la vez en la historia del género, de la disciplina o del campo en el que se inscribe, y en sus relaciones con las otras creaciones estéticas o intelectuales y con las otras prácticas contemporáneas a ella.

La segunda familia de definiciones de la cultura encuentra un fuerte apoyo en la antropología simbólica, y en particular en la definición que ofrece Clifford Geertz: "El concepto de cultura que yo sostengo [...] denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida".<sup>10</sup> Es, por tanto, la totalidad de los lenguajes y de las acciones simbólicas propias de una comunidad lo que constituye su cultura. De ahí surge la atención que prestan los historiadores inspirados por la antropología a las manifestaciones colectivas en las que se enuncia, de manera paroxística, un sistema cultural: rituales de violencia, ritos de paso, fiestas carnalescas, etcétera.<sup>11</sup>

### Representaciones comunes y obras singulares

De acuerdo con sus diferentes herencias y tradiciones, la "new cultural history" ha privilegiado objetos, dominios y métodos distintos. Levantar un inventario es una tarea imposible. Sin duda, es más pertinente encontrar algunas cues-

9 C. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, Nueva York, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. XXI-XXII [tr. al español: *Viena fin de siglo. Política y cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981. "The historian seeks to locate and interpret the artifact temporarily in a field where two lines intersect. One line is vertical, or diachronic, by which he establishes the relation of a text or a system of thought to previous expressions in the same branch of cultural activity (painting, politics, etc.). The other is horizontal, or synchronic; by it he assesses the relation of the content of the intellectual object to what is appearing in other branches or aspects of a culture at the same"].

10 C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973, p. 89 [trad. al español: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 98. "The culture concept to which I adhere [...] denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes towards life"].

11 N. Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1979, [trad. al español: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993]; R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1982, [trad. al español: *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987].

tiones comunes en esos enfoques tan diversos. Una primera apuesta se refiere a la articulación necesaria entre las obras singulares y las representaciones comunes. La pregunta esencial aquí es la del proceso mediante el cual los lectores, los espectadores o los oyentes dan sentido a los textos (o a las imágenes) que se apropian. Esta pregunta trajo como consecuencia, como reacción contra el formalismo estricto de la *Nouvelle critique* o del *New Criticism*, todos aquellos enfoques que quisieron pensar la producción de la significación como construida por la relación entre los lectores y los textos. El proyecto tomó formas diversas en el seno de la historia literaria, y centró su atención en la relación dialógica entre las propuestas de las obras y las expectativas estéticas y las categorías interpretativas de sus públicos,<sup>12</sup> en la dinámica interacción entre el texto y su lector, entendido éste desde una perspectiva fenomenológica,<sup>13</sup> o en las transacciones pasadas entre las obras mismas y los discursos o las prácticas ordinarias que son, a la vez, las matrices de la creación estética y las condiciones de su inteligibilidad.<sup>14</sup>

Algunos enfoques similares obligaron a alejarse de todas las lecturas estructuralistas o semióticas que relacionaban el sentido de las obras sólo con el funcionamiento automático e impersonal del lenguaje, pero éstos, a su vez, se convirtieron en el blanco para la crítica. Por una parte, frecuentemente consideraban los textos como si existieran en ellos mismos, fuera de los objetos o de las voces que los transmiten, mientras que una lectura cultural de las obras nos recuerda que las formas que adquieren para leerse, escucharse o verse, participan, ellas también, en la construcción de su significación. De ahí la importancia reconquistada por las disciplinas relacionadas con la descripción rigurosa de los objetos escritos que llevan los textos: paleografía, codicología, bibliografía.<sup>15</sup> También de ahí surge la atención que se prestó a la historicidad primera de los textos, la que les viene de las categorías de asignación, de designación y de clasificación de los discursos particulares de un tiempo y de un lugar, y de su materialidad, entendida como la modalidad de su inscripción en la página o de su distribución en el objeto escrito.<sup>16</sup>

12 H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974 [trad. al español: *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000].

