

LA MARCHA DE LAS IDEAS  
HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES,  
HISTORIA INTELLECTUAL

François Dosse

Traducción  
Rafael F. Tomás

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
2007

#### 4. LA ACTIVIDAD INTELECTUAL EN LA HISTORIA CULTURAL

Hasta aquí, nos hemos dedicado a un ámbito muy conocido en Francia, impulsado por los historiadores, que es el de la historia de los intelectuales. Tiene como característica el interesarse en los intelectuales a partir de sus expresiones y manifestaciones públicas. El presupuesto de esta interrogación es considerar que un intelectual sólo es tal a partir del momento en que se ocupa «de lo que no le concierne», cuando abandona su campo de competencia para intervenir en los envites políticos más amplios de la ciudad. Este modo de enfoque ya es rico en importantes trabajos, cuyo centro de gravedad viene representado por la figura del compromiso, que puede, como lo hemos visto, declinarse muy diferentemente según la época, el lugar e incluso combinarse de múltiples maneras en un mismo momento.

En esta segunda parte, vamos a trasladarnos de la periferia de las actividades intelectuales hacia su centro, para interrogarnos sobre el estatuto y el sentido de la producción intelectual en sí misma, sobre las diversas maneras de interrogarla, sobre los diversos modos de lectura y de apropiación de lo que se encuentra en el corazón del significado de la creación intelectual. Vamos a cruzar diversos métodos de enfoque que han conseguido definir un entrelazamiento de fácil adaptación. Este campo de exploración se sitúa entre la historia de las ciencias, la historia del arte, la historia de la filosofía y la disciplina histórica en general. Nos proponemos calificarla como historia intelectual. Se podría objetar la inutilidad de añadir una nueva categoría y temer riesgos de fragmentación. De hecho, la historia intelectual no se posiciona como un campo disciplinario a añadir a los otros. Por el contrario, se inscribe en una transversalidad esencial, que explora los intersticios y que se inscribe en el juego dialógico de puntos de enlace que puede asumir entre las disciplinas constituidas, no para someterlas a la sospecha, sino para hacer aflorar aspectos no percibidos, gracias a la desmultiplicación de sus escalas de análisis.

Plantearse la cuestión del sentido de la historia de las ideas presupone restituir sus soportes, sus condiciones sociales de emergencia, su relación enunciador/destinatario, así como las huellas dejadas por el sentido

enunciado en su duración hasta el tiempo presente. Este ámbito ha sido renovado recientemente gracias a la toma en consideración de la producción cultural como práctica, indisociable de sus lugares de enunciación y de sus soportes. La otra gran mutación tiene que ver con los efectos del *linguistic turn*, que ha dado una nueva centralidad al «mundo del texto» y una mayor atención tanto a la operación de la escritura como a su recepción por múltiples espacios de lectura, en función del lugar y del momento de su apropiación.

Como ya hemos podido evaluarlo en nuestra investigación sobre la definición de un nuevo paradigma en ciencias humanas<sup>1</sup>, la renovación del cuestionamiento proviene sobre todo del mundo anglosajón y de Alemania, que ya están muy avanzados en la constitución de redes. La escuela de Cambridge, por un lado, y la *Begriffsgeschichte*, por otro, ya tienen en su activo trabajos reconocidos en el plano internacional. Con algo de retraso, Francia se abre a estos trabajos, los traduce y algunos investigadores participan en las redes en curso de formación. Se ha pasado de una historia de las mentalidades, dominante en los años 1970, a una historia intelectual o cultural sobre la base de una crítica cada vez más radical del modo de reduccionismo implicado por un determinismo sociológico. Así, el vasto dominio sin fronteras que es la historia cultural implica el subconjunto constituido por la historia intelectual. Por lo tanto, las circunstancias son favorables no solamente a una apropiación de estas nuevas lecturas, no de una manera pasiva, pues pueden ser enriquecidas gracias al viraje historiográfico, tal y como lo ha definido Pierre Nora, y desemboca en una historia en segundo grado.

El encuentro de estas diferentes tradiciones intelectuales en función de su respectiva configuración nacional puede tener, como efecto positivo, evitar las aporías de un historicismo encerrado en la simple restitución del contexto pasado, abriéndose a un sentido siempre reabierto por el presente, partiendo de la idea de una circularidad entre una historicidad recuperada por las fluctuaciones de la memoria y una memoria sometida a la prueba de las reglas de la andadura histórica.

### UNA HISTORIA SOCIAL DE LAS IDEAS

Toda una corriente de la historia intelectual se define como crítica de la historia de las mentalidades, preconizando un enfoque más complejo de las

<sup>1</sup> Ver François Dosse: *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*. La Découverte, París, 1995.

representaciones, que no pueden reducirse a un simple reflejo de las categorías socio-profesionales. Esta historia intelectual pretende estar más atenta a los recursos del relato, al «mundo del texto»<sup>2</sup>. Esta crítica de una cierta historia de las mentalidades y de su corte binario entre cultura erudita y cultura popular ha sido iniciada en los años 1970, sin ser verdaderamente entendida en su época, con un artículo sobre «la belleza del muerto», escrito por Michel de Certeau, Jacques Revel y Dominique Julia en *Politique aujourd'hui*. El conflicto social y político entre dominantes y dominados refluía en el terreno cultural, en un ámbito en el que la evolución moderna y el progresismo sólo podían provenir de una cultura erudita que arrastraba al conjunto social detrás de ella. Esta divergencia en la lectura histórica permitía, ciertamente, reintroducir una dialéctica interna en el funcionamiento de la duración, pero sólo en beneficio de las élites sociales. El nivel de las mentalidades permanecía como el simple reflejo de las divisiones sociales entre los grupos sociales. El ámbito cultural, convertido en creador de lo social, se convierte entonces en el envite de los conflictos, en lugar de las contradicciones, en núcleo de inteligibilidad de una sociedad. La nueva dialéctica preconizada opone el tiempo y la cultura del pueblo, inmutable, incapaz de separarse de sus costumbres, tiempo repetitivo, etnográfico, al tiempo y a la cultura de las élites, creador, dinámico, por lo tanto fuente de la innovación de la historia. La capacidad de cambio ya no se encuentra en lo social, sino en lo cultural; ahí es donde la historia puede renacer y superar la descripción etnográfica de una repetición de lo mismo. Según Le Roy Ladurie, el cambio se encuentra esencialmente en el mundo cultural. Un buen día, es la cultura la que hace que todo bascule. Por lo tanto, la divergencia cultura erudita/cultura popular se ha convertido en el lugar de restitución de las sociedades del pasado.

Así, en *Les Paysans du Languedoc*, Emmanuel Le Roy Ladurie opone el mundo urbano, en el que la alfabetización progresa, en el que se renuncia a la violencia, en el que la religión deja de estar en primer plano, a las masas campesinas, a la cultura oral marcada por la «violencia primitiva o por un fanatismo de religión con síntomas neuróticos»<sup>3</sup>. Por lo tanto, habría una cultura intemporal, próxima a la naturaleza, a la animalidad, y, a su lado, una cultura erudita. Es lo cultural lo que crea lo social, el movimiento se encuentra del lado de la élite, la inercia del lado popular. El corte entre estos dos mundos parece infranqueable, a pesar de su proximi-

<sup>2</sup> Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales, ESC*, n.º 6, noviembre-diciembre de 1989, pp. 1505-1520.

<sup>3</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie: *Les Paysans du Languedoc* (1966), Flammarion, París, 1969, p. 367.

dad en el tiempo y en el espacio. Detrás de un mismo entrecruzamiento se captan dos sensibilidades: una se apoya en la cultura de las élites, portadora de progreso, es la lectura que hace Le Roy Ladurie; la otra se inclina amargamente sobre las ruinas de una cultura popular perdida, es la mirada nostálgica de Philippe Ariès, que se refiere a un universo casi fetal de comunidades agrícolas capaces de llevar en sí mismas y de transmitir sus tradiciones debilitadas por la modernidad, que pone en crisis las estructuras de sociabilidad.

Sin embargo, este corte se adapta mal a la realidad histórica, pues lo que se desentierra como elementos de una cultura popular, de hecho tiene muy frecuentemente su origen en la cultura erudita. La adecuación establecida entre una cierta cultura y el pueblo es artificial, pues en general esta cultura es propuesta o impuesta por las clases dominantes en unas formas degradadas, específicas, destinadas al pueblo, pero que no tienen su raíz en las capas populares. Esta cesura es tanto más simplificadora, en la medida en que las nociones de «pueblo» o de «élite» revisten unas categorías mucho más complejas.

En su artículo colectivo, Certeau, Julia y Revel expresan sus reticencias. Impresionados por el carácter necrófago de los historiadores y por la propensión a agrupar en lo inmediato todas las expresiones de un acontecimiento, como ha sido el caso en 1968, el trío decide trabajar sobre la literatura popular, partiendo de la investigación realizada en 1854 bajo el Segundo Imperio por Charles Nisard<sup>4</sup>. El libro pionero en ese ámbito es la obra de un secretario adjunto de la policía, encargado de recusar la literatura de divulgación de los vendedores ambulantes, a la que se consideraba desastrosa para el bien público. El punto de partida del interés por este tema, el de la «literatura popular», reside en la voluntad de purificarla de sus elementos subversivos y de reprimirlos expurgándolos: «De lo que había sido metido en cintura se podía hacer un "objeto" científico»<sup>5</sup>, después esta literatura popular se ha convertido en fuente de consumo en las ciudades, una vez reducida a un estado de folclorización.

Hay que decir que, desde los años 1960, la pasión por el ámbito de la cultura popular procede en lo esencial de la inspiración próxima al marxismo de una extrema izquierda preocupada por restituir la palabra desde abajo y de inscribirse en la repercusión de los éxitos de la historia social. Los autores del artículo hacen aparecer esta tradición «populista» como

<sup>4</sup> Charles Nisard: *Histoire des livres populaires*, 1854, 2ª edición 1864, reedición en Maisonneuve et Larose, París, 1968.

<sup>5</sup> Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: «La beauté du mort», *op. cit.*, p. 4.

relacionada de hecho con una fabricación «exótica», que proviene de las categorías dominantes y que conoce dos momentos destacados, que habrían sido el final del siglo XVIII y el final del siglo XIX. La «rusticofilia» parece el reverso de un miedo social que se expresa por el deseo de revitalizar una pseudopureza reencontrada de la voz popular. Este culto abastecedor de artificios es presentado por Certeau, Revel y Julia como esencialmente «elitista» y «castrador», firmando incluso el acta represiva del rechazo: «Es en el momento mismo en que la venta ambulante de libros populares es perseguido con el mayor vigor, cuando los hombres cultos examinan con delectación los libros y los contenidos populares»<sup>6</sup>. La moda folclórica de finales del siglo XIX participa también en el mismo acto de censura, el de una integración forzada, el de una patrimonialización de la expresión popular en el interior de una genealogía nacional. El frente social simplemente se ha desplazado, pues entonces el peligro viene de las clases trabajadoras urbanas y la élite crea, como contrapunto, el universo verdadero, natural, espontáneo, no pervertido, del buen rural, del buen labrador cara a los malos obreros, temática ampliamente instrumentalizada más tarde por el régimen de Vichy, «esa otra edad de oro de la tradición y del folclore»<sup>7</sup>.

Después de haber presentado esta genealogía del salto a la obra en el interés llevado a la cultura popular, los autores se preguntan si los historiadores de hoy consiguen distinguir mejor los contornos de lo que se llama «literatura popular» y, fundamentalmente, pasan revista a los estudios de Robert Mandrou<sup>8</sup>, de Geneviève Bollème<sup>9</sup> y de Marc Soriano<sup>10</sup>. Ciertamente, los esquemas son distintos, puesto que, según Geneviève Bollème y Robert Mandrou, la cultura popular es una forma degradada de la cultura de élite, elaborada por intelectuales especializados, mientras que para Marc Soriano sería el resurgimiento por debajo de una cultura oral, que se asienta en la literatura clásica. Cualquiera que sea el sentido de su influencia, ascendente o descendente, de hecho estos estudios sobre la cultura popular se plantearían como objeto, sin saberlo, «su propio origen»<sup>11</sup>. La pretensión de restituir la palabra a una profundidad mítica se presen-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>8</sup> Robert Mandrou: *De la culture populaire en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, La bibliothèque bleue de Troyes, Stock, París, 1964.

<sup>9</sup> Geneviève Bollème: *Les Almanachs populaires au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Essai d'histoire sociale*, Mouton, París/La Haya, 1969.

<sup>10</sup> Marc Soriano: *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, París, 1968.

<sup>11</sup> Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: «La beauté du mort», *op. cit.*, p. 12.

ta como una máscara que esconde con dificultad los cánones de lecturas eruditas de lo que se supone que es la verdadera cultura popular, dibujando de hecho una verdadera geografía de lo eliminado al dejar de lado al niño, la sexualidad y la violencia. De ello resulta la construcción de paraísos artificiales «ofrecidos a los letrados»<sup>12</sup>, como otros tantos antidotos a las conmociones de las que el poder ha salido victorioso. Por lo tanto, los autores recuerdan la necesaria toma de consideración del lugar y de los instrumentos que permiten la intervención del historiador: «¿Desde dónde hablamos? A partir de ahí el problema se vuelve inmediatamente político, puesto que pone en tela de juicio la función social —es decir, represiva— de la cultura erudita»<sup>13</sup>.

Es toda la historia de las mentalidades, tal y como es practicada como proyección en el plano cultural de los cortes socioprofesionales, la que es el objeto de esta radical puesta en tela de juicio, y los autores terminan su estudio crítico con estas preguntas que, en 1970, anuncian las futuras inflexiones de la historiografía: «Es evidente que a través de la crítica de Soriano es nuestro lugar el que nos proponemos definir. ¿Dónde estamos, en otro lugar diferente al de la cultura erudita? O, si se quiere: ¿la cultura popular existe en otro sitio que en el acto que la suprime? Está claro, por otra parte, que nuestra agresividad postula, quizás menos inmediatamente pero también con la misma seguridad que el confiado progresismo de nuestros autores, un tipo de relación política y social en el que la relación de la cultura popular y la cultura erudita podría no ser de simple jerarquización, sino una especie de democracia cultural, cuya utopía no es más que el tipo contrario de la violencia que ejercemos. Si rechazamos la distinción élite/pueblo, que nuestras obras admiten sin problemas en el umbral de su investigación, no podemos ignorar que un acto escrito (el nuestro, por lo tanto), una mirada no podrían suprimir la historia de una represión ni pretender seriamente fundar un nuevo tipo de relación: es la última astucia del saber el reservarse la profecía política. Por lo demás, ¿se puede pensar una organización nueva en el seno de la cultura, que no fuera solidaria con un cambio de relación de las fuerzas sociales?»<sup>14</sup>.

Por lo tanto, conviene practicar un enfoque de orden polemológico de las culturas, en la medida en que sacan su destino de conflictos, de incesantes redefiniciones de sus límites en una tensión que puede llegar a caer en la violencia. El mundo cultural está completamente atravesado por líneas de tensión, por relaciones de dominio, por intentos de jerarquización,

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 23.

pero hay que comprender perfectamente que las relaciones entre culturas dominantes y culturas dominadas son complejas y no pueden reducirse a una simple transposición degradada de una en relación a la otra. Fundamentalmente híbridas, están formadas de préstamos y de intercambios, de captación y de desviación. Si la cultura popular se encuentra más inclinada hacia la contestación, también conoce, como lo han demostrado Passeron y Grignon, unas fases de «reposo»<sup>15</sup>. Sobre todo se encuentra inclinada a buscar las «formas de hacer con» la cultura dominante en la cotidianidad, según una expresión de Michel de Certeau. Richard Hoggart ya había demostrado el carácter no mecánico de la recepción de los mensajes de la cultura dominante por las categorías populares, que practican una atención muy selectiva frente a los mensajes que les son dirigidos, atención que Hoggart califica de «oblicua»<sup>16</sup>. En opinión de Hoggart, como en opinión de Certeau, por lo tanto el consumo debe ser considerado a partir de lo que con él hacen los consumidores, de su «hacer» propio.

Después se dedica a estudiar los diversos modos de apropiación de los textos a partir de los soportes, de los puntos de anclaje institucionales y del estudio de las prácticas socialmente diferenciadas. Esta perspectiva pone en cuestión el desacoplamiento clásico entre dominantes y dominados para dar lugar a unas prácticas con una perspectiva muy disociada, que frecuentemente cruzan las estratificaciones sociales. Chartier da una definición de la noción de apropiación diferente a la vez del enfoque de Foucault, que subraya los procesos de dominación, y del enfoque hermenéutico, que se sitúa en el plano de una recuperación de sentido: «La apropiación, tal y como la entendemos, apunta a una historia social de los usos y de las interpretaciones, referidas a sus determinaciones fundamentales e inscritas en las prácticas específicas que las producen»<sup>17</sup>.

Ciertamente la noción de representación no es verdaderamente nueva en la práctica histórica y también pertenece a la tradición de Durkheim. Ha sido ampliamente utilizada en los años 1970 como una noción afín, que ayuda a una historia de las mentalidades plenamente triunfante. Sin embargo, hoy coge un significado nuevo en un momento, en que la disciplina histórica parece realmente, después de su hora de gloria, la pariente pobre del ajuar cognitivo. Algunos la expulsan a su dimensión contingente, a su ineptitud para transformarse en verdadera ciencia. Otros pretenden

<sup>15</sup> Claude Grignon, Jean-Claude Passeron: *Le Savant et le populaire*, Gallimard, Seuil, Paris, 1989.

