



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos  
REPRESENTACIONES COLECTIVAS, MENTALIDADES E HISTORIA CULTURAL: A PROPÓSITO  
DE CHARTIER Y EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXIV, núm. 93, invierno, 2003

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709302>

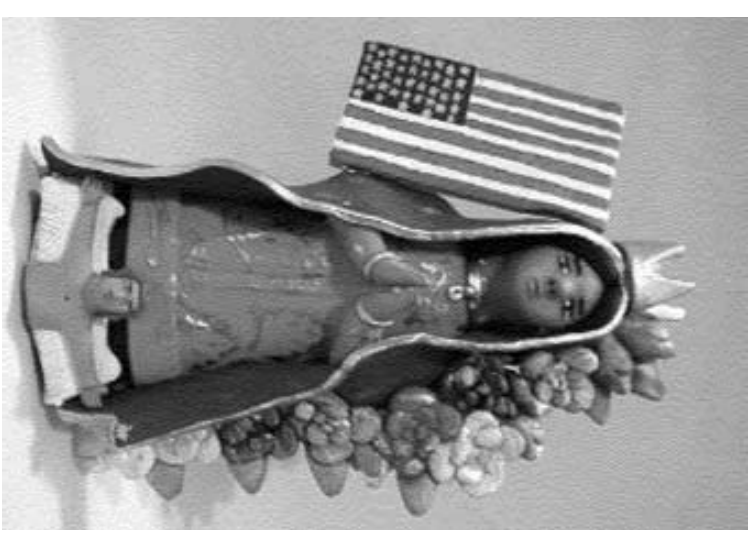
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



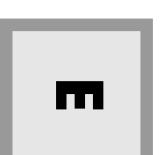
REPRESENTACION **M**ES COLECTIVAS,  
MENTALIDADES E HISTORIA CULTURAL:  
A PROPÓSITO DE CHARTIER Y EL MUNDO  
**COMO REPRESENTACIÓN**

RELACIONES 99, INVIERNO 2003, VOL. XXIV

*Juan Carlos Ruiz Guadalajara\**  
EL COLEGIO DE SAN LUIS

El concepto de representación en los estudios históricos ha mantenido usos diferenciados desde el siglo XIX hasta nuestros días. Desde la vertiente narrativa hasta la representación como principio de inteligibilidad, los usos de dicho concepto han establecido un espacio de discusión teórica que incluye la dimensión ontológica del concepto hasta sus derivaciones epistemológicas. En este ensayo se aborda un panorama general del concepto de representación en el análisis histórico, centrándolo en la discusión en la definición de la historia cultural que aportara en la década de los noventa Roger Chartier a través de su obra *El mundo como representación*.

(Representación, mentalidades, historia cultural, representaciones colectivas, representaciones sociales).



establecer la secuencia completa del proceso de inserción y transformación del concepto de representación en el análisis histórico implica emprender un largo camino que va desde las connotaciones ontológicas que la filosofía atribuyera al concepto, hasta el uso que de la representación como principio de inteligibilidad del pasado ha hecho en la última década la historia cultural encabezada por Roger Chartier. Si bien la representación es un término que desde la filosofía escolástica mantuvo una asimilación a la idea de conocimiento, esto es, a la imagen de las cosas o al significado de lo que las ideas representaban, es preciso fijar la atención hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando Schelling, Fichte y Kant dieron la pauta para involucrar al concepto como una categoría cognoscitiva que, sin renunciar a su parte ontológica, esto es, a la representación del ser de las cosas, permitía profundizar en las relaciones entre la razón, el pensamiento, la realidad y el tipo de representaciones y sistemas de representaciones que se generan en el proceso de explicación de la existencia del mundo. La vertiente filosófica de la representación coexistió con una serie de acepciones del término que designaba a su vez diversas prácticas comunes en el mundo social de Occidente. Si atendemos, por ejemplo, a los significados que

\*jcrutiz@cohsan.edumx

aparecen en el tomo V del *Diccionario de la lengua castellana* publicado en 1737 por la Real Academia Española, es posible observar un total de seis usos referidos a campos que van desde las artes escénicas que hacen presente una cosa por medio de la representación, es decir, por medio de traer de nuevo al presente algo, hasta el sentido más común que define a la representación como la figura, imagen o idea que sustituye y hace las veces de algo ubicado en la realidad.<sup>1</sup> Fue tal vez en el campo del derecho y en las reflexiones antiguas sobre la representación del poder en donde el concepto adquirió por siglos el espacio más común para su desarrollo. Sin embargo, sería hasta el final del siglo XVIII cuando el idealismo alemán daría paso a la reflexión en torno a la representación como un problema de conocimiento ligado al uso de la razón tal como ésta se entendió en aquel tiempo. El mismo Kant tocó el asunto en su *Filosofía de la historia*, cuando al hablar sobre la Ilustración y su sentido llegó a la convicción de que los hombres nunca consiguen una verdadera reforma en la manera de pensar, pues “[...] nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel [...] de la historia”.<sup>2</sup> Ello prefiguraba la dimensión epistemológica de la representación, sus mecanismos cognitivos y sus dimensiones analíticas para los estudios sociales.

En el campo específico del estudio de la historia, el asunto de la representación comenzó a estar presente en la historiografía europea del siglo XIX como una preocupación sobre las modalidades de representación del pasado, y no en el uso del concepto como un principio de inteligibilidad. Ya en Hegel se encuentra presente dicha preocupación sobre el objetivo y los modos de representación en los estudios históricos. Así, lo que estuvo en discusión tanto en la historia como en el arte y en las nacientes ciencias sociales fue la forma que debía adoptar una “representación realista” de la “realidad histórica”. Por ello, el efecto explicativo de la representación recayó en la manera de tramar y construir una

<sup>1</sup> *Diccionario de la Lengua Castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, edición facsimilar de la de 1737, Madrid, Gredos, 1969, v. 584.

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. y prolog. de Eugenio Imaz, México, CFE, Colección Popular, 147, 1981, 27-28.

2 0

representación textual, esto es, la representación ubicada del lado de los efectos explicativos que se persiguieron, estrategias formales que adoptaron los grandes historiadores del siglo XIX.<sup>3</sup> Esta tendencia sobre los alcances de una representación del pasado a través del discurso fue retomada con nuevos elementos hasta finales del siglo XX con el ahora denominado retorno o resurgimiento de la narrativa, y tras décadas de fuertes impugnaciones positivistas y objetivistas a las bondades de la representación literaria al servicio de la representación histórica. Mientras el historiador narrativo tradicional aspiró a la mimesis, esto es, que la historia narrada fuese una mimesis de la historia vivida, las humanidades y las ciencias sociales en formación reconocieron al discurso una cualidad multifacética con capacidad para soportar una gran variedad de interpretaciones de significado. Y no sólo eso: con la caracterización que Marx hiciera de la ideología como una falsa conciencia, las reflexiones sobre la construcción de representaciones del pasado a través del discurso tuvieron que introducir en la discusión los límites o bien los alcances de la objetividad en la historia, y considerar las condiciones específicas de producción del discurso histórico, esto es, de las representaciones narrativas del pasado. Dicho problema fue desarrollado por los primeros grandes teóricos de la historiografía del siglo XIX, entre los cuales destacó Droysen con la *Historik*. De acuerdo a Hayden White, Droysen

[...] mostró cómo un cierto tipo de “actividad de escritura”, en este caso la escritura de la historia, puede producir un cierto tipo de sujeto lector que se identifique con el universo moral encarnado en “la Ley” de una sociedad organizada políticamente como Estado-nación y económicamente como parte de un sistema internacional de producción e intercambio [...].<sup>4</sup>

En este sentido, Droysen estableció una fenomenología de la lectura histórica en tanto que sus representaciones producen un tipo de subjeti-

<sup>3</sup> *Cfr.*, Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de Stella Mastrangelo, México, CFE, 1992, 410-411.

<sup>4</sup> *Cfr.*, Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. de Jorge Vigil, Barcelona, Paidós, Básica, 58, 1992, 106-107.

2 1

vidad similar a los efectos de la representación literaria, aunque en el caso de la historia la referencia directa está en función de los intereses, las estrategias y el universo moral del historiador. Lo cierto fue que en la historiografía el problema de la representación, enfocado como las imágenes generadas desde y por el discurso o las modalidades narrativas de representación del pasado, tuvo un primer espacio de discusión importante hasta la segunda mitad del siglo XIX y simultáneo a diversas discusiones que se dieron al calor de la formación de las ciencias sociales.