13 W. Iser, *Der Akt des Lesens*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1976; [trad. Al español: *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987].

14 S. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1988.

15 D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panzini Lectures, 1985, Londres, The British Library, 1986; A. Petrucci, *La Scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Turín, Piccola Biblioteca Einaudi, 1986.

16 M. De Grazia, y P. Stallybrass, "The Materiality of the Shakespearean Text", en *Shakespeare Quarterly*, vol. 44, Nº 3, 1993, pp. 255-283.

Por otra parte, los enfoques críticos que consideraron la lectura como una "recepción" o una "respuesta" universalizaron implícitamente el proceso de la lectura, tomándola como un acto siempre similar cuyas circunstancias y modalidades concretas no tenían importancia. En contra de tal manera de borrar la historicidad del lector, resulta bueno recordar que la lectura, ella también, tiene una historia (y una sociología) y que la significación de los textos depende de las capacidades, de las convenciones y de las prácticas de lectura particulares de las comunidades que integran, en la sincronía o la diacronía, a sus diferentes públicos.<sup>17</sup> La "sociología de los textos", si la entendemos como lo hace D. F. McKenzie, tiene, entonces, como objeto de estudio las modalidades de publicación, disseminación y apropiación de los textos. Considera el "mundo del texto" como un mundo de objetos y de "performances", y el "mundo del lector" como aquél de la "comunidad de interpretación"<sup>18</sup> a la que pertenece y que define un mismo conjunto de competencias, de normas y de usos.

La "sociología de los textos", apoyada en la tradición bibliográfica, pone el énfasis en la materialidad del texto y en la historicidad del lector con una intención doble. Se trata de identificar los efectos producidos en el estatus, la clasificación y la percepción de una obra por las transformaciones de su forma manuscrita o impresa. Se trata también de mostrar que las modalidades propias de la publicación de los textos antes del siglo XVIII ponen en tela de juicio la estabilidad y la pertinencia de las categorías que la crítica asocia espontáneamente con la literatura: por ejemplo, las de "obra", "autor", "personaje", etcétera.

Esta doble atención fundó la definición de dominios de investigación característicos de un enfoque cultural de las obras (lo que no quiere decir que sean específicos a tal o cual disciplina constituida); por ejemplo: las variaciones históricas de los criterios que definen la "literatura"; las modalidades y los instrumentos de constitución de los repertorios de obras canónicas; los efectos de las coacciones ejercidas sobre la creación literaria de parte del mecenazgo, las academias o el mercado; o, más aún, el análisis de los diversos actores (copistas, editores, tipógrafos, correctores, etc.) y de las distintas operaciones implicadas en el proceso de publicación de los textos.

17 G. Cavallo y R. Chartier (eds.), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1995, [trad. al español: *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998]; F. Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Publicaciones del SEMYR, 1999.

18 S. Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1980.

Las obras, producidas en un orden específico, se libran de él y existen por las significaciones que sus distintos públicos les han atribuido, a veces durante largos períodos. Lo que debe pensarse, entonces, es la articulación paradójica entre una *diferencia* (aquella mediante la cual todas las sociedades, en modalidades variables, han separado una esfera particular de producciones, experiencias y placeres) y varias *dependencias* (aquellas que hacen posible e inteligible la invención estética o intelectual al inscribirla en el mundo social y en el sistema simbólico de sus lectores o espectadores).<sup>19</sup> El entrecruzamiento inédito de enfoques que, durante mucho tiempo, fueron ajenos unos a otros (la crítica textual, la historia del libro, la sociología cultural), pero que une el proyecto de la “nueva historia cultural”, tiene una meta fundamental: comprender cómo las apropiaciones particulares e inventivas de los lectores singulares (o de los espectadores) dependen, en su conjunto, de los efectos de sentido contruidos por las obras mismas; de los usos y de las significaciones impuestas por las formas de su publicación y circulación, y de las competencias, categorías y representaciones que rigen la relación que cada comunidad tiene con la cultura escrita.