<sup>16</sup> Richard Hoggart: *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (1957), Minuit, Paris, 1970.

<sup>17</sup> Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales. ESC*, n.º 6, noviembre-diciembre de 1989, p. 1511.

participar activamente en el cambio de paradigma en curso, demostrando que, junto a las representaciones mentales individuales, las representaciones colectivas tienen que estar necesariamente historiadas.

Lo que está igualmente en juego en esta referencia, cada vez más insistente, al mundo de las representaciones, es una redefinición y una cierta distancia crítica con la manera como la escuela de los *Annales* ha tratado sobre las mentalidades en los años 1970. En el marco de este distanciamiento de la historia de las mentalidades, Alain Corbin ha podido hablar de «la subversión por la historia de las representaciones»<sup>18</sup>. Este desplazamiento ha sido definido por Roger Chartier en un número programático de los *Annales*, consagrado al «viraje crítico»<sup>19</sup>. Recuerda que el tercer nivel<sup>20</sup>, el de las mentalidades, ha sido la ocasión para abrir la historia a nuevos objetos, pero según unos métodos ya experimentados en historia demográfica y económica. Esta conjunción de métodos seriales, cuantitativos, aplicados a unos objetos hasta ese momento más frecuentados por los antropólogos y los filósofos, como el miedo, la sexualidad, la muerte, etc., ha asegurado un magnífico éxito a la disciplina histórica. Sin embargo, contentándose con transponer los métodos seriales en uso en otro campo de investigación, la historia de las mentalidades se organizaba alrededor de una noción deliberadamente vaga, en la que todo cabe, como la de mentalidad. De ahí se derivaba una visión que otorgaba la prioridad a la larga duración, al desglose socioprofesional, a una dicotomía planteada como postulado entre cultura de gran número y cultura de élite, y a una confianza absoluta en las cifras y las series desconectadas de los esquemas interpretativos. Esta serialización era una fuente de fragmentación de una historia cada vez más desmenuzada.<sup>21</sup>

Roger Chartier toma nota de tres desplazamientos que han transformado recientemente la práctica histórica. En primer lugar, la renuncia progresiva a un proyecto de historia total, articulado alrededor de instancias de decisión. Este abandono multiplica los intentos de acceso al pasado a partir de objetos más particularizados: acontecimiento o relato de vida singulares, «considerando que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las que los individuos y los grupos dan sentido al mundo que es el suyo»<sup>22</sup>. El se-

<sup>18</sup> Alain Corbin: «Le vertige des foisonnements, esquisse panoramique d'une histoire sans nom», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 36, enero-marzo de 1992, p. 117.

<sup>19</sup> Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales. ESC*, n° 6, noviembre-diciembre de 1989, pp. 1505-1520.

<sup>20</sup> Los otros dos niveles eran el nivel económico y el nivel social.

<sup>21</sup> François Dosse: *L'Histoire en miettes*. La Découverte, París, 1987.

<sup>22</sup> Roger Chartier: *Annales. ESC. op. cit.*, p. 1508.

gundo desplazamiento viene de la renuncia a considerar las singularidades territoriales como la única división posible de las investigaciones y a sustituirlas por la revalorización de las regularidades. En tercer lugar, la transposición de los cortes socioprofesionales al plano de las mentalidades es puesta en tela de juicio por las últimas investigaciones en este ámbito, que demuestran que «es imposible calificar los motivos, los objetos o las prácticas culturales en términos inmediatamente sociológicos»<sup>23</sup>. Estos desplazamientos invitan a prestar más atención al proceso de construcción del sentido verificado como resultante de un punto de encuentro entre «mundo del texto» y «mundo del lector», nociones que Roger Chartier toma de Paul Ricœur, pero en una perspectiva específicamente histórica de restitución de las prácticas, de los soportes, de las modalidades concretas del acto de escribir y de leer. Roger Chartier sitúa el nuevo espacio de investigación en una intersección entre una historia de las prácticas socialmente diferenciadas y una historia de las representaciones, que se plantean como objeto el dar cuenta de las diversas formas de apropiación. Esta pluralización de las construcciones culturales cambia de arriba abajo la oposición fundamentalmente dualista entre dominantes/dominados, utilizada hasta ahora como enfoque coherente de descripciones manifestadas en el interior de la jerarquía socioprofesional. La puesta en tela de juicio de la capacidad organizadora de esta clave de lectura le da a la cuestión de las formas de apropiación una posición central.

En el corazón del vuelco del paradigma en esta disciplina, tal y como lo analiza Marcel Gauchet, se impone la necesidad, para el historiador, de entender cómo actúa el simbolismo en la sociedad. Este nuevo campo de investigación debe ser descifrado a partir de la división realizada entre la parte explícita y la parte inconsciente de las representaciones. Lo que implica una nueva mirada para un historiador enfrentado a nuevos problemas. En ruptura con la historicización del periodo de la historia de las mentalidades, la reactivación de las preguntas clásicas bajo el nuevo ángulo de la historia de las representaciones lleva a plantear unas estructuraciones muy profundas de la experiencia. Considerar que se puede tener acceso al pasado implica pensar que hay, más allá de las variaciones, de los cambios y rupturas entre la cultura de hoy y la de ayer, algo que hace posible su comunicación. Presupone una humanidad común, lo que Joëlle Proust llama el «tópico comparativo»<sup>24</sup>, por el que, por ejemplo, se puede encontrar el sentido de lo bello en Platón o cualquier otro valor cultural de una

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 1509.

<sup>24</sup> Joëlle Proust: «Problèmes d'histoire de la philosophie: l'idée de topique comparativo», en el *Bulletin de la société française de philosophie*, julio-septiembre de 1988.

sociedad, que no es la nuestra. Este postulado se encuentra con las orientaciones de las ciencias cognoscitivas.

En el plano histórico se plantea la cuestión de saber lo que fundamenta esta humanidad común. Es a este problema al que se ha confrontado Marcel Gauchet con *Le Désenchantement du monde*<sup>25</sup>, analizando las creencias religiosas. La tesis central de Marcel Gauchet es demostrar que si la sociedad moderna ha salido de la religión como marco fundador del carácter social, lo que representa realmente una ruptura esencial, sin embargo, detrás de esta mutación, revela la continuidad de una modernidad dotada de elementos equivalentes, que han sustituido a la experiencia religiosa de otro tiempo, respondiendo a las mismas necesidades. Esta historia de las metamorfosis del lugar de lo religioso tiene como objetivo juntar dos enfoques presentados frecuentemente como antinómicos: «La unidad del devenir y la existencia en su seno de discontinuidades radicales»<sup>26</sup>.

Esta combinatoria entre continuidades y discontinuidades da acceso a una posible comprensión del pasado, en la medida en que una experiencia humana común enlaza el pasado y el presente. En la demostración de Marcel Gauchet hay toda una vivencia colectiva inconsciente de una sociedad moderna, que se inscribe en unas experiencias que tienen relación con la vivencia religiosa del pasado. El lugar eminente acordado a la ciencia en la modernidad, así como a la estética, son los signos tangibles de este postulado, según el cual el lugar de la verdad se encuentra en un nivel profundo, a la vez invisible y presente en las cosas mismas. Gauchet se distancia de la manera como Roger Chartier utiliza la noción de «representación», demasiado equívoca y que tiene como objetivo el conservar las separaciones sociales como la base esencial de todo trabajo histórico, teniendo como consecuencia negativa disminuir la importancia de los hechos culturales. En su opinión, esta noción «abarca mucho, pese a quedar suficientemente corta para permitir que permanezca en la órbita de este determinismo sociológico, por otro lado repudiado»<sup>27</sup>.

Más tarde, el historiador británico Geoffrey E.R. Lloyd, sucesor de Finley en la Universidad de Cambridge, expresa con más radicalidad este distanciamiento de la historia de las mentalidades con el título de su obra publicada en 1990 en Inglaterra, *Pour en finir avec l'histoire des mentalités*<sup>28</sup>. A través de una cierta apariencia de estudio de casos, insiste en tres

<sup>25</sup> Marcel Gauchet: *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, París, 1985.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. xviii.

<sup>27</sup> Marcel Gauchet: «L'élargissement de l'objet historique», en *Le Débat*, nº 103, enero-febrero 1999, p. 134.

<sup>28</sup> Geoffrey E.R. Lloyd: *Pour en finir avec l'histoire des mentalités* (1990), La Découverte, París, 1993.

dificultades propias de la evaluación de la validez de esta noción de mentalidad. La primera, esencial, es el predominio concedido a los fenómenos estables, dando por supuesto que son estructurales. Invocar las estructuras subyacentes lleva a ignorar el hecho de que es «la manera como esas estructuras cambian con el tiempo lo que se vuelve problemático»<sup>29</sup>. Tal concepción ha forzado a los defensores de la noción de mentalidad a valorar los análisis dicotómicos, generalizando así las formas de oposición masiva entre categorías sociales o entre épocas, incluso cuando la pertinencia había que buscarla en los procesos de transición entre grupos y épocas. De la misma manera, calificando a tal o cual sociedad con una mentalidad común, se corre el riesgo de generalizaciones abusivas y de minimizar las múltiples variaciones individuales. Por lo tanto, para Lloyd, la historia de las mentalidades se encuentra del lado del holismo, mientras que el historiador tiene que hacer prevalecer unas lógicas más individualizadas: «Las comunidades no piensan, sólo los individuos piensan»<sup>30</sup>. En segundo lugar, según Lloyd, referirse a una mentalidad singular de hecho viene a ser simplemente volver a describir los fenómenos que el historiador considera extraños o los que necesitan explicación y, la mayoría de las veces, deja de lado la explicación a emitir sobre la mentalidad en sí misma. En tercer lugar, «cuando se establecen analogías u oposiciones entre los sistemas de creencias en general, es esencial que los términos de la comparación permanezcan idénticos»<sup>31</sup>.

Así pues, se ha pasado de una historia de las mentalidades, dominante en los años 1970, a una historia intelectual o cultural sobre la base de una crítica cada vez más radical del modo de reduccionismo implicado por un determinismo sociológico. Así viene estigmatizada la asimilación de los contenidos del pensamiento a unos objetos culturales impersonales, cuando «todo uso o toda apropiación de un producto o de una idea es un "trabajo" intelectual, al que con toda seguridad sólo le falta el estudio distributivo»<sup>32</sup>. La pareja sujeto/objeto se encuentra fundamentalmente transformada por la nueva conciencia de que el texto es fabricación según unos modelos y troquelados que evolucionan en el tiempo, siguiendo la singularidad de las situaciones contextuales: «Así, lo real toma un sentido nuevo: en efecto, lo que es real no es solamente la realidad enfocada por el texto, sino la manera como la enfoca, en la historicidad de su producción y en la estrategia de su escritura»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>30</sup> G. Jahoda: *Psychologie et anthropologie* (1982), Armand Colin, París, 1989, p. 182.

<sup>31</sup> Geoffrey E.R. Lloyd: *op. cit.*, p. 19.

<sup>32</sup> Roger Chartier: «Histoire intellectuelle et histoire des mentalités» (1983), en *Au bord de la falaise*, Albin Michel, París, 1998, p. 47.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

Significativo del giro operado en la historiografía francesa hacia la definición de estas nuevas canteras según una mirada nueva es la publicación en 1997 de *Pour une histoire culturelle*<sup>34</sup>. La relación con el mundo de los actores del pasado y del presente es investigada en este libro desde el punto de vista de la historia intelectual y cultural. Jean-Pierre Rioux define varias escalas de análisis: a la dimensión ontológica de la cultura, considerada como el desarraigo a las determinaciones naturales, se añade el ámbito antropológico, que concibe la cultura como un conjunto «de representaciones mentales propias de un grupo dado en un momento dado»<sup>35</sup>, y finalmente la cultura en tanto que adquisición, «proceso en cuyo transcurso el sujeto pensante estimula las facultades de su espíritu»<sup>36</sup>. De esta historia cultural, que ha permitido una renovación espectacular de la historia política, Jean-François Sirinelli da una definición que tiene un valor programático: «La historia cultural es la que se asigna el estudio de las formas de representación del mundo en el seno de un grupo humano, cuya naturaleza puede variar —nacional o regional, social o política—, y del que analiza su gestación, su expresión y su transmisión. ¿Cómo los grupos humanos representan y se representan el mundo que los rodea? Un mundo figurado o sublimado —por las artes plásticas o por la literatura—, pero también un mundo codificado —los valores, el sitio del trabajo y del ocio, la relación con otro—, deformado —las diversiones—, pensado —por las grandes construcciones intelectuales—, explicado —por la ciencia— y parcialmente dominado —por las técnicas—, dotado de un sentido —por las creencias y los sistemas religiosos o profanos, incluso los mitos—, un mundo legado, finalmente, por las transmisiones debidas al medio, a la educación, a la instrucción»<sup>37</sup>.

Jean-Pierre Rioux distingue cuatro polos que actúan en la historia cultural, atestiguando su nueva fecundidad: la historia de las políticas y las instituciones culturales, la historia de los mediadores y de las mediaciones, la historia de las prácticas culturales y la historia de los signos, símbolos, lugares y sensibilidades perceptibles en los textos y obras de creación. Por eso, la lectura del historiador se encuentra desplazada desde la investigación causal hacia la búsqueda de lo que reaparece y de las huellas dejadas por un acontecimiento traumático, siguiendo sus múltiples significados en la memoria colectiva. Así, Stéphane Audouin-Rouzeau y Annette Becker

<sup>34</sup> Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Pour une histoire culturelle*. Seuil, París, 1997.

<sup>35</sup> Jean-Pierre Rioux: *ibid.*, p. 13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>37</sup> Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Histoire des droites en France*, Gallimard, París, 1992, vol. 2, *Cultures*, p. III.

definen su enfoque del primer conflicto mundial como «cultural»<sup>38</sup>. Los autores revisitan ese periodo como el momento de emergencia de una «cultura de guerra», dedicándose a describir cómo los contemporáneos del conflicto se han representado la guerra en ese momento y posteriormente. Las cuestiones reabiertas por esa nueva lectura del acontecimiento permiten, por una parte, la ampliación de las fuentes del historiador, en la medida en que implica mirar en la dirección de las obras literarias, de las artes plásticas, de la arquitectura. Por otra parte, insiste en el carácter radical de la violencia que se ha desencadenado en esta cultura de guerra vivida como totalización conductista, de la manera en que George Mosse la ha calificado como forma de brutalización. Esta «cultura de guerra» también es vivida como mesianismo, escatología, espera de un mundo mejor que da lugar a una verdadera religión civil cuya potencia ayuda a comprender la fuerza del impulso colectivo que hace nacer y que apenas se ha desdicho durante cuatro años de «consentimiento patriótico. Tal enfoque no solamente implica que el historiador se sitúa «en el ojo del primer conflicto mundial»<sup>39</sup>, sino que también conduce a seguir las huellas del acontecimiento en la memoria colectiva, poniendo las bases de una historia social de la memoria<sup>40</sup>. Tal lectura pone de manifiesto la pluralidad de las prácticas, las fluctuaciones incesantes y la fuerza de las representaciones, así como el carácter endógeno de una realidad siempre incorporada y ya no percibida como realidad estática exterior al sujeto, a condición de evitar el escollo reduccionista siempre posible con su referencia homogeneizante a una «cultura de guerra» común. A este respecto, como lo señala Jean-François Sirinelli, la historia cultural se convierte en una escuela de la complejidad: «El historiador, en su tarea de exhumación de un pasado abolido, se encuentra de alguna manera confrontado a una complejidad al cuadrado»<sup>41</sup>.

El americano especialista de la historia de la Francia del Antiguo Régimen, Robert Darnton, es uno de los que se sitúan en la articulación misma de la dimensión cultural e intelectual de la historia para explorar mejor la diversidad de las maneras de pensar el mundo. Su obra revela perfectamente la procedencia de los nuevos modos de cuestionamiento, su arraigo en la historia de las mentalidades. Para Darnton, el anclaje en la historia de las mentalidades es una manera de alargar el horizonte de una histo-

<sup>38</sup> Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker: *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, París, 2000.

<sup>39</sup> Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker: «Violence et consentement: la culture de guerre du premier conflit mondial», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de), *op. cit.*, p. 253.

<sup>40</sup> Jean-Pierre Rioux: «La mémoire collective», *ibid.*, pp. 325-353.