Problemas como el posicionamiento social del historiador, la influencia del presente en la construcción de las representaciones del pasado y los objetivos de la historia con relación a sus limitaciones frente a su objeto de estudio permitieron respuestas múltiples y el acotamiento de cuestiones que se verían paulatinamente enriquecidas con el surgimiento de la sociología, la psicología y la etnografía. Dichas respuestas que involucraban el asunto de la representación y la construcción de las representaciones del pasado por parte de quien lo aborda generaron tendencias tan antagónicas como el romanticismo *versus* el positivismo. Atrapados entre los dilemas que a la historia provocaban las ciencias duras y su relación con la verdad, diversos historiógrafos de finales del siglo XIX pretendieron en su mayoría anular el horizonte social del historiador con miras a lograr para la disciplina el estatus de ciencia formal. Para historiógrafos como Ranke o bien como Langlois y Seignobos, sistematizadores estos últimos del método de investigación histórico-positivista por excelencia, los historiadores estaban en posibilidad de acceder a la verdad histórica mediante una serie de operaciones controladas que, según ellos, permitirían someter a la imaginación y por ende a la posibilidad de establecer representaciones subjetivas y erróneas del pasado.<sup>5</sup> Más allá de su optimismo científico, el positivismo sentó sus rea-

<sup>5</sup> Langlois y Seignobos tocaron el asunto a partir del reconocimiento tácito de las peculiaridades del conocimiento histórico: “[...] La historia debe, por tanto, precaverse de la tentación de imitar el método de las ciencias biológicas. Los hechos históricos son tan diferentes de los de las demás ciencias, que es preciso para estudiarlos un método diferente de todos los demás [...] ¿Cómo imaginar, pues, hechos que no sean enteramente imaginarios? Los hechos imaginados por el historiador son forzosamente subjetivos. Es una de las razones que se dan para negar a la historia el carácter de ciencia. Pero subjeti-

les por algún tiempo, pero ello no detuvo el desarrollo simultáneo de otras formas de entender no sólo las representaciones generadas por el historiógrafo, sino la historicidad de las representaciones mismas. El espacio más importante de dicho entendimiento fue dado por el historicismo, término que ha sido catalogado como ambiguo debido a los usos contradictorios que recibió por parte de diversos pensadores. Sin embargo, y en términos generales, el historicismo, como respuesta al racionalismo de la Ilustración, estableció como elemento en común la convicción de abordar “[...] la naturaleza, la sociedad y el hombre en constante movimiento, en permanente cambio [...]”<sup>6</sup> De ello deriva un cambio constante o la historicidad en la imagen del mundo y sus representaciones, cualidad que le viene a la historia, de acuerdo a Croce, de la demostración “[...] de que las ideas y valores tomados como modelos y medida de la historia no son ideas y valores universales [...]”<sup>7</sup>, en clara contraposición con el racionalismo abstracto desarrollado desde Kant y continuado por Hegel y su razón absoluta.

La reflexión de corte historicista permitió mantener la atención sobre las peculiaridades de la dimensión temporal en el análisis histórico, prefigurando los nuevos puntos de discusión en cuanto a la variabilidad de las representaciones históricas, no sólo las generadas por el curso historiográfico, sino también las correspondientes a cada época. En este último terreno el historicismo también influyó en el interés por estudiar la historia de las ideas como la historia de las representaciones del mundo. Durante la primera mitad del siglo XX las tendencias esta-

vo es sinónimo de no real. Un recuerdo que no es más que imagen, y sin embargo no es una quimera, es la representación de una realidad pasada [...] Toda imagen histórica entra gran parte de fantasía. El historiador no puede librarse de ella, pero puede saber la cantidad de elementos reales que entran en sus imágenes y no fundamentar su construcción más que en ellos [...]” Cfr. C. V. Langlois y C. Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, 163-165.

<sup>6</sup> Adam Schaff, *Historia y verdad (ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico)*, trad. de Ignasi Vidal Santelmu, México, Crijalbo, Teoría y Praxis 2, 1981, 225. El lector puede consultar todo el capítulo III, “Historicismo y relativismo”, para orientar la discusión sobre el tema.

<sup>7</sup> Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, trad. de Enrique Díez-Canedo, México, FCE, Colección Popular 18, 1979, 53.

ban predominantemente acotadas en lo que a la representación en la historia se refiere: por un lado, el positivismo mantenía su postura por controlar las representaciones en el discurso histórico con miras a evitar la tan temida subjetividad (empresa fallida del todo); por el otro, el historicismo y sus diversas tendencias incrementaron el interés por hacer de las representaciones históricas y sus transformaciones el objeto de sus indagaciones, y no sólo como una conciencia de que el discurso historiográfico se constituye a final de cuentas en una representación más. Así, y en términos de la representación como objeto de análisis y posteriormente como principio de inteligibilidad del pasado, podemos plantear al menos dos desarrollos diferentes en lo que al concepto de representación y su nexa con el quehacer histórico se refiere, ambos en proceso durante la primera mitad del siglo XX: por un lado la historicidad de las ideas y las representaciones derivada de una concepción ontológica de los entes a través del tiempo; por el otro, el uso del concepto de representación como un principio de inteligibilidad en el ámbito de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades y de la historia cultural.

Con respecto al desarrollo filosófico de la representación en la historia, esto es, la vertiente ontológica, es importante señalar la influencia de Martin Heidegger quien, en 1927, revitalizara la especulación filosófica con el retorno a la pregunta que interroga sobre el ser mediante la publicación de *El ser y el tiempo*. Para Heidegger dicha pregunta, medular en el desarrollo de la metafísica clásica, se encontraba en el olvido al haber sido considerada la cuestión como irresoluble, no obstante haber estado presente hasta el pensamiento hegeliano. En su análisis sobre la estructura formal de la pregunta que interroga por el ser, el autor estableció la oscuridad de la pregunta y la falta de respuesta a la misma. Como pregunta fundamental de la filosofía la cuestión del ser había carecido de dirección o de un referente claro de búsqueda, pues “[...] El ser de los entes no ‘es’ el mismo un ente [...]”<sup>8</sup> como tampoco puede concebirse al ser como un ente si se quiere establecer su preeminencia ontológica. Sin embargo, desarrollar la pregunta que interroga sobre el ser implica el ver a través de un ente bajo el punto de vista de su ser, pero los entes en

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 2002, 15.

2 4

cuanto tales son muchos y con sentido diverso. ¿Cuál sería entonces ese ente ejemplar y preeminente que permitiría a Heidegger comprender y “apresar en conceptos” el sentido del ser? La respuesta estará dada por el sentido de historicidad del ser, por lo que el autor denomina como “ser ahí”, entendido como el ente que somos en cada caso nosotros mismos: “[...] El ser mismo relativamente al ‘ser ahí’, lo llamamos ‘existencia’ [...]” Esto quiere decir que el “ser ahí” se hace efectivo mediante su “poder ser”, elemento que lo hace real sólo a través de la existencia, es decir, a través de su posibilidad existencial. Es en este punto donde las representaciones históricas toman su dimensión ontológica. Para Heidegger, el poder ser del “ser ahí” implica, en términos temporales, un “sido ahí”, esto es, la posibilidad existencial en que se cristalizan fácticamente lo individual, lo colectivo y la historia del mundo: “[...] Por ser la existencia sólo en cuanto fácticamente yecta en cada caso, abrirá la historiografía la silenciosa fuerza de lo posible tanto más a fondo cuanto más simple y concretamente comprenda y ‘se limite’ a exponer el ‘ser sido en el mundo’ partiendo de su posibilidad [...]”<sup>9</sup> De ello se concluye que, por ser el tema central de la historiografía la posibilidad de la existencia “sida ahí” y existir ésta fácticamente siempre en forma histórico-mundana, la orientación y el objetivo de la indagación histórica sobre el ser de los entes históricos deba ser la búsqueda de la orientación de los hechos y el esclarecimiento de las intencionalidades. La definición de estos elementos, a saber, el principio de intencionalidad y los límites de lo pensable, permitieron plantear un modo de reconstrucción del pasado en función de las ideas y su ser, es decir, un tipo de orientación filosófica en el estudio del pasado que en nuestros días se encuentra durmiendo el sueño de los justos ante la carencia de filósofos prácticos de la historia y ante la sobrabundancia de historiadores que gustan denominarse “científicos sociales”. Para comprender los alcances de la historia ontológica y su relación con las representaciones, bastenos una breve mención al magistral e impecable tratamiento que diera Edmundo O’Gorman a la idea de la invención de América, perspectiva que es deudora

<sup>9</sup> *Ibidem* 22.

<sup>10</sup> *Ibidem* 425.