### Lo docto y lo popular

Una segunda cuestión que ha movilizado la “new cultural history” es aquella de las relaciones entre cultura popular y cultura docto. Las maneras de concebirlas pueden reducirse a dos grandes modelos de descripción y de interpretación. El primero, deseoso de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, considera que la cultura popular es un sistema simbólico coherente, que se ordena según una lógica ajena e irreductible a la de la cultura letrada. El segundo, preocupado por recordar la existencia de las relaciones de dominación y de las desigualdades del mundo social, comprende la cultura popular a partir de sus dependencias y de sus carencias en relación con la cultura de los dominantes. Por un lado, entonces, la cultura popular es considerada autónoma, independiente, cerrada sobre ella misma; por otro, se define totalmente por su distancia frente a la legitimidad cultural. Los historiadores han oscilado durante mucho tiempo entre estas dos perspectivas; así lo muestran, a la vez, los trabajos hechos sobre la religión o la literatura considerados específicamente populares y la construcción de un

oposición, reiterada en el transcurso del tiempo, entre la edad de oro de una cultura popular libre y vigorosa, y los tiempos de censura y coacción que la condenan y la desmantelan.

Los trabajos de historia cultural han llevado al rechazo de distinciones tan tajantes. En primer lugar, es claro que el esquema que opone esplendor y miseria de la cultura popular no caracteriza solamente la época moderna, entre los siglos XVI y XVIII. Lo encontramos en los historiadores especialistas en la Edad Media que se refieren al siglo XIII como un tiempo de aculturación cristiana destructora de las tradiciones de la cultura popular laica de los siglos XI y XII. Este esquema también describe la trayectoria que hizo que, de 1870 a 1914, en las sociedades occidentales, una cultura tradicional, campesina y popular pasó a ser parte de una cultura nacional homogénea, unificada, desenclavada. Supuestamente un contraste similar distinguió, en el siglo XX, entre la cultura de masas, impuesta por los nuevos medios de comunicación, y una antigua cultura oral, comunitaria y creadora. Como el ave fénix, la cultura parece renacer después de cada una de sus desapariciones. El verdadero problema no es, entonces, fechar la desaparición irremediable de una cultura dominada, por ejemplo en 1600 ó 1650,<sup>20</sup> sino comprender cómo se enlazan, en cada época, las relaciones complejas entre las formas impuestas, más o menos apremiantes, y las identidades salvaguardadas, más o menos alteradas.

La fuerza de los modelos culturales dominantes no anula el espacio propio de su recepción. Siempre existe una distancia entre la norma y lo vivido, entre el dogma y la creencia, entre los mandatos y las conductas. Es en este desfase en el que se imponen las reformulaciones y las desviaciones, las apropiaciones y las resistencias.<sup>21</sup> Por el contrario, la imposición de disciplinas inéditas, la inculcación de nuevas sumisiones y la definición de nuevas reglas de comportamiento deben siempre integrar, o negociar con, las representaciones enraizadas y las tradiciones compartidas. Es inútil, por tanto, querer identificar la cultura, la religión o la literatura “popular” a partir de prácticas, de creencias o de textos específicos. Lo esencial está en la atención que debe prestarse tanto a los mecanismos que permiten a los dominados interiorizar su propia inferioridad o ilegitimidad cuanto a las lógicas gracias a las cuales una cultura dominada llega a conservar algo de su coherencia simbólica. La lección es válida a la vez pa-

19 R. Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel, 1988 [trad. al español: *Entre poder y placer*, Madrid, Cátedra, 2000].

20 P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Maurice Temple Smith, 1978, [trad. al español: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991].