<sup>41</sup> Jean-François Sirinelli: «Éloge de la complexité», *ibid.*, p. 433.

ria de las ideas, demasiado limitada a las estrechas esferas de la cultura de élite, hasta el conjunto del universo social que conviene interrogar en sus profundidades, a la manera del antropólogo, a fin de restituir la riqueza de las prácticas culturales cotidianas: «Las gentes sencillas acaban por adquirir una inteligencia práctica, una "inteligencia de calle" por decirlo de alguna manera»<sup>42</sup>. Esta atención a la cotidianidad en su constante invención no se da sin evocar las «artes del hacer» de Michel de Certeau, proximidad que se le reconoce con la idea de una alteridad propia del pasado y que crea una distancia en relación con nuestras categorías mentales contemporáneas: «Los otros son otros. No piensan como nosotros y, si queremos comprender su punto de vista, tenemos que intentar percibir esta diferencia»<sup>43</sup>. Valorizando el «mundo del texto», Darnton se esfuerza por restituir las familiaridades de otra época para poner de manifiesto el contraste, la rareza de ciertas prácticas o representaciones hoy en día. Apoyándose en los modos de apropiación, Darnton se aparta de algunas formas de reduccionismo, renunciando a la idea de ideal-tipo propia de tal o cual categoría social: «No creo que exista un campesino tipo o un burgués representativo»<sup>44</sup>. Para definir su historia social de las ideas, Darnton se diferencia también de la historia de las mentalidades, situando resueltamente su andadura en una lógica interpretativa y rechazando la validez del corte entre los dos mundos, el erudito y el popular: «He abandonado la distinción entre cultura erudita y cultura popular. También he tratado de mostrar que los intelectuales y el común de los mortales le plantan cara al mismo género de problemas»<sup>45</sup>.

El desplazamiento realizado por Robert Darnton, adecuado para la elección de un cierto número de fuentes específicas, consiste en introducirse en el mundo simbólico de la época estudiada. Por lo demás, Darnton asocia la emergencia de una nueva racionalidad con un vaivén social que ve cómo los intelectuales participan de una manera creciente en la sociedad en el transcurso del siglo XVIII. Es a este recorrido, desde la indiferenciación social en el mundo rural hasta éste, más diferenciado, del mundo urbano, al que invita Darnton a través de la exploración del sentido de los cuentos y de los ritos en su obra sobre las actitudes y creencias en la antigua Francia. En primer lugar, se dedica a una relectura de cuentos como los de *Mi Madre la Oca* a partir de las versiones conocidas por los campesinos de los siglos XVII y XVIII. Gracias a una práctica comparativa de

<sup>42</sup> Robert Darnton: *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Laffont, Paris, 1985, p. 9.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 12.

las versiones, pone en evidencia algunos temas recurrentes pasando revista a *Capucina Roja*, *El Gato con botas*, *Pulgarcito*..., y poniéndolos en relación con las condiciones concretas de existencia, con las dificultades arrostradas, con las plagas del tiempo, con las emociones y los numerosos miedos del mundo rural del Antiguo Régimen. Darnton devuelve a estos cuentos su función de puesta en escena de la vida cotidiana, cuando más bien se tenía tendencia a leerlos como expresiones de evasión del mundo real en una perspectiva que les da carácter folclórico: «En la mayor parte de los cuentos, la realización de los deseos se transforma en programa de supervivencia y no en posibilidad de evasión»<sup>46</sup>. Incluso una función performativa parece atribuirle a los cuentos el cuidado de recordar al mundo campesino la crueldad del orden social y les sugiere unos medios para hacerle frente. Incitación a la desconfianza, lo que cuentan esas historias pretende transmitir un cierto número de astucias prácticas para evitar que ocurra lo peor: «Estos personajes tienen en común no sólo la astucia, sino la debilidad, y sus adversarios se distinguen por la fuerza y la estupidez. La astucia opone siempre el pequeño al grande, el pobre al rico, el oprimido al poderoso»<sup>47</sup>. Sin embargo, en este primer estudio sobre los cuentos, Darnton es muy consciente de los límites de su enfoque, que tienen que ver en lo esencial con lo histórico-crítico clásico, buscando solamente desvelar bajo la película de los textos la parte real.

Con la narración de la matanza de los gatos de la calle Saint-Séverin, Darnton pasa del mundo rural al mundo urbano. La escena se remonta a 1730 y se sitúa en una imprenta parisina. Se trata de la narración de un obrero, Nicolas Contat, que cuenta su duro aprendizaje del oficio de impresor: «Duermen en un cuartucho sórdido, glacial, se levantan antes del alba, hacen carreras todo el día, vejados por los obreros, insultados por el patrón y sólo comen un caldito insípido»<sup>48</sup>. El rencor se acumula en este universo cerrado y se cristaliza sobre la pareja de los dueños. Además, los aprendices ni tan siquiera encuentran el reposo del sueño a causa de una horda de gatos callejeros, instalada cerca del taller, y aullando toda la noche encima de su desván. Para vengarse, empiezan a imitar los maullidos nocturnos de los gatos en la proximidad inmediata de la habitación de sus amos durante bastantes noches, para que estos últimos les ordenen desembarazarse de estos gatos inoportunos, con la notoria excepción de la Gris, la gata del ama, que tiene que ser salvada. Evidentemente, los aprendices y sus compañeros no se hacen de rogar y comienzan su matanza por la

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 75.

Gris, víctima expiatoria que para ellos encarna a su desvergonzada ama, en una agresión metonímica. Los patronos se ponen furiosos al descubrir a su animal preferido destrozado a golpes de barra de hierro y vuelven a marcharse bajo las chirigotas y las risotadas, en una escena que será representada varias veces para recordar este gran momento de revuelta festiva: «Al comprender lo que hay de gracioso en la gran matanza de los gatos es posible, sin duda, descubrir un elemento fundamental de la cultura artesanal bajo el Antiguo Régimen»<sup>49</sup>. La elucidación realizada por Darnton de esta escena pasa por la movilización del saber etnológico y, sobre todo, del valor simbólico de los gatos, que permite comprender mejor por qué han sido tomados como objetos de esta rebelión. Darnton recuerda el carácter misterioso del animal, que ha fascinado desde el antiguo Egipto, así como su valor ritual durante múltiples ceremonias, que han jalonado el Antiguo Régimen: «La tortura infligida a los animales, sobre todo a los gatos, constituye una diversión popular en toda la Europa de los Tiempos Modernos»<sup>50</sup>. Reintegra así en una serie cultural esta matanza de los gatos, que ha tenido durante mucho tiempo un valor ritual: «Brujería, orgía, situación de llevar cuernos, jaleo y matanza; los hombres del Antiguo Régimen oyen muchas cosas en el gemido de los gatos»<sup>51</sup>. De estos enfoques del universo cultural se deriva atribuir más importancia a los casos singulares que a las series cuantitativas medias, a las modalidades precisas de los mediadores y de las mediaciones así como al juego necesario a efectuar entre el texto y el contexto en un círculo interpretativo<sup>52</sup>. Sin embargo, en opinión de Roger Chartier, esta pluralización encuentra sus límites, cuando se inspira demasiado intensamente en el modelo de Clifford Geertz de «gramáticas culturales», que reviste un carácter demasiado estático. La noción amplia de «universo simbólico», utilizada por Geertz y retomada por Darnton, asimila abusivamente, en opinión de Chartier, lo que es un símbolo y un signo, teniendo como efecto el privilegiar a ultranza la antigua significación de la relación de representación, cuando el historiador o el antropólogo «no ha de ser prisionero de las categorías de pensamiento de los que estudia, y está completamente en su derecho de constituir su propio léxico de análisis»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>52</sup> Ver «Dialogue à propos de l'histoire culturelle», Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Robert Darnton, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, septembre de 1985, pp. 86-93; Dominick LaCapra, «Chartier, Darnton and the Great Symbol Massacre», en *The Journal of Modern History*, vol. 60, n° 1, marzo de 1988, pp. 95-112.

<sup>53</sup> Roger Chartier: «Dialogue à propos de l'histoire culturelle», *ibid.*, p. 91.

En otros estudios, Darnton explora el mundo de los letrados y de la vida literaria, poniéndose como objeto de estudio el mismo periodo<sup>54</sup>. Confrontado al mundo de las ideas, propone una lectura de historia social alrededor de dos ideas-fuerza: la de un ascenso de la *intelligentsia* como fuerza social autónoma en el siglo XVIII y la historia del libro como soporte para la difusión de las ideas. En su enfoque de los conflictos ideológicos que atraviesan la época, Darnton no elude la dimensión individual, la singularidad de los trayectos biográficos: «Los hombres y las mujeres que han vendido libros son criaturas de carne y de sangre... Tratando de conocerles, se puede apreciar la intensidad de la pasión invertida en los objetos familiares que admiramos»<sup>55</sup>.

Darnton se dedica a seguir a unos individuos. Así, Le Senne es presentado como «la pasta misma de la que está hecha la literatura»<sup>56</sup>. De las Luces, la Historia ha retenido a Voltaire, a Rousseau, a Diderot, a d'Alembert y a algunos otros, pero de ninguna manera a este oscuro, a este «pobre diablo» que, sin embargo, ha pasado su vida compilando, divulgando y difundiendo las ideas de las Luces, que han sido su sustento, permitiendo así a una cierta visión del mundo el superar el universo de los salones. Otra figura ejemplar, la del padre Morellet, evoca lo que puede ser una carrera literaria bajo el Antiguo Régimen. Nacido en un medio modesto, mayor de catorce hermanos, subió gracias a ayudas financieras y a sus cualidades intelectuales, se convierte en un devorador de libros y se apropia de la mayor parte de las obras de las Luces. Ante la imposibilidad de vivir de su pluma, desarrolla sus relaciones con los enciclopedistas, aunque decidió permanecer en la Iglesia en calidad de cura. Morellet «dirige el coro de los curas que denigran los "absurdos teológicos" del programa tradicional»<sup>57</sup>. Autor de panfletos, es encarcelado, lo que le convierte en una víctima heroica del despotismo, en un campeón de las Luces. Entonces la puerta de todos los salones se le abre. Se convierte en el famoso «padre Mord-les (muérdeles) celebrado por Voltaire y d'Alembert»<sup>58</sup>. Sus relaciones le proporcionan protectores y una seguridad financiera que hacen de él, en 1777, un hombre rico: se instala en una espaciosa vivienda de veinte habitaciones en la calle Saint-Honoré. En 1785, en la cima de la gloria, es elegido para la Academia Francesa. Sin embargo, esta irresistible ascensión del padre tiene en paralelo un estado de alma hecho de inquietud, con un tormento constante

<sup>54</sup> Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre* (1990). Points/Odile Jacob, Paris, 1993.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 68.

como revelan sus *Memorias*, ilustrando el hecho de que «la literatura es un campo de batalla»<sup>59</sup>. Por lo tanto, esta narración de un destino personal está salpicada de obstáculos, de tensión interior y de ambivalencia entre la modernidad y la tradición. Darnton también hace dirigir su atención a la emergencia en el siglo XVIII de esta nueva figura del intelectual, que escapa a las clasificaciones en uso bajo el Antiguo Régimen por su ausencia de calidad fija: «A menudo no tiene ni casa ni hogar»<sup>60</sup>.

Estos escritores, en número creciente, que conquistan una autonomía cada vez mayor, cada uno de ellos se encuentra cogido en unas redes relacionales y en obligaciones materiales. El historiador de las ideas tiene la obligación de hacer revivir el enredo de estas dimensiones de naturaleza diferente y, por lo tanto, de integrar la vida intelectual en envites sociales y culturales más amplios. A eso es a lo que se dedica Roger Chartier, cuando se interroga sobre los orígenes de la Revolución Francesa<sup>61</sup>. El deslizamiento semántico entre el título de la obra de Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, aparecido en 1933<sup>62</sup>, y el de Roger Chartier, que investiga los «orígenes culturales», es significativo de un viraje historiográfico que da prioridad a la dimensión cultural en su dimensión colectiva y que parte del principio de que el mundo de las ideas hay que vincularlo con la dimensión colectiva de la historia, con las condiciones sociales y materiales que presiden a las innovaciones conceptuales. La investigación llevada a cabo por Chartier no hay que entenderla como una búsqueda causal, sino como el establecimiento de las condiciones de lo posible y, por lo tanto, de lo pensable. A la inversa de la andadura de Mornet, que establece una filiación lineal entre las Luces, que habrían anunciado y preparado la Revolución, Chartier se pregunta si «es la Revolución la que ha inventado las Luces, queriendo enraizar su legitimidad en un corpus de textos y de autores fundadores»<sup>63</sup>. La recogida del campo discursivo propio del final del Antiguo Régimen desborda el estudio del pensamiento filosófico, para lanzarse a la prospección de todos los lugares y medios de sociabilidad, que en aquel momento se encuentran afectados por un proceso de politización. Por lo demás, hay que prestar atención a las posibles distorsiones entre el corpus de las ideas y el de las prácticas, evitando así el vínculo mecánico que postula que las prácticas

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>61</sup> Roger Chartier: *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, París, 1990.

<sup>62</sup> Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787* (1933), Armand Colin, París, 1967.

<sup>63</sup> Roger Chartier: *Les Origines culturelles de la Révolution française*, op. cit., p. 14.

fluyen en línea recta de las ideas. Incluso es esta misma relación ambivalente, compleja, contradictoria, la que constituiría los orígenes culturales de la Revolución Francesa: «Si la Revolución tiene realmente unos orígenes culturales, residen... en las discordancias existentes, por una parte, entre los discursos (por lo demás, opuestos) que, representando el mundo social, proponen su reorganización y, por otra parte, las prácticas»<sup>64</sup>. Roger Chartier define una andadura que pretende conjugar una lectura hacia dentro y hacia fuera, descartando la concepción estereotipada que partiría de la idea de una significación unívoca de los textos, dejando de lado los diversos modos de apropiación y considerando la difusión de las ideas como una simple imposición. Muy al contrario, según Chartier, no se puede dissociar el proceso de difusión de las ideas del objeto mismo de esta difusión. Son estos principios los que dirigen su estudio sobre el estado de la opinión pública en el siglo XVIII y el nacimiento de un espacio público autónomo. Es en este nuevo espacio donde circula lo impreso, a partir de una red de librerías, que anima el campo literario y lleva a una profesionalización de los autores. Su número progresa, hasta el punto de que Voltaire llega a estigmatizar a «la chusma de la literatura» a propósito de todos los que viven de su pluma y se ven obligados a multiplicar las concesiones en relación con los que les financian.

A la pregunta de saber si las ideas o los libros hacen las revoluciones, Chartier le sustituye el postulado del carácter inseparable de los horizontes social, político y cultural. Desplaza el proyector hacia el estudio de las bibliotecas privadas, recordando la decadencia espectacular en el transcurso del siglo XVIII por parte de los libros de religión e insistiendo en la infravaloración de los libros de «filosofía» vendidos a escondidas. Sin embargo, esta constatación no presupone una adhesión de los lectores: «La lectura no implica necesariamente la creencia»<sup>65</sup>. También conviene interrogarse sobre la lectura en sí misma, sobre la individualización del acto de la lectura, que acompaña a la decadencia de la relación comunitaria y religiosa con el libro y que hace crecer una «lectura más libre, más desenvuelta, más crítica»<sup>66</sup>.

La acepción de la cultura que preconiza Chartier apunta a enraizarla en el interior del universo social, situando el estudio del pensamiento en el mismo corazón de las ciencias sociales. La amplia concepción de la noción de cultura que de ello resulta es compartida por toda una corriente de historiadores y de investigadores de ciencias sociales en los Estados Unidos.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 113.

Sobre la base de este programa cultural se crea en 1980 la revista *Representations* a iniciativa de un grupo de investigadores de la universidad de Berkeley, formado por historiadores, literatos, antropólogos y especialistas en arte. La fecundidad de estas investigaciones aún viene atestiguada por la posición defendida por un colectivo de investigadores, recientemente publicada bajo la dirección de Victoria E. Bonnell y de Lynn Hunt<sup>67</sup>. Haciendo balance en 1994 y después en 1996 sobre la historia y la sociología después del *linguistic turn*, los participantes en estos encuentros se han esforzado en repensar las relaciones entre la historia social y la historia cultural. La mayor parte de los participantes proceden de la historia social y se han dirigido hacia la historia cultural en los años 1980 y 1990. Más allá de las diferencias de campo y de sensibilidad, algunas grandes líneas de convergencia son perceptibles entre estos diversos investigadores. En primer lugar, se establece un consenso sobre el estatuto a acordar respecto del carácter fundamentalmente histórico de las categorías sociales, lo que explica sus incesantes fluctuaciones en función del lugar y del momento. De ahí resulta una crítica de una forma de reificación del universo social, que durante mucho tiempo ha sido concebido como algo fijo: «Lo social ha empezado a perder su poder automático de explicación»<sup>68</sup>. En segundo lugar, se manifiesta un acuerdo para enfocar la cultura como un sistema de representación simbólico y lingüístico. En este sentido, la herencia estructuralista y la inspiración de los trabajos de los antropólogos, bien sean los de Claude Lévi-Strauss o de Clifford Geertz<sup>69</sup>, siguen siendo importantes, así como la influencia más reciente del «postestructuralismo» de Foucault y de Derrida. En tercer lugar, estos investigadores tienen la preocupación de evitar el presentar su opción como algo exclusivo. En ningún caso quieren negar la referencia al universo social que «el viraje cultural ha amenazado con borrar»<sup>70</sup>. Finalmente, todos toman nota del desmoronamiento de los paradigmas que se presentaban como explicativos, hasta el punto de poderaturar el sentido gracias a su clave de lectura.

A este respecto, el viraje cultural puede ser percibido como una causa y un efecto de esta impresión de caída del valor estructurante de los grandes paradigmas reduccionistas. En definitiva, constatan el éxito espectacular de los más diversos *cultural studies*, sobre todo alrededor de los *gender studies*, para los que ya no hay disciplina reina. A partir de estas observaciones, son

<sup>67</sup> Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, 1999, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, Lynn Hunt ya había publicado *The New Cultural History*, University of California Press, 1989.

<sup>68</sup> Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, op. cit., p. 8.