2 5

del pensamiento heideggeriano. En su acercamiento al tradicional concepto del descubrimiento de América, O'Gorman delimitó una serie de problemas relacionados al sentido de la verdad que hacia mediados del siglo XX elaboraba la ciencia histórica, concretamente la idea o representación de América en su proceso constitutivo. La falsa imagen de una entidad metahistórica denominada América que esperaba ser descubierta le permitió al autor un doble ejercicio historiográfico: por un lado, revisar los procesos de comprensión del pasado desde una perspectiva epistemológica con el fin de establecer críticamente la genealogía de la idea del descubrimiento de América; por el otro, ejercitar la indagación histórica desde una perspectiva ontológica definiendo a la historia como un proceso productor de entidades también históricas. La pregunta rectora, por tanto, implicaba develar el proceso por el cual devino el ser de América, esto es, el proceso de invención de dicho ente y sus representaciones, o si se quiere, el proceso por el cual se estructuró el ser de América al actualizar su posibilidad, perspectiva que modificó la comprensión sobre dicho proceso.<sup>11</sup>

Sin embargo, ha sido la vertiente de la representación como principio de inteligibilidad la que se ha desarrollado con mayor fuerza en el ámbito de los estudios históricos de las últimas décadas. Las razones se encuentran en el complejo desarrollo que diversas disciplinas lograron desde el siglo XIX en el contexto de la formación de las ciencias sociales, principalmente la sociología, la sociología del conocimiento, la etnografía, la antropología, la economía, el psicoanálisis y la psicología. Todas ellas introdujeron conceptos y discusiones que terminarían por impactar, que no suprimir, las formas tradicionales y positivistas del quehacer histórico: todas ellas, también, desarrollaron desde Europa y los Estados Unidos una serie de métodos y perspectivas de análisis social tendientes a comprender los mecanismos que operan en la formación de representaciones colectivas y los efectos que dichas representaciones tienen en la orientación de la acción social. En ello el antecedente más sólido e influyente lo encontramos en Emile Durkheim, quien llegó a considerar

<sup>11</sup> Cf. Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1977.

## 2 6

a la historia como un conocimiento no científico y auxiliar de la sociología. Mas el problema de la reformulación de la historiografía en la primera mitad del siglo XX tuvo escenarios múltiples y, sobre todo, propuestas rectoras que surgieron mayoritariamente en Francia. Es ya una convención historiográfica reconocer la última transición importante en los estudios históricos a partir de las propuestas de Marc Bloch y Lucien Febvre. Dicha transición, que involucra directamente el espacio analítico de la representación, se ha prolongado por espacio de siete décadas y va desde la historia intelectual hasta la historia cultural, pasando, por supuesto, por las aportaciones de la historia de las mentalidades. Desde nuestra personal perspectiva, el pináculo de todo el proceso de transformación del oficio de historiar y de la relación entre la historia y el concepto de representación quedó sintetizado en la propuesta de historia cultural planteada por Roger Chartier en la última década del siglo XX a través de *El mundo como representación*, punto central de todo este ensayo.

Editado por primera vez en español en 1992, *El mundo como representación* surgió como una recopilación de nueve ensayos escritos por Chartier entre 1982 y 1990 y, con excepción de uno, publicados en diversos libros y revistas en el mismo periodo.<sup>12</sup> El libro en su versión castellana toma su nombre principal del título dado por el autor a aquel célebre artículo aparecido en *Annuaire E.S.C.* correspondiente a noviembre-diciembre de 1989, mismo que se incluye en la selección de textos.<sup>13</sup> “Diversidad de enfoques, diversidad de temas”, anota Chartier en el prólogo a la edición española, sin dejar de advertir el aspecto que considera le otorga coherencia al conjunto de ensayos presentados como libro: que todos responden a un espacio de reflexión común que pone en el centro, mediante los estudios de caso y la reflexión teórico-metodológica, las relaciones complejas que existieron en las sociedades del

<sup>12</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural entre práctica y representación*, 2a. ed., trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, Ciencias Sociales/Historia, 1995. La portadilla de la obra consigna un título diferente al de la portada: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. La primera edición, fuente de la traducción al castellano, fue en lengua inglesa: Roger Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Cambridge, Polity Press e Ithaca/Cornell University Press, 1988.

<sup>13</sup> *Vid. Anuales E.S.C.*, noviembre-diciembre de 1989, 1505-1520.

## 2 7

Antiguo Régimen entre “[...] las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación que sufren [...]”<sup>14</sup>. Si bien la línea temática la constituye el análisis de la producción, circulación y recepción de lo escrito-impresso a partir de una práctica historiográfica conformada por tres ejes, a saber, la crítica textual, el estudio de los objetos impresos o historia del libro, y la sociología retrospectiva de las prácticas de lectura que se apoderan de los bienes simbólicos para producir usos y significaciones diferenciadas, es importante no perder de vista que Chartier mantiene un objetivo paralelo y quizás más relevante en sus disquisiciones: a través de la historia de la circulación de lo impreso y de las prácticas de lectura logra establecer una definición renovada de lo que conocemos como historia cultural. Dicha definición se constituyó a partir de dos aspectos desarrollados por Chartier en su personal trayectoria como historiador: por un lado, un diálogo intenso y sistemático con los planteamientos que la ciencia histórica y sus diversos representantes formularon a lo largo del siglo XX, reconociendo sus nexos más íntimos con las corrientes y tendencias historiográficas impulsadas por Lucien Febvre y Marc Bloch, pero también abrevando de la antropología cultural y de la sociología en lo que a la comprensión de las representaciones colectivas se refiere. Por el otro, una rigurosa práctica histórica enfocada al estudio de las representaciones y las prácticas de lectura, principalmente en el ámbito de la Francia del Antiguo Régimen, y que llevaron al autor a establecer precisiones teórico-metodológicas en torno a los mecanismos y modalidades de circulación e interpretación de los textos impresos.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación*, I.

<sup>15</sup> Cf. Roger Chartier, *L'Académie de Lyon au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Ginebra, Droz, 1969; Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1987; Roger Chartier, “Texts, printing, readings”, en Lynn Hunt (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989: 154-175; Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desjerarquización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. de Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa, Ciencias Sociales/Historia, 1995. Un texto que vale mucho la pena consultar y que permite conocer el proceso de definición teórica de Chartier frente a la historia cultural a partir de su práctica histórica es Alberto Cue (ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

2 8

Así, la historia cultural que define Chartier es la historia de la construcción de la significación, la historia de las representaciones y las prácticas, la historia de las formas y mecanismos por los cuales las comunidades perciben y comprenden su sociedad y su historia; en síntesis, la historia de los “[...] modos de articulación entre las obras o las prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de diversidades que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos [...]”<sup>16</sup>. En ello el concepto de representación se torna central en la formulación de sus propuestas, y en buena medida es el eje de la especificidad de la historia cultural practicada por Chartier. Sin embargo, es importante conocer el proceso de construcción conceptual que el autor presenta en la obra para la definición que propone de la historia cultural, elemento que privilegiaré en este escrito. Delimitemos, pues, los puntos que me interesa abordar. Tres son los aspectos seleccionados: en primer lugar una presentación somera de la estructura de la obra, destacando los contenidos de investigación histórica; en segundo lugar, un esbozo del proceso de definición teórica y de los lineamientos establecidos por Chartier como parte de la reformulación del quehacer histórico, principalmente en lo que se refiere a la crítica a la historia de las mentalidades y a la propuesta de historia cultural (elementos que se concentran en la primera parte del libro); por último, una breve comparación entre el manejo que el autor hace del proceso de representación colectiva y algunos presupuestos de la teoría de las representaciones sociales. Vayamos al primer punto:

Los nueve ensayos que forman *El mundo como representación*, si bien conllevan la coherencia ardua declarada, no dejan de ser heterogéneos en la medida en que pertenecen a géneros distintos de la reflexión y del oficio de historiar. Aun cuando Chartier no lo manifiesta explícitamente en el texto, todo indica que la selección de ensayos fue realizada por él mismo con una intencionalidad muy clara: mostrar tres facetas de su quehacer en una secuencia que va de la revisión de los debates en torno a la historia en los últimos treinta años y la construcción de sus propios conceptos, a la aplicación de dichos principios en los ámbitos de su especialidad, a saber, la historia del libro y la historia de la lectura entre

<sup>16</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación*, 50.

2 9



los siglos XVII y XVIII por un lado, y la representación del mundo social en la Francia del mismo periodo. De esta forma, la disposición de los materiales no obedece a la secuencia cronológica de sus anteriores ediciones. El resultado son tres grandes capítulos. El primero, el más denso y poblado de teoría, lo forman cuatro ensayos (incluido “El mundo como representación”), dedicados principalmente a revisar las relaciones entre la historia intelectual, la historia cultural francesa de corte tradicional, la historia de las mentalidades y el concepto de representación, y que cierran con la reedición del prefacio que Chartier escribiera a la edición francesa de *La sociedad cortesana*, obra de su admirado Norbert Elias.