21 M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, op. cit.

ra el enfrentamiento entre los sabios y las poblaciones rurales en la vieja Europa<sup>22</sup> y para las relaciones entre vencidos y vencedores en el mundo colonial.<sup>23</sup>

### Discursos y prácticas

Otro desafío lanzado a la historia cultural, cualquiera sea sus enfoques o sus objetos, se refiere a la articulación entre las prácticas y los discursos. El cuestionamiento de antiguas certidumbres tomó la forma del "linguistic turn" [giro lingüístico] y se apoyó en dos ideas esenciales: que el lenguaje es un sistema de signos cuyas relaciones producen por ellas mismas significaciones múltiples e inestables, fuera de toda intención o de todo control subjetivos; que la "realidad" no es una referencia objetiva, exterior al discurso, sino que siempre está construida en y por el lenguaje. Esta perspectiva considera que los intereses sociales nunca son una realidad preexistente, sino siempre el resultado de una construcción simbólica y lingüística; también considera que toda práctica, cualquiera que sea, está situada en el orden del discurso.<sup>24</sup>

En contra de estos postulados, es necesario recordar que, si bien las prácticas antiguas no son, frecuentemente, accesibles más que a través de los textos que intentan representarlas u organizarlas, prescribirlas o proscribirlas, ello no implica afirmar, como consecuencia, la identidad de dos lógicas: aquella que rige la producción y la recepción de los discursos, y aquella que gobierna las conductas y las acciones. Para pensar esa irreductibilidad de la experiencia al discurso, de las lógicas de la práctica a la lógica logocéntrica, los historiadores pueden apoyarse en la distinción propuesta por Foucault entre "formaciones discursivas" y "sistemas no discursivos"<sup>25</sup> o en la establecida por Bourdieu entre "sentido práctico" y "razón escolástica".<sup>26</sup>

22 C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, Giulio Einaudi, 1966.

23 S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIIe-XVIIIe siècles*, París, Gallimard, 1988, [trad. al español: *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991].

24 K. M. Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

25 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, [trad. al español: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1995].

26 P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Éditions du Seuil, 1997, [trad. al español: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

Tales distinciones advierten contra el uso incontrolado de la noción de "texto", frecuente e indebidamente aplicada a prácticas cuyos procedimientos no son nada similares a las estrategias que rigen el enunciado de los discursos.<sup>27</sup> La construcción de los intereses por los lenguajes disponibles en un tiempo dado siempre está limitada por los recursos desiguales (materiales, lingüísticos o conceptuales) de los que disponen los individuos. Las propiedades y las posiciones sociales que caracterizan, en sus desigualdades, a los diferentes grupos sociales no son, por tanto, solamente un efecto de los discursos; designan, igualmente, sus condiciones de posibilidad.

El objeto fundamental de una historia que pretende reconocer la manera en la que los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus palabras se sitúa, por tanto, en la tensión entre, por una parte, las capacidades inventivas de los individuos o de las comunidades y, por otra, las coacciones y las convenciones que limitan —con más o menos fuerza, según la posición que ocupan en las relaciones de dominación— lo que les es posible pensar, decir y hacer. Esto vale para las obras letradas y para las creaciones estéticas, inscritas siempre en las herencias y las referencias que las hacen ser concebibles, comunicables y comprensibles. También vale para todas las prácticas ordinarias, diseminadas, silenciosas, que inventan lo cotidiano.

Es a partir de tal observación que debemos comprender la relectura, por parte de los historiadores, de los clásicos de las ciencias sociales (Elias, Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachs), y la importancia de un concepto como el de "representación", que casi ha llegado a designar, por sí mismo, la nueva historia cultural. Esta noción permite, en efecto, unir estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben a sí mismos y a otros. Las representaciones colectivas, definidas a la manera de la sociología de Durkheim, incorporan en los individuos, en forma de esquemas de clasificación y de juicio, las divisiones mismas del mundo social. Son ellas quienes llevan las diferentes modalidades de exhibición de la identidad social o del poder político, como los hacen ver y creer los signos, las conductas y los ritos. Finalmente, estas representaciones colectivas y simbólicas encuentran, en la existencia de los representantes, individuales o colectivos, concretos o abstractos, la garantía de su estabilidad y de su continuidad.