<sup>69</sup> Clifford Geertz: *Interpretation of Culture: Selected Essays*, Nueva York, 1973.

<sup>70</sup> Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, op. cit., p. 9.

formuladas unas sugerencias positivas en materia de estudio de lo cultural. Parten del principio de que la cultura tiene que ser concebida a la vez como concepto y como práctica, con matices entre las posiciones. Por un lado, William Sewell, partiendo de un enfoque marxista clásico sobre la cultura del trabajo en Francia, llega a insistir en la tensión dialéctica a preservar entre estas dos dimensiones después de haber descubierto la importancia de las categorías lingüísticas, a través de las cuales se constituye la identidad de un grupo social. Por el otro, Richard Biernacki, para quien el enfoque cultural tiene que llegar a ser menos intelectualista, menos vinculado con la mente y más próximo a los temas de la corporeidad. Pero la atención a las estructuras narrativas es perceptible en la mayor parte: «Las figuras narrativas son dominantes en muchas de las contribuciones de este volumen porque permiten realizar el vínculo entre la cultura como sistema y la cultura como práctica»<sup>71</sup>.

El enfoque de la identidad cultural se esfuerza cada vez más en superar la falsa alternativa entre una concepción objetivista, que tendería a naturalizar la cultura como algo ya dado, y una concepción puramente subjetivista, según la cual bastaría con restituir el sentimiento de pertenencia de cada uno según unas opciones individuales arbitrarias<sup>72</sup>. La construcción de la identidad es a la vez subjetiva y participa en un conjunto colectivo más amplio en el plano social y enraizado en una temporalidad más larga que el simple instante de la percepción. La identidad cultural responde esencialmente a una alquimia compleja, a una construcción relacional, como lo ha demostrado Fredrik Barth, para quien un grupo social apela a una categoría para entrar en relación y organizar sus intercambios con otro grupo social<sup>73</sup>. Por lo tanto, la identidad cultural es fundamentalmente dialógica, multidimensional y presa de las dinámicas de luchas, de envites de clasificación, de estrategias de delimitaciones fronterizas: «El análisis de Barth permite escapar a la confusión, tan frecuente, entre "cultura" e "identidad". Participar de tal cultura particular no implica automáticamente tener tal identidad particular»<sup>74</sup>.

En 1995, Lynn Hunt publica un estudio de historia cultural que se pone como objeto el releer la Revolución Francesa a partir de la noción freudiana de «novela familiar»<sup>75</sup>. Se apoya en uno de los raros textos históricos

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>72</sup> Ver Denys Cuche: *La Notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, colección «Repères», París, 1996, pp. 84-86.

<sup>73</sup> Fredrik Barth: «Les groupes ethniques et leurs frontières» (1969), en Ph. Poutignat y J. Stréit-Fenart: *Théories de l'ethnicité*, PUF, colección «Le sociologue», París, 1995, pp. 203-249.

<sup>74</sup> Denys Cuche: *La Notion de culture dans les sciences sociales*, op. cit., p. 95.

<sup>75</sup> Lynn Hunt: *Le Roman familial de la Révolution française*, Albin Michel, París, 1995.

de Freud, *Tótem y tabú*, poniendo en relación la actividad fantasmal de los actores de la Revolución con un relato mítico de los orígenes. Lynn Hunt establece una analogía entre el asesinato del padre por sus hijos, quienes, después de esta transgresión, tratan de compensar su culpabilidad afirmando la fuerza de su solidaridad fraterna, y el modo de representación política del gobierno revolucionario después de la decapitación de Luis XVI. Ciertamente, su uso de la noción de inconsciente colectivo es discutible, pero se esfuerza en no trasponer la psicología individual en el plano histórico: «No pretendo reducir la política a unos fantasmas, individuales o colectivos»<sup>76</sup>. Su proyecto pretende interpretar la experiencia de la Revolución Francesa, poniendo a prueba el relato freudiano con la crítica histórica, explorando el imaginario político de este periodo, una vez desaparecida la figura real. Su estudio pasa a través del examen de fuentes muy diversas y, sobre todo, le abre al historiador todo el continente de los modos de expresión artística, situándose lo más cerca posible de las representaciones de la época y mostrando el ascenso de la aspiración al buen padre a todo lo largo del siglo XVIII. Por no haberlo encontrado, la banda de los hermanos reemplaza esta carencia, tratando de estabilizar un contrato social garante del nuevo orden: «Tal y como Freud nos lo ha enseñado, después del asesinato del padre, el control masculino del mundo ya no sería evidente jamás»<sup>77</sup>.

#### VARIANTES DEL CONTEXTUALISMO

Otra manera de dar cuenta de la actividad intelectual en el seno de la vida cultural, más amplia, es el darle un asiento espacial preciso y estudiar minuciosamente las correlaciones establecidas con su lugar de elaboración y de producción, bien sean una ciudad, una nación, un grupo social en un momento dado. La obra de referencia, que ha servido de modelo en este campo, es la de Carl E. Schorske, *Vienne. Fin de siècle*<sup>78</sup>. Se plantea como objetivo el comprender lo que supone la ruptura moderna frente a la tradición en sus más diversas manifestaciones intelectuales y culturales. La elección de Viena de finales del siglo XIX tiene que ver con el hecho de que esta capital europea atraviesa entonces una crisis paroxística. Viena, prestigiosa capital del gran Imperio austro-húngaro, se encuentra atenazada, por un lado, entre la organización tradicional de un imperio en

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>78</sup> Carl E. Schorske: *Vienne. Fin de siècle*. Seuil, París, 1983.

vías de descomposición y, por otro lado, la concentración de pensadores y de creadores, cuyas obras tratan de traducir este sentimiento de pérdida de un mundo. Toda la producción intelectual que resulta de esta tensión acompaña a esta crisis para superarla a favor de un gran salto histórico en curso hacia una modernidad, lo más distanciada posible de la tradición. Schorske se compromete plenamente con este universo vienés de finales del siglo XIX, que merece la atención de la América del siglo XX: Sigmund Freud, Gustav Mahler, Arnold Schoenberg, Gustav Klimt, Egon Schiele, Oskar Kokoschka, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schitzler, etc. La correlación entre estas creaciones y el universo urbano vienés es proclamada por todos estos movimientos vanguardistas, que pretenden representar «escuelas de Viena». Alrededor del año 1900, esta reivindicación está vinculada a la existencia de una verdadera sociabilidad en la ciudad de Viena: «Los salones y los cafés habían conservado el papel de instituciones en los que intelectuales de todos los tipos intercambiaban sus ideas y se mezclaban también con la élite del mundo de los negocios y de las profesiones liberales, muy orgullosos de su cultura general y de sus gustos artísticos»<sup>79</sup>. Schorske continúa su reflexión sobre las tensiones propias suscitadas por la modernidad en el universo vienés, dedicándose al estudio de un vaivén decisivo, cuando en el siglo XIX la filosofía pierde su estatuto de disciplina reina a favor del historicismo, antes de dar lugar a un pensamiento que trata de librarse de la carga de la tradición histórica a fin de realizar mejor las rupturas radicales de la modernidad, reivindicadas en todos los ámbitos culturales<sup>80</sup>.

En los Estados Unidos, en la posguerra, Schorske empieza a enseñar la historia de las ideas en la Europa moderna con la preocupación de establecer correlaciones entre los fenómenos de orden cultural y las mutaciones sociopolíticas. Entonces, es llevado por el optimismo de una andadura que tiene que testificar la buena marcha de las ideas y de la sociedad, pudiendo correr parejas en una estimulación recíproca. Este intento de encontrar para el siglo XX un equivalente de las Luces va a tropezarse enseñada con callejones sin salida que tienen que ver con la heterogeneidad de las diversas manifestaciones culturales, hasta el punto de que considerará como caduca la idea de subsumir el conjunto de los fenómenos culturales alrededor de una categoría abstracta y unitaria, de la manera como Hegel calificaba el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*): «¿Qué podía hacer el

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>80</sup> Carl E. Schorske: *De Vienne et d'ailleurs. Figures culturelles de la modernité*. Fayard, París, 2000; publicado en 1998 bajo el título *Thinking with history. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton University Press.

historiador en tal caos?»<sup>81</sup>. Insatisfecho por el uso general que consiste en servirse de las producciones culturales para ilustrar el sustrato sociopolítico según la teoría del reflejo más o menos deformado, Schorske planea cruzar dos dimensiones, a la vez diacrónica y sincrónica: «El hilo diacrónico es la cinta, el sincronismo es la trama en el tejido de la historia de la cultura. El historiador es el tejedor, pero la calidad del tejido depende de la solidez de los hilos y del tinte»<sup>82</sup>. En el curso de su investigación, Schorske enfoca cada ámbito de la producción cultural en su especificidad desde el interior mismo de su lenguaje. Por lo demás, traspasa un presente que cambia a Marx por Freud, en un juego de reactivación del pasado a partir del presente, que le lleva a retomar por su cuenta la constatación de Jacob Burckhardt: «La historia es lo que una época considera digno de retener de otra época».

Es en esta tradición de estudios culturales urbanos donde se sitúa la investigación de Thomas Bender<sup>83</sup>. En los años 1970, este último acomete la tarea de convertirse a la vez en especialista de la historia urbana y de la historia cultural, superando la incómoda posición en la que se encuentra: por un lado, el enfoque histórico del fenómeno urbano es casi exclusivamente realizado bajo el ángulo de las mutaciones sociológicas y de los problemas inherentes a la movilidad de la población. Por otro lado, los especialistas de la historia intelectual se encuentran entonces a la defensiva en relación con la historia social. Sin embargo, persevera en esta dirección, insatisfecho por una historia intelectual que permanece insensible al lugar de la producción de las ideas y de su recepción, dejando aparte algunas excepciones como la de Neil Harris y, sobre todo, la de Carl Schorske, cuyo trabajo sobre Viena le ha procurado a Thomas Bender «lo que he pensado que podía ser un modelo para mi trabajo sobre Nueva York»<sup>84</sup>. La intensidad de las imbricaciones entre sectores de actividad, redes de sociabilidad, instituciones culturales en una ciudad moderna justifica un enfoque global, hasta el punto que Thomas Bender pretende realizar a la escala del microcosmos urbano una forma de historia total: «El objeto de la investigación debe ser la cultura de la ciudad y no simplemente la cultura en la ciudad»<sup>85</sup>. El otro aspecto innovador de Bender es su puesta en cuestión del corte absoluto entre cultura de élite y cultura popular. Estas dos culturas deben ser, en su opinión, estudiadas conjuntamente a causa de las numerosas pasarelas

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>83</sup> Thomas Bender: *Intellect and Public Life*. The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. XI.

que hay entre ambas. Por lo demás, se ve confirmado en su preocupación en ese campo por las posiciones defendidas por Clifford Geertz, cuando presta su atención al «conocimiento local» (*local knowledge*).

La prioridad concedida al lugar lleva a Bender a subrayar la dimensión institucional de la producción cultural a expensas del estudio de los modos de recepción. Se esfuerza en transponer el modelo de Thomas Kuhn de las comunidades científicas estructuradas alrededor de un saber reglado y compartido a la escala de las comunidades intelectuales y culturales de la ciudad. A partir de estos postulados, Bender concibe Nueva York como la ciudad americana más europea por su espectacular proyección intelectual en este gran espacio federal americano y en una larga duración, acumulando las funciones, igual que París, de ciudad artística, literaria, universitaria y de polo mediático.

Thomas Bender defiende un enfoque esencialmente histórico. Apoya sus demostraciones en la existencia de comunidades culturales a las que califica de «culturas de la vida intelectual»<sup>86</sup>, funcionando a la manera de los paradigmas en Kuhn, como guías para la creación intelectual. Por su lado, el público se encuentra en el cruce de interacciones complejas entre productores y consumidores, escritores y lectores y, por lo tanto, no puede ser enfocado en una andadura de exterioridad en relación con la creación misma. Según Bender, dos elementos contribuyen a redistribuir las bases de la comunidad intelectual en Nueva York: la ciudad y la profesionalización. En un ensayo consagrado a la historicidad de esta comunidad intelectual de Nueva York, distingue cuatro fases<sup>87</sup>. A la edad de la cultura efímera del tiempo de los patricios, de los de inicios del siglo XVIII, en el momento en que los hombres del poder están muy vinculados a los hombres de letras en el modelo de la ciudad-Estado, le sucede el tiempo de una cultura literaria que abre, a mediados de siglo, una segunda fase de la vida intelectual marcada por la autonomización de un campo literario específico. De ahí resulta, a partir de mediados del siglo XIX, la emergencia de un espacio intelectual que se caracteriza por su distancia crítica frente a los poderes establecidos. Esta segunda fase se parece muchísimo a la manera como se concibe el intelectual en Francia a partir del caso Dreyfus. Los intelectuales, de los que el barrio de Greenwich Village se convierte en su santuario, tienen entonces tendencia a situarse oponiéndose, de hacer valer su identidad generacional (*Young Intellectuals*). Después viene, entre 1895

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>87</sup> Thomas Bender: *New York Intellect. A History of Intellectual Life in New York City from 1750 to the Beginnings of our own Time*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

y 1905, la edad universitaria de la vida intelectual, con la construcción de nuevos campus que atraen esta vez a toda una población estudiantil. Nueva York se convierte finalmente en una capital internacional de la cultura, rompiendo con el modelo del viejo continente para convertirse, a su vez, en un centro de iniciativas culturales de todo tipo cuya construcción más simbólica es el famoso Metropolitan Museum of Modern Art. Este exitoso proceso de autonomización de la vida intelectual en relación al poder, que tiene necesidad de separarse del resto de la sociedad, en opinión de Bender está hoy confrontado a un riesgo inverso, que sería el de girar en el vacío apartado de la vida ordinaria. De ahí, la imperiosa búsqueda de nuevas vías de interacción entre una vida intelectual academizada y la vida cotidiana de la ciudad. En este sentido, la lectura histórica de Thomas Bender de anclaje de la cultura en la ciudad también vale como deseo de una política social y cultural más armonizada entre los diversos componentes de la sociedad.

Este enfoque, que le concede la mayor atención a la noción de situación en la historia de las ideas, produce como efecto el valorar el modo de recepción y las variadas apropiaciones en función de los marcos espacio-temporales. De ahí la multiplicación de los estudios sobre la manera como tal autor o tal obra han sido acogidas en un contexto nacional y en un momento particular. Es este tipo de investigación la que ha realizado Dominique Janicaud a propósito de la recepción de Heidegger en Francia<sup>88</sup>. Su objetivo no es proponer una nueva exégesis de la obra de Heidegger, pretendiendo haber encontrado su autenticidad bajo las múltiples capas interpretativas que se han sucedido: «Habrà que sentirse ante todo como historiador, fiel al sentido griego de la *historia*: investigación que permite la inteligencia de los acontecimientos»<sup>89</sup>. Esta andadura es ejemplar de lo que puede ser una forma de historia intelectual, no porque tendría como único objeto a pensadores reconocidos, sino por la naturaleza del campo de investigación, ese punto de encuentro entre el mundo de las ideas y el mundo social. Janicaud se interroga sobre todo sobre el carácter espectacular de la difusión de las tesis heideggerianas en Francia a lo largo de todo el siglo xx, que ha sido tal que algunos americanos han hecho de él un *French Philosopher*<sup>90</sup>. Esta omnipresencia en la mayor parte de los maestros pensadores del estructuralismo en la Francia de los años 1950 y 1960 guía la investigación de Janicaud. Muestra que este enraiza-

<sup>88</sup> Dominique Janicaud: *Heidegger en France*, 2 volúmenes, Albin Michel, París, 2001.

<sup>89</sup> *Ibid.*, tomo I, p. 10.

<sup>90</sup> Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, Nueva York, Londres, 1995.

miento, que se perpetúa en una larga duración, tiene que ver con una diversificación progresiva de los modos de apropiación de su obra y constata la existencia de un rasgo común en el carácter «no académico»<sup>91</sup> de todas estas utilizaciones de la obra de Heidegger.

Gracias a esta investigación, Dominique Janicaud consigue superar la vivisión reductora y dominante hasta ese momento, según la cual Francia habría estado sometida al cuerpo filosófico de Heidegger de una manera puramente pasiva, para felicitarse por ello o para estigmatizarlo. Por el contrario, demuestra que la variedad, la profusión en unos medios tan diversos de la utilización de los conceptos de Heidegger se traduce en numerosas adaptaciones, transformaciones, desviaciones, que han llegado, como en el caso de la relación entre Heidegger y René Char, hasta un verdadero diálogo entre dos dimensiones, filosófica y poética. Se trata más de un diálogo o de un injerto creador que de una simple recepción de una obra extranjera: «De Sartre a Lévinas, pasando por Lacan y Derrida, el «Heidegger afrancesado» habrá sido un singular catalizador, un extraordinario incitador: maestro de unos, «contra-maestro de otros»<sup>92</sup>. En efecto, Heidegger habrá sido en la escena intelectual francesa un formidable catalizador de los partidarios entusiastas y de las resistencias no menos feroces a sus tesis. La importancia del trabajo de Janicaud estriba en tomar la medida de este poder de cristalización, que ha contribuido intensamente a lo que han sido unas obras tan importantes como *L'Être et le Néant* de Sartre, *Totalité et Infini* de Lévinas o también *L'Écriture et la différence* de Derrida, sin que éstas sean sólo reducibles a su sola huella heideggeriana. La interrogación sobre los diversos modos de apropiación desde este momento ha demostrado su fecundidad.