El segundo capítulo, dedicado como señalamos arriba a la historia del libro y de la lectura, comprende tres estudios de caso o ensayos de interpretación histórica que permiten abordar la circulación del texto impreso y las prácticas de lectura. De entre sus hipótesis, destaca aquella por la cual Chartier establece que “[...] en las sociedades del Antiguo Régimen, entre los siglos XVI y XVIII, la circulación multiplicada del escrito impreso ha transformado las formas de sociabilidad, permitido nuevas ideas y modificado las relaciones con el poder [...]”<sup>17</sup>. Esto plantea necesariamente el encuentro entre el mundo del texto y el mundo del lector, en una serie de posibilidades que no responden a las divisiones socioculturales tradicionalmente definidas por clases o grupos. Llamase literatura “cultiva” o libro de buhonería, lo cierto es que la circulación y las formas de recepción de lo impreso en aquella época no se ajustan a las categorías ahora poco útiles de lo culto *versus* lo popular, de la emisión activa *versus* la recepción pasiva: el mismo objeto impreso se convierte en un material compartido por sujetos y comunidades de lectores-oidores adscritos a diferentes sectores y clases. De ahí las divisiones que marca Chartier en el trayecto que va de la escritura de un texto a su recepción, pasando por su conversión en un objeto impreso, etapas diferentes en el proceso de construcción del sentido y de la representación. No sólo eso, el aumento de la circulación de lo impreso, sobre todo de lo impreso masivo como lo fueron los libros azules en Francia o los pliegos de cordel en España, posibilitaron nuevas formas de convivalidad en donde los lectores eran principalmente oidores en medio de

<sup>17</sup> *Ibidem*, 107.

**3 0**

prácticas de lectura en voz alta (la oralización) que potencializaban los recursos de recepción y resignificación de lo impreso en todos los niveles. Apoyado por la serialización, esto es, por las herramientas desarrolladas por la historia socioeconómica francesa posterior al surgimiento de los *Annales* y por la historia de las mentalidades, Chartier logra reconstruir los catálogos editoriales y los tirajes de diversos impresores de la época para aproximarse a las dimensiones de la circulación de textos impresos diseñados a partir de fórmulas editoriales destinadas al gran público, a la mayoría. Dichas fórmulas permitieron la circulación de literatura erudita bajo el estatuto de divulgación, esto es, en formatos y tipografías pensadas para una extensa clientela e incluso con modificaciones y adecuaciones por cuenta de los editores encargados. Sobre los modos de lectura Chartier dedica todo un ensayo para mostrar las modalidades de dicha práctica en la Europa de los siglos XVI y XVII, estableciendo que leer “[...] no es siempre ni en todos lados un gesto de una intimidad en reclusión [...]”<sup>18</sup>. Por el contrario, la predominante en diversos ámbitos sociales fue la lectura en voz alta dirigida por un lector a una asamblea de auditores, así, leer en voz alta y escuchar leer fue una práctica muy presente en las sociedades de Antiguo Régimen que rebasó la simple difusión de lo impreso por parte de los alfabetizados hacia los analfabetos; el asunto fue más complejo y se inscribe en el surgimiento de nuevas sociabilidades a todos los niveles en donde alfabetizados oralizan a alfabetizados en medio de formas ahora desaparecidas de relación colectiva. Los impactos de dichas formas de compartir la cultura escrita en la conformación de espacios públicos de discusión y opinión, o bien de formas específicas de representación y acción a partir de la recepción del texto, permiten mostrar en estos ensayos el alcance que el estudio de las formas de apropiación de los textos tiene para la comprensión histórica de una sociedad de Antiguo Régimen, sin embargo, la metodología puede ser aplicada a otros objetos culturales.

El último capítulo, dedicado a la representación del mundo social, está formado por dos ensayos que si bien abordan nuevamente aspectos concernientes por un lado a los sistemas de representación, y por el otro al texto impreso (a sus condiciones específicas de producción, cir-

<sup>18</sup> *Ibidem*, 122.

**3 1**

culación y apropiación), dirigen el análisis hacia el impacto de las representaciones en el espacio social. En ambos Chartier utiliza términos que han resultado complejos para la historia y la antropología, tales como el imaginario y lo figurativo. En ambos, también, acude a las representaciones de lo social en la literatura picaresca de España y Francia en el siglo XVII. El primero es un breve ensayo sobre los intelectuales frustrados de la Europa del momento. De nuevo apoyado por la serialización de datos que permite confirmar el aumento de graduados en las universidades inglesas, francesas y españolas, y el consecuente encarecimiento de puestos sociales para dichos graduados, Chartier contrapone las oportunidades objetivas inferidas por el dato duro a las aspiraciones subjetivas producidas por las representaciones, caducas para el momento, en torno al valor conferido a los títulos universitarios y a la posición que otorgaban a sus detentadores en tiempos anteriores. Estamos, por tanto, ante una contraposición entre el imaginario y el espacio social del Occidente europeo, ante una mutación que Chartier aborda a partir de su inclusión u omisión en los sistemas de representaciones. Dicho esquema, en palabras del autor,

[...] permite pensar en la constitución de una población intelectual frustrada en sus esperanzas sociales como el efecto de una discordancia entre un sistema de representaciones, que durante mucho tiempo acuerda a los títulos una eficacia que ya no poseen, y un funcionamiento social que los devoraría por el hecho mismo del crecimiento del número de sus poseedores [...]<sup>19</sup>

Una de las vías de concientización, concreción y representación de aquella discordancia será la ficción literaria de la novela picaresca, aspecto que advierte Chartier en sus variaciones nacionales y aún que lo lleva por una interesante selección de textos españoles y franceses para mostrar el cauce literario que adquiere la representación del intelectual frustrado y su transformación en un motivo ideológico para la época. En el último ensayo, dedicado de lleno al asunto de las representaciones y las prácticas a partir de la literatura picaresca en los libros de la Biblioteca Azul, el autor dirige su atención a las relaciones entre la figura

<sup>19</sup> *Ibidem*, 172.

**3 2**

social de los estatfadores, su representación literaria y los lectores. Dos preguntas guían su análisis en este apartado: “[...] ¿A través de qué procedimientos logran estos libros crear efectos de realidad y de lectura de verdad? ¿Y cómo podían ser descifrados en los distintos momentos de su trayectoria editorial? [...]”<sup>20</sup> En este recorrido detallado sobre las formas de representación literaria e incluso de otros textos no necesariamente ligados a la ficción, Chartier muestra la conexión entre textos y formaciones sociales de finales del siglo XV por un lado y figuras y representaciones ya consolidadas en el siglo XVII a partir de procesos de crecimiento urbano en París y de aumento de mendigos, pobres, estatfadores y grupos subalternos como los gitanos, por el otro. Así, la proliferación de libros picarescos de circulación masiva basados muchas veces en viejas ediciones que describían las formas de engañar de los pícaros y falsos mendigos en Francia y la Germania, además de traducciones de autores españoles que tratan temas similares, permitieron un proceso de apropiación de imágenes y representaciones en donde la faceta literaria adquiriría fuerza de verdad objetiva. A ello se agregaban los acomodados y adecuaciones que los diversos impresores de literatura de divulgación hicieron a muchas obras en función de convenciones y exigencias del consumo, de cultivar la moraleja del ladrón o del héroe malvado que al final se redime, o bien frente a la censura y a las precauciones que ésta imponía a los editores.

De esta forma, la trasposición de la experiencia social del mundo de los pícaros y vagos en figuras literarias permitió, por parte de sectores muy diversos, la apropiación de estas representaciones que, en estricto sentido, mostraban una faceta atrayente aunque soterrada de la realidad. Aspectos recreados en la literatura picaresca como la Corte de los Milagros y la transfiguración de una estructura de Estado por medio de una especie de monarquía de los ladrones y falsos mendigos, establecieron espacios de significación por parte de los lectores a través de sus posibles formas de apropiación de los textos, ya fueran aquellos dominados o dominadores. Ambos casos, el de los intelectuales frustrados y el de las figuras literarias y el espacio social en la literatura picaresca, permiten conocer el proceder de Chartier y su propuesta de interpretación

<sup>20</sup> *Ibidem*, 182-183.