Los trabajos de historia cultural utilizaron en gran medida, durante los últi-

27 Véase el debate a propósito del libro de R. Darnton, *La gran matanza de los gatos*, op. cit., las intervenciones publicadas en E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.



mos años, esta triple acepción de la representación con o sin dicho término. Lo hicieron por dos razones esenciales: por una parte, la regresión en la violencia entre los individuos (que caracteriza a las sociedades occidentales entre la Edad Media y el siglo XVIII y que deriva del control más fuerte por parte del Estado, del empleo legítimo de la fuerza) sustituyó —al menos parcialmente— los enfrentamientos directos, brutales y sangrientos con luchas que toman las representaciones como envite y como instrumento.<sup>28</sup> Por otra parte, la autoridad de un poder o la dominación de un grupo depende del crédito otorgado o rechazado a las representaciones que propone de sí mismo. La “new cultural history” propuso, así, a la historia política que tratara las relaciones de poder como relaciones de fuerza simbólicas, propuso también a la historia social que hiciera hincapié en la aceptación o en el rechazo, por parte de los dominados, de las representaciones que tienden a asegurar y a perpetuar su servidumbre.

La atención que se ha dado a la violencia simbólica, que supone que quien la sufre contribuye a su eficacia al interiorizar su legitimidad,<sup>29</sup> transformó profundamente la comprensión de varias realidades esenciales, como el ejercicio de la autoridad, fundada en la adhesión a los signos, a los ritos y a las imágenes que hacen que se la vea y obedezca;<sup>30</sup> la construcción de las identidades sociales o religiosas, situada en la tensión entre las representaciones impuestas por los poderes o las ortodoxias y la conciencia de pertenencia de cada comunidad;<sup>31</sup> o bien, las relaciones entre los sexos, pensadas como la inculcación, por parte de las representaciones y las prácticas, de la dominación masculina y como la afirmación de una identidad femenina propia, enunciada fuera de o dentro del consentimiento, por el rechazo o la apropiación de los modelos impuestos.<sup>32</sup> La reflexión sobre la definición de las identidades sexuales, que Lynn Hunt designaba en 1989 co-

28 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Sociogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, 1939 (reediciones Berne, Verlag Francke AG, 1969, y Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979), [trad. al español: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1987].

29 P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Les Éditions de Minuit, 1989.

30 L. Marin, *Le portrait du roi*, París, Éditions de Minuit, 1981; F. Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998.

31 B. Geremek, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, París, Gallimard et Julliard, 1980 [en español véase: *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza, 1998].

32 G. Duby, y M. Perrot (eds.), *Storia delle donne*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1990-1992, [trad. al español: *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991-1993]; J. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1996; P. Bourdieu, *La domination masculine*, París, Éditions du Seuil, 1998 [trad. al español: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000].

mo uno de los rasgos originales de la “new cultural history”, constituye una ilustración ejemplar de la exigencia que habita hoy en toda práctica histórica: comprender, a la vez, cómo las representaciones y los discursos construyen las relaciones de dominación y cómo son ellas mismos dependientes de los recursos desiguales y de los intereses contrarios que separan a aquéllos cuyo poder legitiman de aquéllos cuya sujeción aseguran - o deben asegurar.

¿Es tan fuerte la coherencia de la “new cultural history”, hoy, como lo declaraba Lynn Hunt? La diversidad de los objetos de investigación, de las perspectivas metodológicas y de las referencias teóricas, que en estos últimos diez años han producido la historia cultural, cualquiera que sea su definición, nos hacen dudarlo. Sería muy arriesgado unir, en una misma categoría, los trabajos que menciona este breve ensayo.

Lo que permanece, sin embargo, es un conjunto de preguntas y de exigencias compartidas más allá de las fronteras nacionales o disciplinarias. En este sentido, la “new cultural history” no, o ya no, se define por la unidad de su enfoque. Se define por el espacio de intercambios y de debates construido entre historiadores que tienen como identidad común el repudio a reducir los fenómenos históricos a sólo una de sus dimensiones y que se han alejado tanto de las ilusiones del giro lingüístico como de las herencias apremiantes que postulaban el poder absoluto de lo social o, más recientemente, la primacía absoluta de lo político.