Además de esta investigación realizada por Janicaud sobre Heidegger, se puede recordar el análisis llevado a cabo por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière sobre ciento cincuenta años de pensamiento hegeliano en Francia<sup>93</sup>. Estos autores, especialistas reconocidos de Hegel, han seguido las vías de la penetración, en un principio lenta, de Hegel en el paisaje intelectual francés, después espectacular con Alexandre Koyré, Jean Wahl y finalmente Alexandre Kojève, cuya enseñanza sobre la *Fenomenología del espíritu* en la Escuela de Estudios Superiores entre 1933 y 1939 ha marcado a toda una generación de intelectuales franceses: «Sigue siendo a través del prisma así elaborado como la mayoría de nuestros contemporáneos, filósofos o no, perciben hoy el pensamiento dialéctico y el de su

<sup>91</sup> Dominique Janicaud: *Heidegger en France*, op. cit., tomo I, p. 502.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>93</sup> Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière: *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, París, 1996.

fundador en el umbral de la modernidad. Tuvo como oyentes, entre otros, a Georges Bataille, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Aron, Roger Caillois, Eric Weil, Georges Gurvitch, Raymond Polin, Jean Hyppolite y Robert Marjolin<sup>94</sup>. Jarczyk y Labarrière distinguen tres momentos de la lectura francesa de Hegel. La interpretación del «kantiano posthegeliano», como se definió con humor Eric Weil, es precedida por la fase existencialista propuesta por Jean Wahl en la posguerra y después por la lectura marxista de Alexandre Kojève.

Si se toma el mismo marco nacional, Francia, se encuentran unos momentos muy contrastados de apropiación de las referencias fundamentales en las ciencias humanas, como son Norbert Elias y Max Weber. La recepción de Elias en ese medio durante los años 1970 ha retenido esencialmente de él los elementos descriptivos de las conductas, de las maneras, de las costumbres, una antropología histórica de la vida cotidiana occidental que va del siglo XVI al XVIII, que corresponde a la moda del momento para la historia de las mentalidades. Ahora bien, la obra de Elias tiene una amplitud muy diferente. La razón de la recepción tardía y sesgada de la obra de Elias tiene que ver en lo esencial con el hexagonalismo francofrancés. Ciertamente, *La Civilisation des moeurs* sólo aparece en 1939, pero el sistema universitario francés, por su rigidez, no permite en los años 1930 a los refugiados de la Europa central instalarse en Francia. Elias, huyendo del nazismo en 1933, se detiene en París. Aislado, sin verdadero eco, prosigue su camino hacia el mundo anglosajón y los Países Bajos, mientras que su campo de estudio era la historia de Francia: «En 1933, a la llegada de Hitler al poder, es en Francia donde primeramente he venido a refugiarme. Pero el sistema universitario francés no ha podido hacerme un sitio. En Gran Bretaña he tenido más suerte»<sup>95</sup>. Así pues, habrá que esperar a su llegada a París al inicio de los años 1980, cuando es invitado sucesivamente por la EHESS y por el Colegio de Francia, para captar la medida de su obra. Su concepto central de «configuración» deja aparecer unos complejos procesos de recomposición. Permite al mismo tiempo oponerse a la ilusión de invariables transhistóricas y a los surgimientos enigmáticos de los intentos de discontinuidad. Por lo demás, ofrece la posibilidad de captar la dialéctica de incorporación de las coacciones por los individuos, el modo de individuación en el interior de una misma configuración específica, que compromete todos los niveles de la situación histórica<sup>96</sup>: «La referencia a

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>95</sup> Norbert Elias: *La Civilisation des moeurs*, Hachette, colección «Pluriel», París, 1982, pp. 446-447, (1ª edición en 1939).

<sup>96</sup> Ver Alain Garrigou y Bernard Lacroix (bajo la dirección de): *Norbert Elias. La politique et l'histoire*. La Découverte, París, 1997.

una obra como la de Elias tiene una doble función: por un lado, propone unos modelos de inteligibilidad más dinámicos, menos estereotipados... La segunda función de la referencia a Elias es proponer un esquema, quizás discutible, de evolución de las sociedades occidentales de la Edad Media al siglo XX, centrándolo alrededor de la construcción del Estado y de la transformación de las categorías psíquicas»<sup>97</sup>. La reintroducción del campo de los múltiples posibles ofrecidos por las configuraciones sociales permite evitar la alternativa entre el postulado de una libertad absoluta del hombre y el de una determinación causal estricta. Entonces, se puede considerar el pensar el vínculo social, la libertad individual sobre fondo de cadenas de interdependencias, que vinculan al individuo con sus semejantes y con el conjunto del cuerpo social: «El individuo es a la vez la moneda y el troquel que la acuña»<sup>98</sup>. Recientemente, Ricœur ha presentado a Elias como uno de los tres maestros de rigor de la operación historiográfica al lado de Michel Foucault y de Michel de Certeau<sup>99</sup>.

La recepción de Max Weber también ha conocido variaciones y pertenece a la historia intelectual el señalar las fases de eclipse de su obra al mismo tiempo que los periodos de redescubrimiento, como es el caso desde los años 1990<sup>100</sup>. En efecto, hoy goza de una renovación de interés completamente espectacular en las ciencias sociales, hasta el punto de que Jean-Pierre Olivier de Sardan ha podido hablar recientemente de un «espacio weberiano de las ciencias sociales»<sup>101</sup>. Ciertamente, la verdadera introducción de las ideas de Weber se remonta a las vísperas de la Segunda Guerra Mundial y a la publicación de la tesis de Raymond Aron<sup>102</sup>, a quien Julien Freund releva en este esfuerzo por introducir a Weber en Francia<sup>103</sup>.

Si los paladines de la sociología francesa han tardado tanto tiempo en reconocer y en discutir a Weber, no es ciertamente por desconocimiento de su obra. No han cesado de establecerse contactos entre sociólogos franceses y alemanes. Pero, si es verdad que ha habido contacto, ha sido bajo la forma de una confrontación entre las dos tradiciones sociológicas, con un éxito exclusivo en Francia de la sociología de Durkheim, que ha confirmado y ampliado su hegemonía a partir del triunfo del estructuralismo en los

<sup>97</sup> Roger Chartier: «Elias, une pensée des relations», en *Espaces Temps*, n° 53-54, 1993, p. 49.

<sup>98</sup> Norbert Elias: *La Société des individus*, Fayard, París, 1991, p. 97.

<sup>99</sup> Paul Ricœur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París, 2000, pp. 253-266.

<sup>100</sup> Ver Michael Pollak: «Max Weber en France. L'itinéraire d'une oeuvre», en *Les Cahiers de l'IHTP*, n° 3, julio de 1986.

<sup>101</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan: en *Genèses*, vol. 10, enero de 1993, pp. 146-160.

<sup>102</sup> Raymond Aron: *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, Vrin, París, 1938.

<sup>103</sup> Julien Freund: *Sociologie de Max Weber*, PUF, París, 1966.

años 1960. Toda la tradición de Weber, Simmel, Dilthey se ha encontrado deslegitimada: como lo hace ver Monique Hirschhorn<sup>104</sup>, las referencias a Weber son raras en lengua francesa respecto a la abundante bibliografía anglosajona. Esta situación refleja, sobre todo, la ignorancia voluntaria de una orientación de la sociología antinómica en relación con la corriente durkheim-marxista dominante en la época. En efecto, allí se encuentran dos vías opuestas entre la filiación positivista de Comte, cuyo modelo heurístico es la física mecánica, y la filiación de la sociología comprensiva, para quien las ciencias del espíritu hay que disociarlas de las ciencias de la naturaleza. Así pues, en el cambio de siglo, hay realmente una ruptura que se vuelve a plantear en la posguerra entre la filosofía crítica de la historia de Simmel, Dilthey, Weber y la tradición positivista, que le reprocha el psicologizar las ciencias históricas<sup>105</sup>.

Se podrían multiplicar los ejemplos hasta el infinito que demuestran que se puede llegar hasta exponer con Jacques Le Rider que la historia de las interpretaciones «forma parte desde ahora de la obra misma»<sup>106</sup>. Se puede incluso llegar a afirmar la posible fecundidad de los malentendidos y de las apropiaciones desplazadas. La claridad aportada por la obra de Leenhardt y Picht sobre el comercio francoalemán de las ideas testimonia la fuerza de esta paradoja<sup>107</sup>. Perteneció al historiador vislumbrar correctamente la singularidad propia a cada marco nacional de las nociones y conceptos, que son objetos de usos que pueden ser percibidos superficialmente como equivalentes. Así, Étienne François, diseñador de un proyecto sobre las relaciones entre historia y memoria, presentado como el equivalente en Alemania de los que son *Les Lieux de mémoire* para Francia, diferencia dos aspectos distintivos de la relación con la historia en Alemania y en Francia alrededor de la cuestión de la relación con el tiempo y de la relación con la nación: «Mientras que en Francia la relación con la historia se sitúa casi naturalmente en un marco nacional..., en Alemania, por el contrario, les precisamente el hecho nacional el que plantea problema»<sup>108</sup>.

Al destino diferenciado de una noción, que sería signo de una lógica puramente nacional, se añaden unos contrastes llamativos en la manera

<sup>104</sup> Monique Hirschhorn: *Max Weber et la sociologie française*, L'Harmattan, París, 1988.

<sup>105</sup> Sylvie Mesure: «Sociologie allemande, sociologie française: la guerre a eu lieu...», en *Espaces Temps*, n° 53-54, 1993, pp. 19-27.

<sup>106</sup> Jacques Le Rider: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, op. cit., p. 255.

<sup>107</sup> Jacques Leenhardt, Robert Picht: *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Actes Sud, Arles, 1997.

<sup>108</sup> Étienne François, en Jacques Leenhardt, Robert Picht, op. cit., p. 19.

como un corpus teórico fundador de una disciplina sigue su curso y se prolonga en el plano de la institucionalización según, también aquí, el marco espacio-temporal. Así ocurre con el destino plural de las disciplinas de las ciencias humanas. Si se toma el caso de la historia del psicoanálisis, como lo hace Élisabeth Roudinesco, podemos preguntarnos con ella sobre la excepción francesa en la recepción y la apropiación del corpus freudiano. Dos condiciones han hecho posible el injerto psicoanalítico: por una parte, la existencia de un saber constituido y de una práctica de la psiquiatría, que había roto radicalmente con la visión religiosa que remite las manifestaciones de la locura a los fenómenos divinos de la posesión. Por otra parte, el desarrollo de un movimiento psicoanalítico que necesita la existencia de un Estado de Derecho, garante del libre ejercicio de una enseñanza freudiana. Por lo tanto, Élisabeth Roudinesco constata que Francia es el único país en el que, de una manera precoz, esas dos condiciones se reunieron: «Así pues, hay en este ámbito una verdadera *excepción francesa*. Y su origen remonta primeramente a la Revolución de 1789, que ha dotado de una legitimidad científica y jurídica a la mirada de la razón sobre la locura, haciendo nacer la institución del asilo, y posteriormente al caso Dreyfus, que ha hecho posible la instauración de una *conciencia de sí de la clase intelectual*»<sup>109</sup>.

Si se desplaza el punto de vista para ver lo que ha ocurrido con la recepción de la doctrina de Freud en los Estados Unidos, se notan no solamente grandes contrastes, sino también la especificidad de esta tierra de acogida de intelectuales judíos, que habían escapado del totalitarismo. Es la demostración que hace Patrick di Mascio, cuando se distancia del cliché, según el cual América habría sido una tierra de fuerte resistencia a la doctrina de Freud. Por el contrario, demuestra la fuerza de penetración del corpus de Freud, pero un corpus adaptado a una voluntad de liberarlo de la parte romántica de su epistemología para convertirlo a los valores de la democracia americana. El positivismo lógico del ambiente se resiste a una noción de verdad vinculada a la creencia, de donde se plantea la pregunta: «¿Cómo servirse de la obra de Freud en un espacio público sometido a una exigencia de democracia y que asumiría de buen grado la definición de la verdad de Peirce como "algo público"?»<sup>110</sup>. De esta exigencia ha surgido una corriente del psicoanálisis, animada especialmente por Karen Horney, Éric Fromm, Erik Erikson, Bruno Bettelheim y muchos otros, dando una

<sup>109</sup> Élisabeth Roudinesco: «Comment écrire l'histoire de la psychanalyse?», en *Espaces Temps*, n° 80-81, 2002, p. 101.

<sup>110</sup> Patrick di Mascio: «Psychanalyse, histoire et espace public», en *Espaces Temps*, op. cit., p. 12.

forma específica al freudismo americano, que conoce su edad de oro en los años 1950, en plena guerra fría, por sus interrogantes sobre la parte de la ecuación de las neurosis personales en la historia colectiva a partir de la multiplicación de estudios de casos singulares.

En la encrucijada de la historia de las ciencias y de las ideas nos encontraremos en la obra de Daniel Becquemont sobre Darwin o sobre Spencer con una atención particular para resituar un pensamiento en su contexto espacio-temporal de emergencia. Rechazando una conceptualización dotada de superioridad y preocupado por captar el fenómeno de la innovación científica cuando emerge, Daniel Becquemont parte del caso concreto y deja de lado las falsas reconstituciones finalistas de un progreso lineal a partir de genios creadores y prefiere caminar por el interior de lo que Lucien Febvre llamaba el «utilaje mental» de la época. Nos arrastra a una travesía de la época victoriana, en la que ha evolucionado el individuo Darwin<sup>11</sup>, restituyendo todo el recorrido del innovador hacia arriba y hacia abajo de su obra maestra publicada en 1859, *Del origen de las especies*. Así, exhuma un cierto número de documentos que habían permanecido desconocidos durante mucho tiempo: las primeras libretas de notas de 1836-1839, una obra inacabada de 1856-1858..., y permite al lector tener acceso a lo que fue la génesis de un descubrimiento que, lejos de ser lineal, está tejido de titubeos, de préstamos, de ambigüedades. Se vuelven a encontrar estas hesitaciones en el umbral de la ruptura con el estudio de la recepción de la obra de Darwin, con las polémicas que ha suscitado y en la reescritura, las inflexiones constantes de *El origen de las especies*, hasta su sexta edición en 1872. Daniel Becquemont demuestra cómo una formación discursiva enunciando una teoría siempre se encuentra cogida en una red dialógica de interpretaciones, de lecturas diversas y, por lo tanto, de una hermenéutica de la que no es disociable. La preocupación que muestra el autor por el contexto histórico hace tomar conciencia al lector de la vía estrecha de enunciado de una teoría que quebranta radicalmente el zócalo epistemológico de su época, cogido entre el «fijismo» por un lado y el «evolucionismo» por el otro. También permite ver en qué aspecto la sociedad victoriana ha recuperado inmediatamente la teoría de Darwin, integrándola en una visión evolucionista de la historia y cómo una buena parte de la Iglesia ha asimilado la enseñanza de Darwin, dándole una significación finalista. Esta captación de los referentes intelectuales de una época a través de la recepción de la teoría de Darwin nos introduce de lleno en el mundo del pensamiento de la época victoriana.

<sup>11</sup> Daniel Becquemont: *Darwin, darwinisme, évolutionnisme*, Kimé, París, 1992; ver también Daniel Becquemont y Laurent Muchielli: *Le Cas Spencer*, PUF, París, 1998.

Sin ceder por eso a los vértigos de un simple historicismo, estos estudios espacio-temporales de la producción intelectual contribuyen a hacer experimentar la imperiosa necesidad de una atención extrema al marco contextual, a la acción situada con toda precisión.

## LOS SOPORTES DE LAS PRÁCTICAS CULTURALES

Uno de los mayores puntos de confluencia entre el mundo de las ideas y la vida cultural se encuentra evidentemente constituido por el libro en un Occidente que muy pronto se ha convertido en una civilización de lo impreso. Recordemos a este respecto el papel pionero desempeñado por Henri-Jean Martin, que ha publicado con Lucien Febvre una obra sobre el libro desde 1958<sup>12</sup>, y después en 1969 una enorme tesis consagrada al libro en París en el transcurso del siglo XVII<sup>13</sup>. Gran estudio cuantitativo sobre la difusión del libro en un París que se ha convertido en el transcurso del siglo en un lugar relevante de la edición en Europa, el historiador Henri-Jean Martin incluye en su campo de investigación todas las dimensiones de la historia social en una interpretación globalizadora sobre el lugar del libro. Además de relacionar este momento de la contrarreforma con la fase inflacionista de producción del libro, que ve abrirse ante él un mercado creciente, se pone de manifiesto que los libros de naturaleza religiosa están en una posición totalmente hegemónica durante todo el periodo (de un 40 a un 50% de los libros editados). Gracias a unos formatos más reducidos y a los progresos realizados por la lengua francesa a expensas del latín, el sector del libro está en plena expansión y el éxito de los libros de oraciones y de plegarias no anuncia en absoluto el próximo advenimiento de las Luces. En efecto, el porcentaje de las obras de orden religioso incluso conoce una progresión en el transcurso del siglo.