**3 3**

histórica: acceder a los mecanismos de construcción de las representaciones y a los procesos de significación en sociedades preteritas, en este caso, en el Occidente europeo del Antiguo Régimen. Proceder y proponer son materia de nuestro segundo punto. Veamos:

El proceso de definición de la historia cultural planteado por Chartier es muy complejo y se inscribe en el contexto de diversos debates surgidos principalmente en Francia y Estados Unidos, sin olvidar las aportaciones críticas de la historiografía italiana y alemana, esta última representada por la sociología histórica de Norbert Elias. De tales arenas de discusión destacan la valoración de las aportaciones y al mismo tiempo los cuestionamientos a la denominada historia de las mentalidades y de paso a la llamada historia de las ideas; la denominada crisis de las ciencias sociales, proclamada en los ochenta por diversos teóricos franceses; las ambigüedades de la *Nouvelle histoire*, en donde podemos incluir a la "New Cultural History";<sup>21</sup> y un replantamiento de las determinaciones colectivas derivado del retorno al sujeto en diversas disciplinas sociales, principalmente la sociología. Chartier construye argumentos bien fundados frente a la mayoría de dichos debates, sobre todo en términos de la influencia que han tenido en la reformulación del quehacer histórico, y establece la genealogía de los conceptos que nutren su definición de historia cultural, específicamente los derivados de la sociología de Émile Durkheim y Marcel Mauss, de la etnología de Lévy-Bruhl, y de los posteriores usos que de las aportaciones de estos autores hiciera la historiografía francesa impulsada por los *Annales* y que dieran forma en la década de los sesenta a la historia de las mentalidades. Si bien Chartier inicia con una revisión de las aportaciones e innovaciones que hiciera Lucien Febvre en torno a la relación entre las ideologías, las ideas y la realidad social, esto es, a las formas de pensamiento en el pasado, la comprensión de dichas innovaciones lo lleva hasta los conceptos centrales de "representación colectiva" de Durkheim y de "mentalidad" de Lévy-Bruhl. Ambos son en buena medida los elementos que apuntalaron la crítica de Febvre a un tipo de historia que se hacía en el primer tercio del siglo XX, dirigida a historiar los grandes sistemas de

pensamiento en función de abstracciones que aislaban a la actividad intelectual de la vida social y de las condiciones específicas que autorizaron su producción.

Para Febvre, lo social no está representado ni se disuelve en los sistemas de pensamiento y en las ideologías que intentan modelarlo. La tarea para los historiadores del movimiento intelectual quedó planteada, de acuerdo a la crítica de Febvre, como la necesidad de encontrar la originalidad de cada sistema de pensamiento, en su complejidad, en sus dislocaciones y en sus particulares formas de integración a la realidad que les da origen. De ahí que el concepto de representaciones colectivas y su relación con grupos y entendimientos específicos haya abierto la posibilidad de explorar la dimensión social del pensamiento y sus manifestaciones más allá de determinismos. Frente a "las ideas" como objeto de la historia intelectual clásica, surge el estudio de "la mentalidad colectiva" que regula los juicios y las representaciones de los sujetos en sociedad. Sin embargo, el concepto mentalidad colectiva, si bien se impuso en la historiografía francesa hacia los años sesenta, ha tenido una larga y fecunda trayectoria que, de acuerdo con Chartier, tocó fondo hacia los años ochenta. Sus orígenes se remontan hasta mediados del siglo XIX, mas no fue sino hasta 1922, con la aparición de *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, cuando el término fue adoptado como una categoría de análisis histórico y sociológico. La propuesta fue evitar el acercamiento a las costumbres mentales de las entonces denominadas sociedades primitivas desde las costumbres mentales de quien las observa; en contrapartida, se planteaba el descubrimiento de la mentalidad primitiva a través del análisis de sus representaciones colectivas y de las relaciones entre dichas representaciones.<sup>22</sup>

Fue así que, retomado por la historiografía francesa desde los *Annales*, el término mentalidad vino a ser una de las líneas de replantea-

<sup>21</sup> El adjetivo "ambigüedades" no responde a una postura de Chartier, sino a la impresión de quien esto escribe.

<sup>22</sup> Para una filología del concepto de mentalidad en la historia cultural *cf.*: Boris Berenson Gom, *Historia es inconsciente (La historia cultural: Peter Gay y Robert Darrinton)*, prólogo de Alvaro Matute, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 1999, 47-53. Si bien el interés de Berenson se centra en la relación de los mecanismos inconscientes que subyacen en el proceso de creación de la mentalidad colectiva y por tanto en las bondades interpretativas del psicoanálisis en la historia cultural, también reconstruye antecedentes del concepto mentalidad desde la filosofía, la sociología y la etnología.

miento del quehacer histórico frente a la tradicional tendencia historiográfica que abordaba los sistemas de pensamiento y las ideologías, y también frente a las limitaciones de la historia basada en la población, la producción y las técnicas, esto es, circunscrita a los factores materiales de una sociedad. Las propuestas conceptuales para considerar las formas de significación y representación colectiva en el pasado comenzaron con la aparición en 1924 de *Les Rois thaumaturges* de Marc Bloch y, a la muerte de éste en la segunda guerra, continuaron en Francia bajo la hegemonía intelectual de Febvre con su estudio sobre *Rabelais* (1942). En Bloch encontramos un afán por reconstruir creencias y actitudes colectivas a partir de un principio denominado “atmósfera mental”, mismo que se aproxima a la posterior conceptualización de las mentalidades. Por su parte, Febvre postulará a las estructuras de pensamiento como objetos de la historia intelectual con base en el acceso a los utillajes mentales de una sociedad, esto es, las herramientas culturales de interpretación con que cuenta un conjunto social en una época específica para dar sentido y significación a su presente y a su historia. Chartier señala además las aportaciones que en los mismos años hiciera Erwin Panofsky desde la historia del arte, quien señaló la importancia de acceder al “espíritu de la época”, a las costumbres mentales y a la fuerza forjadora de costumbres (*habits-forming force*). A partir de estas aportaciones la historiografía francesa comenzó a plantear el horizonte de una nueva aproximación a las sociedades del pasado, basada en el interés por estudiar las sensibilidades, las creencias y las percepciones que constituyeron la mentalidad de una sociedad y un momento.

Será Febvre quien con mayores elementos propondría en su estudio sobre *Rabelais* y en diversos escritos los principios básicos para manejar los utillajes mentales a partir de tres soportes: el lingüístico, el conceptual y el afectivo. Con dicha base, Febvre marcó las primeras aportaciones metodológicas a la historia intelectual con relación al acceso a las representaciones y contra la lectura defectuosa de los pensamientos del pasado. En ello Febvre sería enfático al señalar las deformaciones que los historiadores generaban por su tendencia a prestar al pasado conocimientos, categorías y apreciaciones presentes, ajenas al contexto y a los hombres objeto de estudio. De ahí surge uno de los principales presupuestos heredados y reformulados por Chartier en su propuesta de

### 3 6

historia cultural: el principio de inteligibilidad. Dicho principio, desarrollado por Febvre como pregunta central de sus indagaciones, fue la base del utillaje mental, sobre todo a partir de los límites de lo pensable; para este historiador, el hombre del siglo XVI debería ser inteligible no con relación a nosotros, sino con relación a sus contemporáneos; premisa adoptada por la posterior historiografía francesa de las mentalidades para comprender no “las audacias del pensamiento” sino los límites de una mentalidad, esto es, las representaciones colectivas, los utillajes mentales y las categorías intelectuales disponibles y compartidas en una época específica. El acercamiento de las mentalidades a conceptos como el de “visión del mundo”, definido a partir de Lukacs como el conjunto de aspiraciones, sentimientos e ideas que reúnen a los miembros de un mismo grupo y los opone a los otros grupos, llevó las reflexiones hacia terrenos que pisaba la sociología, la antropología y la psicología social. De la relación y el diálogo con esta última surgieron esfuerzos vagos por definir la psicohistoria y la psicología histórica, áreas del quehacer histórico que nunca prosperaron en sus planteamientos.