Frente a la crisis que conoce el sector de actividad del libro a finales de siglo, el canciller Séguier organiza un sistema de privilegios que tiene como objetivo controlar la producción. Sin embargo, se tropieza con múltiples resistencias, como la de la publicación de los libros jansenistas a pesar de todas las prohibiciones en los años 1643-1644 o incluso en el momento de la *Fronde* entre 1648 y 1651, años en cuyo transcurso los libelos reemplazan a los libros para contestar al poder. Algunos personajes consiguen

<sup>12</sup> Lucien Febvre y Henri-Jean Martin: *L'Apparition du livre*, Albin Michel, colección «L'histoire de l'humanité», París, 1958.

<sup>13</sup> Henri-Jean Martin: *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 volúmenes, 1969, reedición en Droz, París, 1999.

subirse a la cima, construyendo verdaderos imperios gracias al libro como ese Sébastien Cramoisy, verdadero Hachette antes de tiempo, al que se le llamaba el rey de la calle Saint-Jacques y que disfrutaba de todas las entradas posibles en todos los lugares en que se distribuían privilegios. En algunos momentos ha llegado a obtener el poder efectivo sobre la mitad de la edición parisina. Henri-Jean Martin ha investigado en los dos extremos de la cadena del libro, de la producción al consumo, consultando los inventarios después de los fallecimientos de los archivos notariales para tener conocimiento del contenido de las bibliotecas privadas. Allí localiza un grupo restringido de grandes lectores, que en lo esencial se sitúa en la nobleza de toga y en una nobleza de espada, cuya demanda de libros progresa en el transcurso del siglo. En el plano del contenido, parece diseñarse un consenso entre la nobleza de toga y de espada alrededor del modelo humanista almidonado sobre el primado de la moral.

Roger Chartier ha continuado y extendido esta investigación de Henri-Jean Martin. Publica en 1987 dos obras, acometiendo esta vez la investigación en el plano nacional entre el siglo XVI y el XVIII, analizando a la vez el contenido dado a leer y el impreso en tanto que soporte material y los usos diferenciados que se hacen de ellos desde la lectura privada silenciosa a la lectura pública<sup>114</sup>. Concediendo una gran importancia a las relaciones materiales de la vida intelectual, que condicionan su eficacia, Chartier ha dirigido igualmente con Guglielmo Cavallo una historia de la lectura<sup>115</sup>. A esta atención a la restitución de los soportes materiales, añade una toma en consideración de los grandes vaivenes históricos que condicionan el marco mismo de la vida intelectual, como el que se produce en la época moderna: «Es así a partir de las divisiones instauradas por el poder (por ejemplo, entre el siglo XVI y el XVIII entre razón de Estado y conciencia moral, entre patrocinio estatal y libertad del fuero íntimo), como tienen que ser apreciadas tanto la emergencia de una esfera literaria autónoma como la constitución de un mercado de bienes simbólicos y de juicios intelectuales o estéticos»<sup>116</sup>.

Esta orientación le debe mucho a Michel de Certeau, que ha estudiado las prácticas cotidianas de la apropiación, cuya característica es que son efímeras, inestables y sin lugar<sup>117</sup>. Por lo demás, Chartier y Cavallo parten

<sup>114</sup> Roger Chartier: *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Seuil, París, 1987; Roger Chartier (bajo la dirección de): *Les Usages de l'imprimé*. Fayard, París, 1987.

<sup>115</sup> Roger Chartier et Guglielmo Cavallo (bajo la dirección de): *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Seuil, París, 1997.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 1518.

<sup>117</sup> Michel de Certeau: *L'Invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*. UGE, 10/18, París, 1980.

en su estudio de historia de la lectura de la distinción de Michel de Certeau entre la caza furtiva de los lectores y la escritura acumuladora: «Michel de Certeau establece una distinción fundamental entre la huella escrita, sea la que sea, fijada, duradera, conservadora, y sus lecturas, siempre en el orden de lo efímero, de la pluralidad, de la invención. Define así el proyecto de este libro, escrito por varias manos, que se funda en dos ideas esenciales. La primera es que la lectura no está ya inscrita en el texto, sin desviación pensable entre el sentido que se le ha asignado (por su autor, su editor, la crítica, la tradición, etc.) y el uso o la interpretación que puede hacerse por los lectores. La segunda reconoce que un texto sólo existe porque hay un lector para darle satisfacción»<sup>118</sup>. Certeau le ha dado a lo cotidiano un estatuto privilegiado, pues ahí es donde se despliegan las prácticas culturales de los no productores. Insiste en la noción de apropiación, explicando cómo los dispositivos tienen efectos diferentes siguiendo las diversas técnicas y prácticas de reapropiación. Las tácticas son prolíficas, insinuándose por todas partes, pero no tienen ni lugar propio ni protección contra la usura del tiempo. Deben captar las oportunidades, las ocasiones fortuitas. Son relativas al carácter fugitivo del instante. La táctica no puede aspirar a ninguna posición de poder ni de suspensión. Se encuentra completamente en su dinámica, en un movimiento perpetuo, condenada a acciones puntuales: «Lo que gana no se guarda. Ese no-lugar le permite sin duda la movilidad, pero en una docilidad a los azares del tiempo... Allí caza furtivamente. Allí crea sorpresas. Le es posible estar donde no se le espera. Es astuta. En suma, es un arte del débil»<sup>119</sup>. La investigación realizada por Certeau sobre las prácticas cotidianas ha tomado como objeto el restituir estas maneras de «hacer con», estas tácticas no asignables que despliegan sus lógicas en el interior mismo de las estrategias puestas en circulación por los productores para habitar, cocinar, circular, leer... A la insistencia de la época sobre las lógicas del signo, sobre la cerrazón en códigos, Certeau opone la perspectiva de una pragmática que recuerda que el discurso sólo vale por su capacidad de realizar, proponiendo incluso una analogía entre estrategias discursivas que se situarían del lado de la lengua y tácticas que responderían al acto de la palabra.

Robert Darnton también se ha lanzado sobre las huellas del libro en el Antiguo Régimen con la preocupación de construir una verdadera historia social del libro. Constata la admiración reciente por este sector de investigación, que empieza a poseer sus propias revistas<sup>120</sup> y sus propios centros

<sup>118</sup> Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (bajo la dirección de): *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>119</sup> Michel de Certeau: *L'Invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>120</sup> *Publishing History, Bibliography Newsletter, Nouvelles du livre ancien, Revue française d'histoire du livre, Buchhandelsgeschichte...*

de estudio<sup>121</sup>. Además de felicitarse por la multiplicidad de disciplinas auxiliares que se interesan hoy por la historia del libro, Darnton pretende darles una dimensión de enfoque global de la producción cultural. En la medida en que el libro sigue el mismo recorrido de un itinerario, que le conduce de su autor a su lector pasando por el editor, hay un ciclo a restituir para la historia intelectual en un dominio que sólo puede ser interdisciplinar y que hay que enfocar a escala internacional. Esta historia del libro «no carece de coherencia conceptual, pues los libros pertenecen a unos circuitos de comunicación que operan siguiendo unos esquemas lógicos, por muy complejos que sean. Al separar estos circuitos, los historiadores pueden demostrar que los libros no se limitan a contar la historia, la hacen»<sup>122</sup>.

Entre el autor y el lector, Darnton se consagra a encontrar el sitio de los intermediarios indispensables en la red de difusión del libro. Así, pone como ejemplo el caso de la STN, uno de los principales editores y distribuidores de obras francesas de finales del Antiguo Régimen, situada en Neuchâtel, Suiza, al amparo de la censura de la monarquía francesa. Darnton elabora el retrato de editores impulsados sobre todo por la preocupación de realizar beneficios, más que por el gusto de la literatura. Al lado de los editores hay todo un variado pequeño mundo de fabricantes de papel, de encuadernadores, de representantes que recorren el mundo rural, de pequeños y grandes libreros, mundo diverso cuya red contribuye a hacernos revivir las expectativas de toda una época. Al lado de las funciones establecidas, a menudo de una manera aún muy frágil, sobrevive un universo de trabajadores del libro, sumidos en la precariedad, como Nicolas Gerlache, que comenzó como curtidor, llegó a ser encuadernador, y ejerció la venta ambulante, pero, como practicó el contrabando, fue enviado a la cárcel. Liberado en 1764, se casó y, con una sustancial dote, estableció en Metz una pequeña librería y un taller de encuadernación con su esposa. El éxito parece sonreírle, hasta el punto que abre un gabinete literario que cuenta hasta ciento cincuenta personas en 1772. Su almacén literario le reporta dos mil cuatrocientos libros por mes y se especializa en la difusión de las obras filosóficas de las Luces. Pero habiendo quebrado su proveedor en octubre de 1774, «Nicolas Gerlache presenta una demanda de separación de bienes para proteger a su esposa de los acreedores y, en noviembre, desaparece, abandonando a su familia»<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Institut d'étude du livre, en París; el Arbeitskreis für Geschichte des Buchwesens, en Wolferbüttel; o el Center for the Book de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

<sup>122</sup> Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre* (1990), Points/Odile Jacob, París, 1993, p. 217.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 234.

Esta historia del libro, de sus oficios, de sus redes, de sus modos de utilización, conoce una expansión internacional, mientras que hasta ayer mismo sólo se ocupaba del contenido de los libros, sin plantearse preguntas sobre su soporte. Recurre a las experiencias de la historia cuantitativa y serial dominante en los años 1960. Sobre todo es a partir de esta orientación como se ha construido la historia social francesa del libro, que se ha dedicado a trazar los límites de la difusión de los libros en los diversos grupos socioprofesionales: «Económica y social, apoyada en la cifra y en la serie, la historia francesa del libro ha desarrollado así un enfoque original, centrado en la coyuntura de la producción impresa, en su desigual distribución en el interior de la sociedad y en los medios profesionales de la imprenta y de la librería»<sup>124</sup>. Sin embargo, las certezas de partida de estos datos, cuantificados y socialmente situados, han sido socavadas. En efecto, los historiadores americanos, como Darnton, han insistido en la importancia de los editores fronterizos en el mercado del libro en Francia, transgrediendo así la censura hasta el punto que, en la segunda mitad del siglo XVIII, «es posible que un libro francés sobre dos, o incluso más, haya sido editado fuera del reino»<sup>125</sup>. Pero, sobre todo, la puesta en tela de juicio de esta orientación centrada en la enumeración viene de la toma de conciencia de que no podemos contentarnos con considerar el objeto-libro como algo puramente exterior, cosificable, sin tener presente en qué aspectos va a seguir procesos de individuación y de apropiación. De ello resulta una influencia creciente de una sociología de la cultura atenta a los procesos de apropiación. Como lo señala Roger Chartier, si se ha puesto en series cuantificadas la producción y la distribución del libro, se ha omitido interrogarse sobre el objeto libro en sí mismo. Después, se está más atento a las variaciones tipográficas, a los elementos textuales de acompañamiento, al uso de las citas, a los índices, a los modos de presentación de los libros, a todo lo que tiene que ver con la fabricación del libro en su concepción. Cada vez aparece como más necesario que un análisis interno del objeto-libro en cuanto a la toma en consideración de su contenido, se vea acompañado por un análisis externo sobre el objeto-libro como producción socializada.

Los trabajos recientes desplazan un cierto número de conclusiones de los primeros trabajos en este dominio. Hoy se tiene tendencia a infravalorar la ruptura que asociaba el nacimiento del libro y la invención técnica de la imprenta y que era considerada como fundamental en la obra de

<sup>124</sup> Roger Chartier: «De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture: les trajectoires françaises», en Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, ediciones IMEC, MSH, París, 1995, p. 25.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 25.

Lucien Febvre y de Henri-Jean Martin de 1958. Ahora se pone el acento en las continuidades que vinculan el tiempo de los manuscritos y el de lo impreso: «El paso de la *scribal culture* a la *print culture* pierde su carácter revolucionario»<sup>126</sup>. En efecto, el libro moderno es el heredero directo de la distinción que se opera al final del periodo, en el que los libros aún son copiados a mano entre el *gran folio*, la *cuartilla*, más manejable, y el *libellus*, libro de cabecera para el gran público. Por lo demás, también re-

procesos de escritura, de la composición a la impresión, hasta la lectura: «La historia del libro es así una historia integrada de la fabricación, de la difusión y de la utilización del libro»<sup>129</sup>.

Así pues, la historia del libro, sobre todo bajo la forma de la historia de la edición como lugar de sociabilidad esencial para la difusión de lo escrito, se ha convertido en un gran taller privilegiado de investigación sobre la historia intelectual. Se ha enriquecido por las aclaraciones hechas posibles por el estudio de las correspondencias entre editores y autores. Esta inves-

conocer mejor los itinerarios individuales que animan este sector, tomar en consideración su inserción en un mercado de un tipo particular, en el que la cuestión del contenido de lo que es transmitido es esencial. Anclada en la historia social, en tanto que empresa, la edición es parte directa de la vida de las ideas y, en este sentido, es perfecto ejemplo de la imposible disociación entre un punto de vista externalista y un punto de vista internalista en el estudio de la producción intelectual. Tributarios de los gajes de la coyuntura económica, sin embargo los editores aparecen como posibles actores innovadores. Así es como Jean-Yves Mollier nos presenta a Michel Lévy, como un editor especialmente audaz: inicia una colección de novelas al precio de 1 franco cada volumen a partir de noviembre de 1855<sup>136</sup>. Amenazado por sus competidores, acaba por convertirse en el líder indiscutible de la profesión, reventando el precio del libro. Esta audacia se manifestará igualmente rentable para quien fue el dependiente de la librería de Charles Delagrave, Armand Colin, quien se lanza a la edición del manual escolar a partir de 1870. En lugar de retomar los mismos métodos que su patrón, decide enviar un ejemplar gratuito de sus manuales a los maestros de escuela, lo que le permite abrirse paso decisivamente en un mercado que crece al ritmo de una escolarización acelerada, e iniciar una práctica que hará escuela entre sus competidores. En 1889, Armand Colin, con ciento cincuenta empleados y la venta de cincuenta millones de libros escolares, supera a Hachette en el campo del libro escolar destinado a la enseñanza primaria<sup>137</sup>. Sin embargo, a partir de estas innovaciones no se puede generalizar sobre una profesión masivamente conservadora, tanto desde un punto de vista económico y comercial, como político. Pero hay excepciones notorias con los editores que han tomado por su cuenta el modelo de Dreyfus del compromiso activo en tanto que intelectuales críticos en la ciudad, como fue el caso después de la Segunda Guerra

librairie Bernard Grasset et les lettres françaises, 3 tomos. Champion, París, 1974-1988; Jean Boithorel: *Bernard Grasset, vie et passions d'un éditeur*, Grasset, París, 1989; S. Grandjean: *Les Éditions Fayard de 1857 à 1939. L'évolution d'une maison d'édition populaire vers l'extrême droite*, tesis en preparación en París; P. Fouché: *L'Édition française sous l'occupation*, Bibliothèque de littérature contemporaine de l'université Paris-VII, IMEC, París, 1987, 2 volúmenes; Jean-Yves Mollier: «Les intellectuels et l'édition», en Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 125-144; a estas publicaciones se añaden las investigaciones estimuladas por el Centro de Historia Cultural de la Universidad de Versalles/Saint-Quentin-en-Yvelines, dirigido por Jean-Yves Mollier.

<sup>136</sup> Jean-Yves Mollier: *Michel et Calmann Lévy ou la naissance de l'édition moderne, 1836-1891*, op. cit..

<sup>137</sup> Jean-Yves Mollier: «Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple», en *Romantisme*, n° 80, 1993, pp. 79-93.

Mundial con las ediciones de Jérôme Lindon, las ediciones de Minuit y las ediciones Maspero. El magisterio ejercido por los editores no induce ninguna unicidad de comportamiento: todo lo contrario, importa seguir muy de cerca el itinerario de cada uno y resituarlo en sus complejas redes de sociabilidad.

A eso es a lo que se ha dedicado Anne Simonin en su historia de las ediciones de Minuit entre 1942 y 1955<sup>138</sup>. Su estudio revela la pertinencia del cruce necesario entre las fuentes escritas y los testimonios orales, cuya «imperiosa necesidad» ha percibido, porque, dice, «es al escuchar a los testigos cuando se toma conciencia de lo que está en juego en una época»<sup>139</sup>. Dedicándose a reconstituir esta historia, demuestra sobre todo hasta qué punto conviene quitarle fatalismo a una aventura que ha estado a punto de fracasar, puesto que ha necesitado por lo menos doce años (de 1942 a 1954) para conseguir insertar las ediciones de Minuit en el paisaje de la edición francesa. La casa sólo se sostiene por el éxito espectacular de Jean Bruller, llamado Vercors, cuya obra *Le Silence de la mer* alcanzará los ochocientos mil ejemplares en edición corriente en 1961. La venta de las obras de Vercors representa entre un tercio y el 50% de la cifra de negocio de las ediciones de Minuit hasta el inicio de los años 1950. Este éxito enmascara las dificultades de una casa que acumula muchas deudas, hasta el punto que el montante acumulado de las pérdidas se eleva a veinte millones de francos de la época, en 1954, mientras que el capital sólo es de cuatro millones.