Mas los temas y problemas objeto de la historia de las mentalidades a partir de la intención por acceder al conjunto de las formas de pensamiento a través de los mecanismos de percepción y representación dieron por resultado una dilatación de los temas y de las categorías de análisis histórico. Desde el espacio para la incredulidad que explorara el mismo Febvre como precursor de las mentalidades, hasta el miedo en el Occidente medieval investigado por Delumeau, la historia de las mentalidades tuvo un desarrollo brillante y lleno de aportaciones al menos hasta la primera mitad de los ochenta, cuando los cuestionamientos al mismo concepto de mentalidad por efecto del retorno al sujeto, por un lado, y las observaciones de procesos y representaciones a escalas microhistóricas, por el otro, alertaron sobre las deficiencias del concepto. En dicha revisión también influyó el diálogo que propiciara la supuesta crisis de las ciencias sociales. Pero el triunfo de lo que la historiografía francesa llamaría formalmente “la historia de las mentalidades” lo podemos ubicar en la década de los sesenta, sobre todo con los trabajos de George Duby y Jacques Le Goff, quienes desplazaron a las ideas y a los fundamentos socioeconómicos de las sociedades como objeto de la historia y dieron cabida, entre otras cosas, al imaginario y su relación con

### 3 7

lo cotidiano para comprender la mentalidad, siempre colectiva, de una época. En pocas palabras, el esfuerzo metodológico de “las mentalidades” estuvo dirigido a la restitución de las formas de pensar y de sentir colectivamente, siempre tratando de establecer la articulación entre los pensamientos y lo social. Ello impuso la reconstrucción de los sistemas de representaciones y de valores que compartió un grupo o una sociedad en una época específica.

Sin embargo, el concepto de mentalidad mostró sus debilidades sobre todo, como anotó Duby, por su imprecisión derivada de una especie de territorio extenso en donde podían entrar infinidad de planteamientos como parte de la definición de una mentalidad.<sup>29</sup> El asunto es similar para la denominada “historia de las ideas”, misma que podemos ubicar como hermanastra de las mentalidades. La historia de las ideas existió como parte del desarrollo de la historia intelectual de viejo cuño, en una primera etapa dirigida al estudio del pensamiento sistemático en tentativas filosóficas, y en una segunda, ubicada a mediados del siglo XX, como un esfuerzo por entender la función de las ideas con su relación al sistema ideológico del momento a estudiar. Por otro lado, es preciso destacar que la historia de las mentalidades desarrollo un rigor metodológico basado en la serialización y sus técnicas heredadas de la historia socioeconómica también perfeccionada por los seguidores de los *Annales*. Para el caso de las representaciones y las sensibilidades, la estrategia fue serializar objetos culturales para establecer la frecuencia de una práctica colectiva, o bien lo común de una práctica individual (un acto ritual, la compra-venta de libros, la elaboración de testamentos con contenidos específicos, el uso de una expresión, etcétera). A partir de este ejercicio estadístico los historiadores podían establecer la recurrencia de un motivo y su distribución (ya fuera una práctica o una re-

<sup>29</sup> Duby anotó años después que el esfuerzo de los historiadores de las mentalidades estuvo dirigido a “[...] franquear el umbral con el que tropieza el estudio de las sociedades del pasado cuando se intenta considerar los factores materiales [...] Sentamos la necesidad urgente de ir más allá, al lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas, sino en la idea que uno se hace y que en realidad gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos [...]” *Vid.* Georges Duby, *La historia continúa*, Debate, Madrid, 1992, 100.

**3 8**

presentación) y, en función de dicha presencia reiterada, intentar delimitar la mentalidad de un grupo.<sup>30</sup>

¿Cuáles fueron, entonces, los puntos de ruptura de la historia de las mentalidades y cuáles los quiebres que darían origen a la llamada historia cultural? Veamos el asunto desde la perspectiva de Chartier. Una primera crítica a la historia de las mentalidades la presenta nuestro autor desde el prólogo y a partir de tres aspectos específicos. Primero, contra el uso simplista que los historiadores de las mentalidades han hecho de la relación entre divisiones sociales y diferencias culturales, cuestión que se inscribe en la crítica a las categorías de cultura popular vs. cultura de elite, entre otras. Segundo, contra la acepción que considerara al lenguaje como un útil disponible para expresar el pensamiento; para Chartier, las mentalidades no son huéspedes de los textos, y el lenguaje no es, como lo pretende la idea del *semiological challenge*, un sistema cerrado de signos que producen sentido por el único funcionamiento de sus relaciones e independientemente de toda referencia objetiva. Tercero, contra el uso o aplicación de “mentalidad colectiva” como una categoría global para explicar una sociedad, en detrimento de las formas textuales o iconográficas que posibilitan su expresión. Chartier plantea a lo largo de la primera parte del libro otros aspectos estructuralistas que afectan el enfoque histórico de las mentalidades. Por un lado, su tendencia a considerar que los pensamientos y las prácticas de un individuo están determinados por una mentalidad o estructura mental única, por el

<sup>30</sup> En 1994 Jean Delumeau, uno de los principales exponentes de la historia de las mentalidades, e incluso titular de la cátedra “Historia de las mentalidades religiosas en el Occidente moderno” en El Colegio de Francia, expuso en el Museo de Antropología de la ciudad de México una definición sencilla de las mentalidades: “[...] Sólo quiero señalar que la palabra [mentalidades] es cómoda para designar sentimientos y comportamientos suficientemente significativos en un plano colectivo [...] Pero hay que aclarar, en el nivel metodológico, que la historia de las mentalidades puede ser peligrosa si se cree que es más fácil de realizar que cualquiera otra. Su aparente seducción esconde trampas. Puede conducir a la palabrería y a la jerga seudocientífica. De hecho, no es realizable sin una amplia documentación, proveniente de fuentes a veces dispersas y que hay que poner en consonancia unas con otras [...]” *Cfr.* *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*, presentación de Hira de Gortari y Guillermo Zermeno, México, CEMCA/CEIAS/UNAM/Instituto Mora/UIA, 1997, 17-18.

**3 9**

otro, atribuir a un grupo social un conjunto estable de ideas y creencias. Asimismo, el estudio de la mentalidad de un grupo en un tiempo específico a partir de la serialización de sus expresiones más repetitivas tuvo como carencia la imposibilidad de estudiar las dependencias que unen a las diversas representaciones del mundo y que coexisten en una sociedad, diversidad que tiene como base el desarrollo de distintos conocimientos, de distintas representaciones, así como su articulación. La coexistencia simultánea de representaciones permite plantear una crítica más, asociada a las formas específicas de interpretación y reelaboración individual de una mentalidad; ello tiene relación con las propuestas de retorno al sujeto, las cuales muestran la diversidad de empleos y usos que los individuos hacen de los elementos culturales, a partir de sus herramientas mentales y de estrategias concretas.

Otros dos cuestionamientos relacionados destacar: primero, el problema de las mentalidades para explicar el paso de un sistema de representaciones a otro, esto es, la formación de una nueva mentalidad; y segundo, el problema de la historicidad de las mentalidades. Sobre el primer punto Chartier establece las deficiencias explicativas de los historiadores de las mentalidades en cuanto a no considerar los factores de ruptura, resistencia, avances y bloqueos que se presentan en la transición de un sistema de representaciones a otro, proceso que entre otras cosas depende de la articulación entre representaciones comunes y el avance de conocimientos denominados científicos; o bien de la transforación de las creencias en ideas y viceversa. Bajo la premisa de que son más importantes las formas de apropiación de un motivo intelectual que su distribución estadística, y bajo el entendido de que las formas de distribución de un motivo no responden a divisiones socioeconómicas preestablecidas (dominadores vs dominados, cultura popular vs cultura de elite, etcétera), Chartier plantea que los cambios de sistema de representaciones implican el análisis de las relaciones entre creencias, valores y representaciones con respecto a las pertenencias sociales, las cuales muchas veces operan a partir de la objetivación de representaciones del mundo social; dicho ejercicio no aparece en los planteamientos de la historiografía de las mentalidades. De ello deriva el problema de la historicidad de las mentalidades: basado en el cuestionamiento a la oposición tendida como evidente entre creación vs consumo, o si se que-

re entre producción vs recepción, Chartier establece que todas las formas de consumo cultural implican otra producción en sí mismas. El desciframiento común de textos, de mensajes, de valores, de creencias e incluso de una visión del mundo identificable por sus motivos generales en una época y una sociedad está sujeto a la reapropiación, al desvío, a la desconianza y a la resistencia. Así, los modelos aparentemente impuestos adquieren coherencia y diversidad desde la cultura de la mayoría. El flujo de pensamiento erudito o científico también padece procesos de reapropiación específica, tal como lo mostró Ginzburg a través de Menocchio. La historicidad de las representaciones queda entonces definida por sus condiciones específicas de producción y por las formas diversas y complejas de apropiación, aspectos tampoco desarrollados por la historia de las mentalidades.