Esta historia de las ediciones de Minuit también permite medir la eficacia de las redes de sociabilidad, así como la importancia de la parte correspondiente a la voluntad de los individuos. En el caso de Minuit, Anne Simonin muestra así la función mayor y complementaria representada por Georges Lambrichs y Jérôme Lindon: el primero en el marco del mantenimiento de los vínculos necesarios con la casa Gallimard y el segundo para evitar la simple absorción. La conservación contra viento y marea de un tono singular en la división editorial francesa después del prestigio adquirido en el transcurso de la resistencia hace posible su papel en la guerra de Argelia como importante lugar intelectual del rechazo moral, que se ha cristalizado alrededor de la publicación, en 1958, de *La Question* de Henri Alleg: «Jérôme Lindon en cierto modo acaba de publicar su *Silence de la mer*: la decisión de los poderes públicos de incautar el libro hace de *La Question* un texto clandestino, desde ese momento circulará a escondido».

<sup>138</sup> Anne Simonin: *Les Éditions de Minuit (1942-1955). Le devoir d'insoumission*, IMEC, París, 1994.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 8.

didas»<sup>140</sup>. Jérôme Lindon sabrá agregar a su combate contra la política argelina de Francia un compromiso literario: la ruptura con los cánones de la literatura clásica convirtiéndose en el editor del *nouveau roman*: «Articular, sin confundir, ruptura estética e insuñición política contribuirá a desmultiplicar el potencial de subversión de las ediciones de Minuit»<sup>141</sup>. El modelo sartriano del escritor comprometido en sus obras se encuentra fundamentalmente desplazado por esta disociación entre una literatura, la de Butor, Simon, Robbe-Grillet, Sarraute, Duras... que se siente desvinculada del medio ambiente y de los ensayos de naturaleza política. En este sentido, puede decirse con Anne Simonin que las ediciones de Minuit han hecho algo más que publicar buenos libros; han contribuido «a la emergencia de una nueva imagen del intelectual»<sup>142</sup>.

Es evidente que hoy, teniendo en cuenta la mediatización de la vida intelectual, hay que tomar en consideración otros soportes además de la edición. Con el vuelco de Gutenberg a Mac Luhan, el estudio de los media, que detentan el poder sobre la imagen y el sonido, entra en el campo de análisis de la historia intelectual. Así, los periodistas juegan un papel mayor que no puede de ninguna manera ser relegado a la parte baja de una jerarquía postulada. De manera significativa, Christian Delporte pasa del estudio de la caricatura a un cuestionamiento ampliado a los media y a los intermediarios de la información, consagrando sus investigaciones a escribir la historia de los intermediarios que son los periodistas<sup>143</sup>. En este campo, el Instituto Francés de Prensa, creado en 1951, se convierte en UFR en 1984, dirigido por Rémy Rieffel a partir de 1994 y reagrupando historiadores, sociólogos y especialistas de la comunicación. Se han acometido trabajos sobre el tratamiento de la actualidad por los media<sup>144</sup>, así como sobre la historicización del oficio de periodista<sup>145</sup>.

Esta nueva atención a los soportes que transmiten los mensajes culturales tiene un doble corolario. Por una parte, induce a una toma en con-

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 464-465.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>143</sup> Christian Delporte: *Intellectuels et politique au XXe siècle*, Casterman, París, 1995; *Histoire du journalisme et des journalistes en France du XVIIe siècle à nos jours*, PUF, colección «Que sais-je?», París, 1995.

<sup>144</sup> Christian Delporte: «De l'affaire Bertrand à l'Affaire Patrick Henry. Un fait divers dans l'engrenage médiatique», en *Vingtième Siècle*, n° 58, abril-junio de 1998, pp. 127-143.

<sup>145</sup> Jean-Noël Jeanneney: *Une histoire des médias, des origines à nos jours*, Seuil, París, 1996; Marc Martin: *Médias et journalistes de la République*, Odile Jacob, París, 1997; Frédéric Barbier, Catherine Lavenir: *Histoire des médias, de Diderot à Internet*, Armand Colin, París, 1996.

sideración, al otro extremo de la cadena, de los modos de apropiación de la lectura de los textos y de las imágenes, en cuanto a que modifican la visión del mundo del que las recibe. Por otra parte, esta nueva centralidad de las interrogaciones sobre las representaciones tiene como resultado una ampliación de lo que es considerado como las fuentes de la historia intelectual. Al corpus clásico de lo que se ha impreso, se añade el de las imágenes fijas y en movimiento, así como el campo de la ficción, que durante mucho tiempo ha sido mantenido al margen de los recursos históricos. En los años 1960, el estructuralismo triunfante había producido el efecto de rechazar fuera de la significación la perspectiva contextual histórica. Se consideraba entonces que la semiología se ocupaba del texto y el historiador del contexto. Ahora bien, desde los trabajos de Hans-Robert Jauss, tal corte ya no es factible: el autor ya no es pensable sin su lector, y al revés. Gauss contribuye a que se piensen simultáneamente texto y contexto, pues esta última dimensión es esencial para comprender los diversos modos de apropiación. Ofrece la perspectiva de una diagonal que se hace cargo de las altas crestas de la creación lo mismo que de la banalidad de lo cotidiano, combinando así un enfoque estético y un enfoque de orden sociohistórico. Una obra no aparece como un ovni en el cielo; se encuentra precedida por signos anunciadores, que ofrecen al público una posibilidad de apropiársela. En este sentido, no es solamente la subjetividad del lector lo que se requiere, sino un individuo inscrito en una comunidad social situada y que puede ser identificada por lo que W.D. Stempel califica de «horizonte de espera sintagmática inmanente al texto». Es entonces la experiencia intersubjetiva del momento la que sirve de elemento previo a una comprensión individualizada del texto y de sus efectos. El decir tiene que estar siempre vinculado a un hacer, a una práctica. Por lo tanto, es necesario poner en tela de juicio la idea de un corte radical entre la experiencia estética y sus consecuencias: «Este arte, cuya autonomía se ha petrificado en un dogma institucional, tiene que ser sometido de nuevo a las leyes de la comprensión histórica, al mismo tiempo que le tienen que ser devueltos a la experiencia estética el papel social y la función de comunicación, que ha perdido»<sup>146</sup>. Esta estética de la recepción no reivindica ninguna exclusividad: Gauss afirma el carácter reflexivo de su método, que sólo es parcial y abierto a otras formas de lectura. Simplemente, presupone tener en cuenta que el sentido se constituye con el ejercicio de un diálogo, por recuperar la terminología de Bajtin, de una dialéctica intersubjetiva: «El arte ha intervenido en la práctica social a lo largo de los siglos que han

<sup>146</sup> Hans-Robert Jauss: *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, París, 1978.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 244.

precedido su incorporación a la autonomía, ejerciendo toda una gama de acciones que se pueden llamar comunicacionales, en el sentido restringido de acciones creadoras de normas»<sup>148</sup>.

En el campo de la historia cultural, de la historia del libro, si se tienen en cuenta las tesis de Gauss, la lectura debe ser tomada como objeto privilegiado para estudiar los diversos modos de apropiación, mucho más complejos que lo que hasta ese momento consideraba la única distribución en categorías socioculturales. Se distinguen, así, las lecturas privadas, en silencio, actos puramente individuales, de las lecturas en público, las hechas en voz alta por todos los presentes y las silenciosas practicadas, no obstante, en lugares públicos. Entonces se presta atención al lugar de sociabilidad en el que se lee: «De la diligencia a la taberna, del salón a la academia, de la reunión de amigos a la asamblea doméstica, son numerosas las circunstancias entre el siglo XVI y el XIX en que leer en voz alta, para otros, es un gesto ordinario, esperado»<sup>149</sup>. La atención a la práctica diferenciada de la lectura ha mostrado también que la divergencia binaria, masiva, entre cultura de élite y cultura popular no funcionaba: es reduccionista considerar solamente la discriminación de las diferencias sociales para dar cuenta de las diferencias culturales. Están en juego otras divergencias en unas divisiones sociales y culturales que existen realmente, pero de manera más diversificada «entre hombres y mujeres, entre ciudadanos y hombres del campo, entre católicos y reformados, pero también entre generaciones, las corporaciones, los oficios»<sup>150</sup>. La construcción del sentido se sitúa, según Roger Chartier, en el interior de una tensión entre las competencias específicas del lector y, por otra parte, los dispositivos escriturarios y formales de los textos apropiados para la lectura. De ahí, la necesidad de investigar lo que fueron esas prácticas de lectura de manera históricamente situada.

Esta complejidad del acto de leer, que tiene que ser enfocado como una actividad en su dimensión creativa, ha sido magníficamente ilustrada por Carlo Ginzburg y su molinero Menocchio, que no se contenta con transcribir pasivamente sus lecturas, sino que amaña a partir de ellas una cosmología completamente singular<sup>151</sup>. Por su lado, Robert Darnton ha encontrado en los archivos un gran lector del siglo XVIII, comerciante en La

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>149</sup> Roger Chartier: «De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture: les trajectoires françaises», en Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, op. cit., p. 38.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>151</sup> Carlo Ginzburg: *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVII<sup>e</sup> siècle* (1976), Aubier, París, 1980.

Rochelle. Aficionado a las obras de Rousseau, transforma las ideas del filósofo en preceptos para su vida familiar y profesional. El arte de vivir, al que llega este comerciante a través del horizonte de sus lecturas, nos recuerda que esta dimensión del hacer, de la práctica, se encuentra más cerca de la dimensión de las ideas que lo que hoy creemos, en todo caso en la sociedad del Antiguo Régimen. Se han realizado estudios sobre la lectura practicada por los ciudadanos de algunas ciudades, como la de Caen por Jean-Claude Perrot<sup>152</sup>, o de París por Michel Marion<sup>153</sup>, a veces incluso a escala regional, como el de Jean Quéniart, que ha estudiado la Normandía, o Madeleine Ventre, que se ha ocupado del Languedoc<sup>154</sup>.

Robert Darnton, como Roger Chartier, estima que el lugar de la lectura es primordial. Pues bien, el arte pictórico puede aportarnos respuestas. Así, entre la *Lectora* de Fragonard y la de Monet se pasa de un universo interior a la lectura exterior. En los refectorios de los monasterios, se realiza la lectura de libros edificantes durante las comidas aún en los siglos XIX y XX: algunos artesanos se dedican a la lectura, si es preciso alquilando los servicios de un lector, para distraerse de las molestias del trabajo: «En el transcurso de los siglos, los libros tenían más oyentes que lectores. Eran más escuchados que mirados»<sup>155</sup>. Darnton sugiere cinco herramientas de estudio sobre la lectura. La primera está constituida por los manuales de lectura y los prospectos destinados a promoverla. La segunda es la enseñanza de la lectura. La tercera toma como soporte los testimonios autobiográficos de los autores conocidos, que se han expresado sobre sus lecturas, como San Agustín, Montaigne, Rousseau, pero también anónimos, como ese vidriero exhumado por Daniel Roche, Jacques-Louis Ménétra. En cuarto lugar, Darnton moviliza las diversas teorías sobre la lectura: el estructuralismo, la reconstrucción, la hermenéutica, la semiótica, la fenomenología. «La teoría revela la extensión de las reacciones potenciales ante un texto —a saber, tensiones retóricas que rigen la lectura sin determinarla»<sup>157</sup>. En quinto lugar, una bibliografía analítica permitiría el análisis de los libros en su calidad de objetos materiales, estudiando su disposición tipográfica, lo que Roger Chartier llama la «realización del libro». Una concepción de

<sup>152</sup> Jean-Claude Perrot: *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Mouton, La Haya, 1975.

<sup>153</sup> Michel Marion: *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle: 1750-1759*. Bibliothèque nationale, París, 1978.

<sup>154</sup> Jean Quéniart: *Culture et société urbaines dans la France de l'ouest au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Klincksieck, París, 1978.

<sup>155</sup> Madeleine Ventre-Denis: *L'imprimerie et la librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime, 1700-1789*. Mouton, La Haya, 1958.

<sup>156</sup> Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre*, op. cit., p. 252.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 264.

la lectura así, abierta, tiene la ventaja de combinar la toma en consideración del contenido y de la forma del libro.

La pregunta sobre las representaciones de las sociedades del pasado, sobre su manera de enfocar su relación con el mundo, sobre su vivencia y la nueva centralidad de la cuestión de la recepción de las obras culturales ha dado lugar a un acercamiento espectacular entre la historia, la literatura y la producción artística<sup>158</sup>. El vínculo entre historia y ficción es antiguo, pero cuando la historia se ha transformado en disciplina, profesionalizándose a finales del siglo XIX, más bien ha tenido tendencia a separarse de la literatura en nombre de un cuerpo archivístico específico, de un método original y de una estilística que ha roto con la retórica. La fase científica y de borrachera estadística de los años 1960 y 1970, que hacía pensar que la página de la historia-relato había sido definitivamente superada por la llegada de una historia-problema puramente cuantitativa, ha reforzado aún más esta ruptura con la literatura.

Hoy la situación es muy diferente gracias a las reflexiones historiográficas que han puesto en evidencia el hecho de que el discurso histórico es una construcción<sup>159</sup>. Por lo demás, Paul Ricoeur ha demostrado que el relato es consubstancial en el discurso del historiador, en la medida en que sólo él tiene la capacidad de temporalizar las huellas del pasado<sup>160</sup>. Si se le añade la importancia concedida hoy a la huella en la construcción simbólica de nuestra relación con el pasado<sup>161</sup>, todos los elementos se han unido para abrir el corpus de los recursos históricos a la ficción y a la creación cultural en el sentido más amplio, en la medida en que este campo cultural es el medio privilegiado de enseñanza sobre el imaginario y la relación con el mundo de las sociedades del pasado. El historiador se encuentra con la preocupación del semiólogo, cuando se plantea la cuestión de saber qué sentido ha podido darle el lector al texto del que se ha apropiado. Este «mundo del texto», como le llama Paul Ricoeur, se encuentra atrapado en una red situada social e históricamente que implica un cierto número de tensiones; está vinculado a la materialidad de su soporte y a un tejido de reglas de transmisión del sentido.

<sup>158</sup> Esta es ya la situación en sociología con las obras de Natalie Heinich, *La Gloire de Van Gogh: essai d'anthropologie de l'admiration*, Minuit, París, 1991; *Le Triple Jeu de l'art contemporain*, Minuit, París, 1998; *L'Art en conflits*, La Découverte, París 2002.

<sup>159</sup> Michel de Certeau: *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975; reeditado en 2002, Gallimard, colección «Folio».

<sup>160</sup> Paul Ricoeur: *Temps et récit*, 3 tomos, Seuil, París, 1983-1985; reeditado en 1991, colección «Points-Seuil», París.

<sup>161</sup> Pierre Nora (bajo la dirección de): *Les Lieux de mémoire*, 7 volúmenes, Gallimard, París, 1984-1993.

Entrar en el mundo de las representaciones implica un interrogante que responde a lo plausible, a la hipótesis, a lo verosímil más que a la certeza. Lejos de contentarse con la caza de lo falso para establecer la veracidad de una fuente, la apertura sobre el mundo de las representaciones, sobre la dimensión simbólica del pasado, tiene como consecuencia el hacerlo significativo, incluyendo lo falso si ha tenido alguna eficacia en la conciencia colectiva. Es así como las hagiografías nos enseñan poco sobre la vida de los santos, que sin embargo se supone que han de relatar, pero nos enseñan mucho sobre las categorías mentales de las gentes de la época en que han sido escritas. Podemos lanzarnos a la búsqueda de archivos significantes en los archivos sin ceder a los cantos de sirena del relativismo extremo, como nos lo demuestra Natalie Zemon Davis en *Fictions in the Archives*<sup>162</sup>. No se plantea como proyecto desmitificar en nombre de una filosofía de la sospecha lo que descubre en el material archivístico. Por el contrario, piensa que sus cualidades «novelescas» determinan su valor: «el de indicadores sobre la vida del siglo XVI y sobre los hábitos en ese momento en lo tocante a narración y a explicación»<sup>163</sup>. Para Natalie Zemon Davis la historia es, a la vez, una forma de literatura, un modo de investigación que proporciona unos resultados y, al mismo tiempo, un lugar de conflictividad. Su epistemología, como decía Michel de Certeau, es algo mixto entre ciencia y ficción. Por lo tanto, tiene que volverse a asentar en el mundo de la ficción, que para ella constituye un yacimiento real y rico de sentido.

## LAS PRÁCTICAS CULTURALES

La toma en consideración de los soportes de la vida intelectual y cultural ha permitido el desarrollo reciente de numerosos estudios sobre los diversos aspectos de la política cultural llevada a cabo en tal o cual sector o a escala nacional. Estos estudios han promovido un enfoque más institucional de la producción cultural. Algunos periodos han sido objeto de estudios más sistemáticos, como el del Frente Popular, momento privilegiado en cuyo transcurso los poderes públicos han impulsado una política cultural voluntarista. Es el momento en que Francia se dota de un ministerio específico consagrado a la vida cultural, testimonio de una voluntad

<sup>162</sup> Natalie Zemon Davis: *Fictions in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford University Press, 1987; traducción francesa: *Pour sauver sa vie: les récits de pardon au XVII<sup>e</sup> siècle*, Seuil, París, 1988.