Estos y otros cuestionamientos surgidos principalmente en la década de los setenta y afinados una década más tarde dieron el fundamento para la definición de la historia cultural mediante el rescate del estudio de los utillajes mentales planteados por Febvre décadas antes. Fue en los ochenta cuando la historia asumió los nuevos desafíos lanzados por la sociología, la antropología y la historia política en medio de la denominada crisis de las ciencias sociales. Para Chartier, dicha crisis ha sido más postulada que probada, y su enunciación surge por el retorno al sujeto en la filosofía y la sociología, por el rechazo de las determinaciones colectivas y los condicionamientos sociales, y por la importancia dada a lo político como el nivel más abarcador en la organización de las sociedades.<sup>25</sup> En contraposición a lo que sucedía en otros contextos académicos de Europa y Estados Unidos con respecto al supuesto agotamiento de paradigmas, el campo intelectual francés, de acuerdo a Chartier, realizó en esos años investigaciones sociales profundas construidas a distancia de las representaciones objetivistas propuestas por el marxismo y el estructuralismo, “[...] recordando las capacidades inventivas de los agentes contra las determinaciones inmediatas de las estructuras y las estrategias propias de la práctica contra la sumisión mecánica a la regla [...]”<sup>26</sup> Sin embargo, el argumento de Chartier tiene mucho de rei-

<sup>25</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación*, 47.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 48.

vindicación del quehacer intelectual francés frente a los cuestionamientos que a las ciencias sociales, incluida la historia, surgieron en el contexto sajón. Dicha dinámica no la soslaya del todo el autor cuando afirma que en los setenta la sociología, la lingüística y la etnología se encontraban en proceso de encumbramiento institucional y en una ofensiva que pretendió socavar la posición dominante de la historia en el campo universitario francés. De hecho, Chartier ubica los nuevos objetos de la historia planteados por las mentalidades como una de las muchas respuestas de los historiadores ante los cuestionamientos a la historia de las coyunturas económicas y demográficas, y ante las dudas lanzadas por otras ciencias sociales hacia las certezas metodológicas de la historia.

Ya en la década de los ochenta la crítica no se basa en el cuestionamiento de la historia, sino en el cuestionamiento sobre todas las ciencias sociales. Es en este momento cuando la historia es llamada a reformular sus objetos; y es en ese contexto también que comienza la definición de la historia cultural. Chartier explica esto como un proceso similar al que sufriera la historia en el surgimiento de las mentalidades como línea de investigación: ésta se construyó al aplicar a nuevos objetos los principios de inteligibilidad utilizados con anterioridad por la historia económica y social, entre otros, la preferencia por las mayorías bajo la consideración de la cultura popular, la serialización y la aplicación de esquemas temporales de larga duración heredados de Braudel. Así, lo central para Chartier en los cambios y mutaciones recientes de la disciplina histórica no está en la postulada crisis de las ciencias sociales o en un cambio de paradigma, sino en la reformulación de su principio de inteligibilidad: las transformaciones del trabajo histórico “[...] están ligadas a la distancia tomada en las prácticas de investigación misma en relación con los principios de inteligibilidad que habían gobernado la actividad historiográfica desde hace veinte o treinta años [...]”<sup>27</sup> ¿Cuáles son esos principios?

Para Chartier existen tres conjuntos de certezas que se fisuraron hacia finales de los años ochenta en el quehacer histórico: en primer lugar, el proyecto de una historia global que articularía los diferentes niveles

de la totalidad social; en segundo lugar, la definición territorial de los objetos de investigación, esto es, la descripción de una sociedad instalada en un espacio particular como condición indispensable para el tratamiento y recuperación de datos; y en tercer lugar, la importancia que tradicionalmente se le había conferido a las divisiones sociales como adecuadas para organizar las diferencias culturales. A cambio, el quehacer histórico dirigió sus esfuerzos a pensar en los funcionamientos sociales sin otorgar primacía a un conjunto particular de determinaciones y fuera de la partición jerarquizada y rígida de las prácticas y las temporalidades. Si bien Chartier no establece de manera explícita una definición de la historia cultural que surge a partir del desplazamiento del principio de inteligibilidad hacia otros objetos, sí plantea los objetivos y proceder de la nueva historia francesa:

[...] describir de otra manera las sociedades, al penetrar la madaja de las relaciones y de las tensiones que las constituyen a partir de un punto de entrada particular (un hecho, oscuro o mayor, el relato de una vida, una red de prácticas específicas) y al considerar que no hay práctica ni estructura que no sean producida por las representaciones, contradictorias y entenfreadas, por las cuales los individuos y los grupos dan sentido al mundo que les es propio [...]”<sup>28</sup>

La historia cultural es para Chartier la historia de la construcción de sentido a partir de las tensiones existentes entre un sistema de pensamiento y las formas grupales o individuales de apropiación de dicho pensamiento.

Mas el asunto no es sencillo, pues el autor señala que todas las relaciones, incluidas las económicas y sociales, se organizan según lógicas que ponen en juego esquemas de percepción y de apreciación de los distintos sujetos sociales, aspecto que toca directamente a la cultura y sus diversas definiciones. Chartier alerta entonces sobre el uso tradicional y anacrónico del término cultura referido a las producciones intelectuales y artísticas de elite o bien a lo cultural como referido a un campo específico de producciones y prácticas. En contraste, y como insumo antropológico, Chartier recoge la ya también tradicional definición de cultura

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem.*, 49. Las itálicas son mías.

de Clifford Geertz y que permite pensarla “[...] como un conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos y en las conductas aparentemente menos culturales [...]”<sup>29</sup> Frente a todos los planteamientos expuestos y que de ninguna manera agotan las reflexiones de Chartier sobre la historia cultural a lo largo del libro que nos ocupa, el autor expresa abiertamente su apego a la definición que de la historia intelectual o cultural formulara Schorske, y que concibe el trabajo histórico en una doble dimensión: una diacrónica que permite analizar la relación de un sistema de pensamiento o de un conjunto de representaciones con una expresión previa de la actividad cultural; y una dimensión sincrónica que permite establecer la relación de contenido de los objetos intelectuales o culturales con lo que aparece en otras ramas de una cultura al mismo tiempo. Ambas dimensiones permiten pensar los objetos culturales desde la especificidad de la historia de su género y con relación a las producciones culturales contemporáneas por un lado y, por el otro, con referentes situados en otros campos de la totalidad social (por ejemplo, socioeconómicos o políticos).<sup>30</sup>

Como quedó expresado en la reseña de los estudios de caso, Chartier abordará a profundidad la construcción de sentido, las representaciones y las prácticas a través de la circulación del texto impreso entre los siglos XVII y XVIII en el Occidente europeo, sin embargo, los alcances de su propuesta de historia cultural están por ser explorados y las nuevas investigaciones están en proceso. La historia de las sensibilidades, como la plantearan Bloch y Febvre, ha encontrado un espacio renovado que ahora mismo indaga sobre la memoria colectiva, las creencias y su formación como representación colectiva, la mediación de los discursos, la formación de espacios públicos, los grupos subalternos o bien las representaciones poco comunes y disruptivas. No se trata de señalar a Chartier como el padre fundador de una nueva historiografía en detrimento de otros pensadores e historiadores de lo cultural, aunque es de justicia señalar que estamos ante uno de los más sólidos innovadores de la historiografía actual y uno de los pensadores más importantes en torno al papel de las representaciones en la comprensión de los proce-

<sup>29</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 41.

4 4

sos históricos. Sin embargo, el concepto de representación también adquirió un papel central en otras ramas de la ciencia social, principalmente con la psicología social y el desarrollo de la teoría de las representaciones. ¿Cuáles son, entonces, las relaciones que se han establecido entre la historia cultural como historia de la construcción de significado y las propuestas de la escuela de las representaciones sociales emanada de la psicología social? Esto es materia de los últimos párrafos de este ensayo.

En términos generales, la teoría de las representaciones sociales, aún en desarrollo, establece que éstas son sistemas de interpretación que rigen nuestra relación con el mundo y con los otros, y que orientan y organizan las conductas y las comunicaciones. Las representaciones sociales pueden ser abordadas, a la vez, como el producto y el proceso de una actividad de apropiación de la realidad exterior por parte del pensamiento y de elaboración psicológica y social de esta realidad.<sup>31</sup> Se trata, por tanto, de formas de conocimiento y de sentido común basadas en la percepción y en la formación de fenómenos cognitivos a partir de divisiones e interacciones sociales, principalmente los aspectos comunicativos en la interacción social. Las representaciones se originan en el procesamiento y los intercambios que los individuos hacen de la experiencia social y adquieren vigencia cuando logran construir una visión consensuada de la realidad por un grupo y sus miembros, de ahí que los objetos de representación social sean múltiples e impliquen desde valores y modelos sociales hasta formas de memoria colectiva dirigidas a dotar de sentido al presente. No existe, por tanto, representación sin objeto. Como señala la misma Jodelet, los objetos de representación constituyen un amplio campo de estudio que involucra elementos cognitivos enlazados con funciones de legitimación. De esta forma, y en referencia a las funciones, la misma autora establece dos consecuencias en el acercamiento a las representaciones: la primera tiene que ver con su estudio mismo e implica el reconocimiento de la multidimensionalidad de lo social en las representaciones; la segunda se refiere al estatus epistemológico de las representaciones, aspecto que abarca su carác-

<sup>31</sup> Denise Jodelet, “Représentations sociales: un domaine en expansion”, en Denise Jodelet (coord.), *Les représentations sociales*, París, Presses Universitaires de France, 1989, 37.