<sup>163</sup> Natalie Zemon Davis: «Du conte et de l'histoire», en *Le Débat*, n° 54, marzo-abril de 1989, p. 143.

política bajo el gobierno de Léon Blum de acercar el pueblo a la cultura<sup>164</sup>. Philippe Poirrier, especialista de la política cultural de Francia, señala este momento como el de un giro decisivo a partir del cual el Estado, sobre todo a propósito de la política teatral, rompe con la política del mecenazgo para comprometerse con la vía de una «reapropiación popular de la cultura»<sup>165</sup>. La evaluación del alcance y de los límites de este aspecto político entra en el campo de investigación de una historia cultural en pleno auge. Después de este primer momento no consumado de esbozo de una política cultural, Philippe Urfalino sitúa la verdadera «invención de la política cultural»<sup>166</sup> en Francia en el momento de la llegada de la V República, cuando el general de Gaulle crea un Ministerio de Asuntos Culturales emancipado del Ministerio de Educación Nacional y confía su responsabilidad a André Malraux, en 1959. La emancipación de la *rue de Valois* frente a la *rue de Grenelle* implica el abandono de la voluntad pedagógica del nuevo Ministerio de Cultura y la opción a favor de lo que Philippe Urfalino ha calificado de «Estado estético», que se pone como proyecto difundir lo más ampliamente posible la creación avanzada más erudita y vanguardista. Y, de hecho, Malraux apoya a la vanguardia en la mayor parte de los campos de la actividad cultural: «En las manufacturas nacionales se ejecutan obras encargadas a artistas contemporáneos: Chagall, Miró y Masson para las tapicerías; Mathieu, Hajdu y Arp para las piezas de Sèvres»<sup>167</sup>. El campo de la cultura entra incluso en los objetivos que se asigna la planificación, con la firme voluntad de modernizar y de impulsar iniciativas creadoras. Sobre todo, es la puesta en funcionamiento de las casas de cultura lo que marcará este periodo. Sin embargo, cuando Malraux abandona el Ministerio, en 1969, sólo se cuenta con ocho casas de cultura de la veintena inicialmente prevista.

Con la llegada al Eliseo de Georges Pompidou aún sigue siendo un gran aficionado al arte contemporáneo quien continúa protegiendo la creación artística. La gran realización, que nunca conocerá, el Centro Beaubourg, llevará su nombre, cuando abra sus puertas en 1977. Adoptando radicalmente la idea preconcebida de la modernidad y de la puesta en escena de la pluralidad de las prácticas culturales dentro de la mayor interdisciplinariedad, el Centro Beaubourg pretende ser una respuesta global a la crisis

<sup>164</sup> Ver Pascal Ory: *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front Populaire. 1935-1938*, Plon, París, 1994.

<sup>165</sup> Philippe Poirrier: *L'État et la culture en France au XXe siècle*, Livre de poche, colección «Références», París, 2000, p. 35.

<sup>166</sup> Philippe Urfalino: *L'Invention de la politique culturelle*, La Documentation française, París, 1996.

<sup>167</sup> Philippe Poirrier: *L'État et la culture en France au xxe siècle*, op. cit., p. 77.

cultural que ha fracturado el país en 1968. Está concebido como una encrucijada, como un verdadero lugar de intercambios de la creación y así es como Georges Pompidou lo definió en 1972: «Querría apasionadamente que París poseyera un centro cultural como se ha tratado de crear alguno en los Estados Unidos con un éxito hasta ahora desigual, que sea a la vez museo y centro de creación, donde las artes plásticas estuvieran cerca de la música, el cine, los libros, la investigación audiovisual»<sup>168</sup>. Certeau considera el Centro Beaubourg como un laboratorio de creación<sup>169</sup>: «Es un laboratorio de la urbanidad pública contemporánea. Un acuario de la metrópolis. ¿Es preciso sugerir un test subjetivo? Quien ama la ciudad ama el Beaubourg»<sup>170</sup>.

Además del estudio de las políticas culturales, todo un sector de la investigación se concentra en el estudio de las prácticas culturales. El primer estudio de este tipo en Francia es programado por la planificación en los años 1960, a partir de un encuentro entre André Malraux y el Comisario General del Plan, Pierre Massé. De ahí resulta la creación de una «Comisión del equipamiento cultural y del patrimonio artístico». Un hombre clave va a jugar el papel de enlace entre el mundo intelectual y las administraciones centrales: Augustin Girard, alto funcionario, responsable de la acción cultural junto al ministro de Cultura, ayudado por su colaboradora, Geneviève Gentil. En 1963, en efecto, Jacques Delors encarga a Augustin Girard una célula de estudios y de investigación sobre la acción cultural. En 1965, este último pone en marcha un grupo de estudios, al que describe con humor que está «a mitad camino entre la broma y el sacrilegio»<sup>171</sup>, en la medida en que la cultura se encuentra atrapada en una reflexión que puede parecer iconoclasta ante la mirada de una visión romántica, poco acostumbrada a tener en consideración los parámetros económicos y sociales. En el periodo posterior al 68 la cultura de los profesionales es denunciada y calificada como «burguesa», puro producto de los aparatos ideológicos del Estado según los esquemas de análisis provenientes de Althusser. En cuanto a los estudios sobre las prácticas culturales, hacen que el sueño de Malraux de una cultura para todos aparezca como un horizonte también siempre lejano. En efecto, los datos estadísticos muestran que «la difusión

<sup>168</sup> Georges Pompidou: *Le Monde*, 17 de octubre de 1972.

<sup>169</sup> Ver François Dosse: *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, op. cit.

<sup>170</sup> Michel de Certeau: «Le sabbat encyclopédique du voir», en *Esprit*, n.º 123, febrero de 1987, p. 69.

<sup>171</sup> Augustin Girard: *Trente Ans d'études au service de la vie culturelle*, Publicación del Ministerio de Cultura de 8 de marzo de 1993, citado por Claude Mollard: *Le Cinquième Pouvoir. La culture et l'État de Malraux à Lang*, Armand Colin, París, 1999, p. 42.

de la "cultura noble": salidas al teatro, al museo, al concierto, sigue sin afectar más que a una minoría»<sup>172</sup>.

Entonces, una reflexión de conjunto es lanzada por el Ministerio de Asuntos Culturales y una Comisión del VI Plan, animada por el poeta Pierre Emmanuel, se pone en marcha, reagrupando a muchos miembros más allá de sus muy diversas pertenencias políticas<sup>173</sup>. Paralelamente, el pequeño servicio de estudios animado por Augustin Girard moviliza a un cierto número de intelectuales, que se reúnen en un Consejo superior de desarrollo cultural, que el ministro Jacques Duhamel decide institucionalizar ante la petición de Pierre Emmanuel<sup>174</sup>. Es en el marco de esta reflexión que tiene lugar, en 1972, un coloquio europeo sobre la cultura en Arc-et-Senans, en cuyo transcurso Michel de Certeau enuncia una concepción renovada de la cultura, presentando el informe preparatorio, cuyo título, «La cultura en la sociedad»<sup>175</sup>, es significativo de una concepción de la cultura que se ha vuelto globalizadora, que ya no puede ser enfocada como simple película, expresión de un fenómeno de élite. La definición que da Certeau de la noción misma de cultura es muy amplia, puesto que designa de una vez los trazos del hombre cultivado, «es decir, conforme al modelo elaborado en las sociedades estratificadas por una categoría, que ha introducido sus normas allí donde imponía su poder»<sup>176</sup>. Pero esta definición remite también a un patrimonio de obras que hay que preservar, así como a la comprensión del mundo específico de un medio o de un tiempo dado, a los comportamientos, instituciones, ideologías y mitos constitutivos de marcos de referencia (los *patterns of culture*), a lo adquirido en tanto que distinto de lo innato y, finalmente, a todo un sistema de comunicación que cada vez se impone más. Ante la constatación hecha por Jacques Rigaud de un verdadero «cisma cultural», los poderes públicos oponen entonces la noción de «cultura plural» de Certeau: «Tiene la ventaja de conciliar la crítica de una "cultura dominante", cuya universalidad es contestada sin rechazar el arte existente y los creadores profesionales. Permite igualmente considerar a los que no tienen acceso a la cultura legítima como "dominados",

<sup>172</sup> Claude Mollard: *ibid.*, p. 105.

<sup>173</sup> Entre los miembros de esta comisión, presidida por Pierre Emmanuel, destacan entre otros, los nombres de Paul Teitgen, Jack Ralite, Sylvain Floirat, Jean-Marie Domenach, Aimé Maeght, Hubert Dubedout, François-Régis Bastide, Claude Mollard, René Dumont, André Chamson, Jean Maheu, Philippe Saint-Marc, Pierre Schaeffer.

<sup>174</sup> Ver François Dosse: *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, *op. cit.*

<sup>175</sup> Michel de Certeau: «La culture dans la société», en *Analyse et Prévision*, número especial *Prospective du développement culturel*, octubre de 1973, pp. 180-200; recogido en *La Culture au pluriel*, UGE, París, 1973, reeditado en Points-Seuil, París, 1993, pp. 165-191.

<sup>176</sup> Michel de Certeau: *ibid.*; recogido en *La Culture au pluriel*, p. 167.

evitando al mismo tiempo el calificar su relación con la cultura como una carencia: tienen una cultura propia, cuya expresión de la confrontación con otros hay que facilitarles»<sup>177</sup>.

El final de los años 1970 y el inicio de los años 1980 están marcados por lo que Jean-Pierre Rioux ha calificado justamente como «sobresalto patrimonial» de una sociedad presa de la duda y que se lanza en una huida hacia delante con la inquietud de preservar y de restaurar los legados que subsisten del pasado, bien sea gracias a la creación del Instituto Francés de restauración de las obras de arte, en 1977, la formación de una Dirección del Patrimonio, en 1978, y la decisión de un año del Patrimonio en 1980.

La política cultural llevada a cabo por Jack Lang ha relanzado el espacio de este ámbito en la política general, hasta el punto de que algunos han podido hablar de «Estado cultural»<sup>178</sup>. La ruptura realizada por Lang ya es significativa en el plano cuantitativo, puesto que inmediatamente consigue doblar el presupuesto del Ministerio de Cultura, pero es sobre todo en el plano de la definición de la política cultural donde el «efecto Lang» es manifiesto. En efecto, realiza un desplazamiento radical en la misma noción de cultura, pluralizándola y desjerarquizándola. En eso puede reconocerse una similitud de concepción con la noción tan querida por Michel de Certeau de «cultura plural». En efecto, el decreto de 10 de mayo de 1982, que define la misión del ministro de Cultura, se plantea como objetivo «permitir a todos los franceses cultivar su capacidad de inventar y de crear, examinar libremente sus talentos y recibir la formación artística según su elección»<sup>179</sup>. El ministro Jack Lang contribuye a la legitimación de modos de expresión artística mantenidos a raya hasta ese momento por una cultura clásica, que se abre entonces resueltamente a la modernidad y a la diversidad. Simbólicamente, se puede evocar, yendo en esta línea, el cambio de denominación de France-Musique, convertido en France-Músiques, en plural. Esta orientación encontrará resistencias por parte de los nostálgicos del pasado<sup>180</sup> y es el objeto de una denuncia virulenta en nombre del liberalismo por parte de Marc Fumaroli<sup>181</sup>.

Lo cultural, habiendo adquirido un lugar central en los envites de la ciudad, a pesar de los medios siempre irrisorios, suscita importantes con-

<sup>177</sup> Philippe Urfalino: *L'Invention de la politique culturelle*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>178</sup> Marc Fumaroli: *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, De Fallois, París, 1991.

<sup>179</sup> Decreto del 12 de mayo de 1982, citado por Philippe Poirier: *L'État et la culture en France au xxe siècle*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>180</sup> Alain Finkielkraut: *La Défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987.

<sup>181</sup> Marc Fumaroli: *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, *op. cit.*

troversias, debates a propósito de la orientación general y de las opciones a tomar en este ámbito. Los diversos sectores de la actividad cultural se encuentran comprometidos en un proceso en el que se convierten en enviles disputados del espacio público. Suscitan el interés de los historiadores que, procediendo a una historicización reflexiva de estos diversos ámbitos culturales, contribuyen a iluminar a la opinión pública en cuanto a las opciones a favorecer. Así es como se puede percibir la vitalidad de la historia cultural de los diversos ámbitos de expresión. El ámbito de las artes plásticas empieza a ser explorado más allá de los especialistas de la historia del arte en una perspectiva amplia de historia cultural<sup>182</sup>. Una de las singularidades del artista, señala Laurence Bertrand Dorléac, es la de estar siempre distanciado en relación con el encargo, trátase de Goya frente a sus patrocinadores de la aristocracia española o de Picasso, cuyo cuadro de 1938 sobre Guernica decepcionó a los republicanos españoles y cuyo retrato de Stalin de 1953, que puede ser considerado como un acto de vasallaje, es tratado con una ironía que contrasta con el mensaje inicial<sup>183</sup>. En el ámbito de la actividad teatral, una exploración histórica también se ha dedicado a historiar el anclaje societario de la actividad teatral<sup>184</sup>. Medio muy heterogéneo, la práctica teatral padece de un déficit de atención por parte de los historiadores. Ciertamente, se encontrarán algunos estudios sobre el paso de un teatro dirigido por directores que hacen el papel de jefes de empresa a principios de siglo, a un teatro subvencionado en la posguerra, pero queda por reintegrar la práctica teatral en sí misma en una reflexión más general. Han sido realizados algunos estudios precisos sobre el teatro como lugar de sociabilidad, como el de Emmanuelle Loyer sobre el TNP<sup>185</sup> o sobre revistas teatrales, como el de Marco Consolini sobre el

<sup>182</sup> Laurence Bertrand Dorléac: *L'Art de la défaite, 1940-1944*, Seuil, París, 1993; Raymond Moulin: *L'Artiste, l'institution et le marché*, Flammarion, París, 1992; Roland Schaefer: *L'invention des musées*, Gallimard, París, 1993; Pierre Yaisse: *La Troisième République et les peintres*, Flammarion, París, 1995; Loïc Vadelorge: *Les Musées de province dans leur environnement*, PUR, Rennes, 1996.

<sup>183</sup> Laurence Bertrand Dorléac: «L'artiste», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 271-284.

<sup>184</sup> Pascale Goetschel: *La Décentralisation théâtrale en France de la Libération à la fin des années soixante-dix*, tesis, IEP, 2000; Abirached Robert (bajo la dirección de): *La Décentralisation théâtrale*, 4 volúmenes, Actes Sud, Arles, 1992-1995; Serge Added: *Le Théâtre dans les années de Vichy, 1940-1944*, Ramsay, París, 1992; Denis Gontard: *La Décentralisation théâtrale*, Sedes, París, 1973; Raymonde Temkine: *Le Théâtre en l'État*, Éditions Théâtrales, París, 1992.

<sup>185</sup> Emmanuelle Loyer: *Le Théâtre citoyen de Jean Vilar. Une utopie d'après-guerre*, PUF, París, 1997.

*Théâtre populaire*<sup>186</sup>. El historiador del teatro puede también aprovecharse de los trabajos de Roland Barthes y de Bernard Dort<sup>187</sup>. Pascal Goetschel evoca en primer lugar lo histórico de la cuestión por el rodeo de estrategias intelectuales como la de Antoine Vitez, que se compromete con un cierto tipo de repertorio teatral al contar con el tejido de sus relaciones en el seno del Partido Comunista Francés<sup>188</sup>. El compromiso político de un teatro como el de Mnouchkine también es muy conocido y encuentra su prolongación en la elección de las representaciones efectuada por el Teatro del Sol. Desde hace poco tiempo, el cine ha sido objeto de reflexiones como soporte-recurso de informaciones históricas. Se piensa en las obras de Marc Ferro o de Pierre Sorlin, pero se convierte en objeto de estudio en tanto que actividad cultural en confrontación con su tiempo histórico, especialmente bajo el impulso de los trabajos de Antoine de Baecque<sup>189</sup>. En cuanto al ámbito musical, también empieza a ser objeto de exploraciones históricas<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> Marco Consolini: *Théâtre populaire, 1953-1964. Histoire d'une revue engagée*, IMEC, París, 2000.

<sup>187</sup> Roland Barthes: *Écrits sur le théâtre*, Seuil, colección «Points», París, 2002; Bernard Dort: *Lecture de Brecht*, Seuil, París, 1960; *Le Spectateur en dialogue*, POL, París, 1995.

<sup>188</sup> Pascale Goetschel: «Intellectuels et hommes de théâtre: ébauche d'un bilan historiographique», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 285-307.

<sup>189</sup> Antoine de Baecque: *Les Cahiers du cinéma, histoire d'une revue*, Cahiers du cinéma, París, 1991; *Le Cinéma des écrivains*, Cahiers du cinéma, París, 1995; *François Truffaut*, Gallimard, colección «Folio», París, 2001; *Andrei Tarkovski*, Cahiers du cinéma, París, 2002; Antoine de Baecque, Christian Delage (bajo la dirección de): *De l'histoire au cinéma*, Complexe, Bruselas, 1998.

<sup>190</sup> Michèle Alten: *Musiciens français dans la guerre froide (1945-1956). L'indépendance artistique face au politique*, L'Harmattan, París, 2001; Myriam Chimènes (bajo la dirección de): *La Vie musicale sous Vichy*, Complexe, Bruselas, 2001; Pierre-Michel Menger: *Le Paradoxe du musicien. Le compositeur, le mélomane, l'État dans la société contemporaine*, Flammarion, París, 1983; Anne Veit, Noémi Duchemin: *Maurice Fleuret: une politique démocratique de la musique*, La Documentation française, París, 2000; Bruno Moysan: *La Réécriture et ses enjeux dans les fantaisies de Liszt sur des thèmes d'opéra (1830-1848)*, Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1990.