4 5



ter práctico derivado de su calidad de conocimiento común al servicio de los deseos y de los intereses de grupo.<sup>32</sup>

Serge Moscovici fue quien puso en evidencia las dos fases que intervienen en el proceso de formación de las representaciones sociales, las cuales hasta ahora se discuten como parte de la conformación de esta teoría: por un lado la objetivación, la cual comprende tres etapas, la construcción selectiva, la esquematización estructurante y la naturalización; por el otro, el proceso de anclaje, que se refiere a la incorporación de la representación en el mundo social. Es en el anclaje donde encontramos a las representaciones ya instrumentalizadas como conocimientos de sentido común y como guía de las acciones, esto es, como un principio organizador del accionar construido en función de referencias comunes y con un espacio muy amplio de interpretación individual. Lo anterior es relevante porque expresa una de las características más importantes de la representación social: su constante falta de homogeneidad y sus aspectos diversos que permiten su multifuncionalidad. Ha sido posible proponer, de acuerdo con los diversos estudios de caso que ha desarrollado la psicología social, que las representaciones sociales pueden ser instrumentos de legitimidad, de adaptación e incluso de subversión. Ello implica que las representaciones sociales mantienen como parte de su naturaleza un aspecto creativo que involucra a los individuos en la reelaboración y usos diferenciados de una representación común. Son estos, en términos generales, los principales rasgos de la teoría de las representaciones sociales, y el lector podrá abundar en los debates que ha generado dicha propuesta en los artículos que se presentan en este número. Lo que ahora me interesa destacar son algunos aspectos afines entre la teoría en cuestión y la historia cultural propuesta por Chartier, así como sus puntos irreconciliables ubicados fundamentalmente en los obstáculos metodológicos que surgen en el estudio de las representaciones sociales en sociedades preritarias.

En la historia cultural como en las representaciones sociales se reconoce una genealogía común del concepto de representación. Moscovici, quien ha desarrollado la teoría de las representaciones sociales desde hace cuatro décadas, establece como antecedente la idea de las represen-

<sup>32</sup> *Ibidem*, 52-53.

#### 4 6

taciones colectivas de Durkheim, los aportes de Max Weber en su análisis de la acción de los individuos, las propuestas sobre el pensamiento primitivo de Lévy-Bruhl, los aportes de Piaget sobre el desarrollo cognitivo del infante y las aportaciones de Sigmund Freud en torno a la sexualidad infantil. El insumo teórico de la sociología y la etnología, así como los aspectos cognitivos provenientes de la psicología acercan mucho la propuesta de las representaciones sociales al campo que abrió la historia de las mentalidades y la malograda psicohistoria en los años sesenta. El mismo Moscovici anota al respecto las afinidades entre estos intentos de reconstruir las representaciones colectivas de un conjunto social, no obstante ser la historia de las mentalidades poco clara en cuanto a la diversidad de representaciones, a veces contradictorias, que constituyen la mentalidad de una sociedad en una época específica. De hecho, la contraposición entre representación colectiva y representación individual llevó a Durkheim a plantear que mientras las primeras mantienen una estabilidad en su transmisión y reproducción, las segundas son variables y efímeras, aspectos que han sido motivo de cuestionamientos sobre el papel de representaciones individuales en la formación de nuevas representaciones.<sup>33</sup> Con respecto a Lévy-Bruhl, las representaciones sociales retoman el concepto de mentalidad pero, a diferencia de los usos que le diera la historia de las mentalidades, las representaciones lo abordan desde la perspectiva de Piaget, quien en sus estudios y propuestas sobre el desarrollo cognitivo del niño estableció una evolución mental en donde la adaptación intelectual del individuo, en sus primeras etapas, es más restringida que la adaptación biológica, revirtiéndose paulatinamente dicha tendencia en medio de las estructuras variables del desarrollo mental y de las funciones invariantes y constantes del pensamiento. Con el desarrollo hacia la adolescencia y la exposición del individuo a las interacciones sociales se da cabida a la contradicción y a la definición de la personalidad.<sup>34</sup> En ello los aportes de Freud serán centrales.

<sup>33</sup> Serge Moscovici, "Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire", en Denise Jodelet (coord.), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 65.

<sup>34</sup> Cf. Jean Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, trad. Pablo Bordonaba, México, Grijalbo, 1994, 14-28.

#### 4 7

Tanto Piaget como Freud marcan la distinción entre los alcances de las representaciones sociales en un plano sincrónico y sus dificultades en un plano diacrónico, esto es, en una perspectiva histórica. Piaget permitió comprender la composición psíquica de las representaciones; Freud apuntó en la misma dirección pero desde la dinámica de interiorización del saber y sus transformaciones a partir del inconsciente. Ambos llegan a conclusiones a partir de una extensa práctica clínica. Esta dimensión calificada por algunos teóricos como mentalista, es uno de los ejes rectores de la discusión que sobre las representaciones ha desarrollado la psicología social. Sin embargo, y más allá de la teoría, los estudios de caso que se han dedicado al estudio de una representación social en áreas específicas lo han hecho sobre sociedades o grupos actuales. Así, la representación social, que en muchos sentidos mantiene esa denominación en detrimento de su naturaleza como representación colectiva, impone una serie de instrumentos y estrategias de observación y análisis, todas diseñadas bajo la influencia de la práctica clínica de la psicología o bien del ejercicio sociológico. De hecho, las investigaciones de corte antropológico y educativo que se conocen y que han tomado como reto la interpretación social en función de las representaciones, han obtenido resultados que los acercan más al ejercicio de la sociología cognitiva.

Todo indica que los instrumentos y refinamientos de la teoría de las representaciones sociales tenderán en el quehacer historiográfico mucho espacio de especulación y poco de realización. Los principales obstáculos derivan del detalle con que los teóricos pretenden ubicar los procesos de transformación del conocimiento en representaciones sociales y el regreso de éstas al conjunto social como formas de conocimiento. ¿Es posible, por ejemplo, reconstruir los procesos de objetivación y anclaje en sociedades preteritas? Aún planteándonos el más optimista escenario documental (y entiendo por documental desde el texto hasta la lectura de espacios) la historia cultural difícilmente podrá plantearse la reconstrucción detallada de una representación social en las fases establecidas por la teoría. Para ello se necesitan grupos y colectividades vivas. Podemos decir que la historia cultural y su intención por reconstruir la historia de las representaciones colectivas del mundo social, o en palabras de Chartier, las diferentes formas a través de las cuales las co-

munidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia, tiene aspiraciones más modestas y limitaciones muy claras con respecto a la ambiciosa teoría de las representaciones sociales.

Pueden existir muchas coincidencias teóricas, muchas intencionalidades afines en cuanto al espacio que se pretende reconstruir, sin embargo, la teoría de las representaciones sociales aspira a la prueba, mientras que la historia cultural aspira a una correcta lectura del indicio. Ni siquiera la historia cultural escapa a los viejos debates sobre nuestras posibilidades frente al pasado. De hecho, ha sido la historia cultural la corriente que con mayor relevancia rescata la historicidad y el problema de la verdad en la historia después de la mentada proclamación del fin de la historia. El mismo Chartier es enfático al señalar que la experiencia de investigación histórica indica que una seguridad en la objetividad de las técnicas de la disciplina no es suficiente para eliminar las incertidumbres inherentes al estado del conocimiento que la historia produce, esto es, un conocimiento indirecto basado en indicios y conjeturas. En ello Chartier se apoya en los presupuestos de Ginzburg y su denominado paradigma indiciario.<sup>35</sup> Por tanto, la historia de las representaciones colectivas y de la construcción de significación planteada por la historia cultural no tendrá otro camino, de acuerdo a Chartier, “[...] salvo el de postular (lo que muy pocos intentan hacer, según creo) el relativismo absoluto de una historia identificada con la ficción o las certidumbres ilusorias de una historia definida como ciencia positivista [...]”<sup>36</sup> ¿Habrá alguna lección en todo esto que pueda asimilar la teoría de las representaciones sociales?

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL TRABAJO: 2 de diciembre de 2002

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 17 de enero de 2003

<sup>35</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación*, 78.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 79.