

La Historia Moderna y algunos de sus conceptos-clave: apuntes en torno a un Seminario de Roger Chartier en la Universidad de Buenos Aires^{1 2}

Claudia Möller Recondo.

El objetivo principal del presente trabajo consiste en presentar las principales conceptualizaciones utilizadas por Roger Chartier en su Seminario "Del texto al lector, la cultura impresa en el Antiguo Régimen", dictado en la Universidad de Buenos Aires, en 1994, primer seminario abierto celebrado en Argentina, por este genial investigador.

A pesar de que el tiempo ha transcurrido, he creído conveniente publicar las conclusiones de sus aportes, porque más allá de que estos deberán cumplimentarse con la copiosa producción de este autor, desde ese mismo año hasta aquí, creo que brindan un aparato conceptual y reflexivo muy importante a la hora de analizar su obra, interpretar las claves que conlleva, y por lo mismo, aproximarse e introducirse en el mundo conceptual de la historia moderna, a partir de las palabras-clave que Roger Chartier utiliza en su obra.

A partir de aquí, y en función de lo planteado, se intentará articular la estructura argumentativa empleada por el autor de *El mundo como representación*, teniendo en cuenta los lineamientos discutidos, en cruce con su corpus bibliográfico.

Obviamente innumerables fueron los temas abordados por nuestro autor en un intento por desplazar la atención hacia una reevaluación crítica de las distinciones y afirmaciones tenidas como evidentes y que de hecho son aquellas que hay que cuestionar.

¹ Este es un trabajo de posgrado realizado en el marco del Seminario sobre "Historia Intelectual" dictado por la Prof. Beatriz Sarlo, dentro del Programa de Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Mar del Plata, en el año 1994, en función de las conclusiones obtenidas en el Seminario del Prof. Roger Chartier.

² Este trabajo debe ampliarse con la lectura de: MÖLLER, C.: "Entre Foucault y Chartier: hacia la construcción del concepto de apropiación", que aparecerá en el número 3 de esta Revista. V.: <http://clio.rediris.es/tiemposmodernos03>.

Así, a los fines de la presentación se "seleccionarán" núcleos conceptuales que se detallan a continuación, a partir de los cuales emprenderé el análisis propuesto en un intento de construir, lo que son los códigos claves para la comprensión de la obra charteriana: 1) cultura popular/cultura sabia o de elite; 2) dispositivo/ apropiación; 3) comunidades de lectores; 4) representaciones y prácticas; y 5) un tema -entre otros, que heseleccionado en función de la importancia dada al mismo en el seminario-, que intenta articular este mapa semántico de su obra a partir del interrogante: ¿los libros pueden hacer una revolución? Estos códigos seleccionados sin duda nos informarán sobre las estrategias y las precauciones de método que se deberán tener en cuenta para abordar la obra en cuestión.

El seminario de Roger Chartier se inició con una serie de reflexiones acerca de la cultura popular y su diferenciación con respecto a la cultura sabia o de elite que intenta dar cuenta de la plataforma sobre la que se apoyan todas las discusiones sobre temas afines a la historia intelectual: "se hace necesario pensar el campo del trabajo material e intelectual de los hombres en términos de interacción e intersección de varias culturas. En el caso el siglo XVI europeo, ese panorama de la creatividad social era tan rico y multiforme que no sólo es posible distinguir entre una cultura de elite y una cultura popular, sino que parece mas ajustado hablar de 'culturas de elite' y 'culturas populares', ambas en plural"³, a lo que sería interesante añadir, en un juego de construcciones de conceptos que entran también en interacción e intersección y que por lo tanto es preciso clarificar.

Cultura popular implica por lo menos dos modelos de descripción e interpretación: 1) como sistema simbólico coherente y autónomo que funciona con una lógica diferente a la de la cultura letrada (un mundo aparte cerrado en sí mismo), autónoma y simbólica; 2) cultura popular definida con relación a la cultura de las clases dominantes.

Por un lado entonces, una cultura popular que constituye un mundo aparte cerrado en sí mismo, independiente, autónomo; por el otro, una cultura popular enteramente definida por la distancia con respecto a una comunidad cultural de la cual

³BURUCÚA, J.: *Sabios y Marmitones. Una aproximación al problema de la Modernidad clásica*. Buenos Aires. Lugar editorial. 1993. p. 15.

está privada. Estos dos modelos de inteligibilidad han parcializado los estudios de todas las disciplinas: la historia, la antropología, la sociología.

Parsons, en un trabajo donde hay elementos de sociología y literatura, muestra los contenidos metodológicos de esta cuestión: "Los sincronismos y la ceguera sociológica y el relativismo cultural aplicados a la cultura popular alientan al populismo para adecuar el sentido de las prácticas populares a la teoría de la legitimidad cultural, (aquí hay una alusión a la teoría desarrollada por Pierre Boudieu) . La teoría de la legitimidad cultural tiene el riesgo de conducir al legitimismo que es la forma extrema de un relativismo que no necesita mas que considerar todas las posibilidades como insuficiencias y todas las diferencias como carencias"⁴.

Chartier no es partidario de estas definiciones de la cultura popular que son lógica y metodológicamente contradictorias.

Para Parsons, "La contradicción entre las dos maneras de definir la cultura popular se observa en la misma obra y en el mismo autor... Los historiadores, particularmente los historiadores de la Inglaterra de los siglos XVI y XVIII tienden a decir que el contraste entre ambas corrientes, la que pone el acento en la autonomía simbólica y la que sostiene la independencia con relación a la cultura dominante, han proporcionado el fundamento de todos los modelos que oponen una supuesta década de oro de la cultura popular generadora, independiente y un tiempo de censura que la desmantelarán. Se ha considerado que la primera mitad del siglo XVII fue en el Oeste de Europa (Francia, Inglaterra, Alemania) el período de mayor ruptura entre una era de oro de una cultura popular brillante y libre y una era de disciplinamiento . Desde este punto de vista, hacia 1600-1650 tanto las reformas de la Iglesia como las políticas de los estados absolutos fueron imponiendo una disciplina, inculcando nuevos modelos de definición y comportamiento...".

Para Muchembled⁵, otro autor retomado por Chartier, la cultura popular conoció un eclipse casi total durante la época del rey sol (Luis XIV) y a partir de allí jamás volvería a

⁴PARSONS, A.: *Lo culto y lo popular*. Barcelona . La Piqueta . 1982

⁵MUCHEMBLED, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe)*. Paris. Flammarion. 1978.

serlo que fue. Muchembled ha escrito esto describiendo la "represión" de la cultura popular que regía en Francia a partir de la primera mitad del siglo XVII.

De una forma más sutil, Peter Burke⁶, describía los dos movimientos que habían sufrido las culturas populares: por un lado, los postulados temáticos hechos por - mayormente- católicos y protestantes, para, según Burke "suprimir, o al menos purificar muchos sujetos de la tradicional cultura popular"; "en 1500 existía una cultura popular que era la cultura de todo el vulgo, una segunda cultura para los iletrados y otra para los demás; sin embargo en 1800, en casi toda Europa, los nobles, los mercaderes, los profesionales.. habían abandonado la cultura popular a los estratos sociales mas bajos de los cuales estaban separados por profundas diferencias".

Existen muchas razones, en opinión de Chartier, para tomar este sistema cronológico con suma prudencia: 1) mientras existe el esplendor cultural, una legión de historiadores, sociólogos, etnólogos, han encontrado diferencias en otras épocas; por ejemplo en el siglo XIII, la reordenación de proposiciones teológicas, científicas, filosóficas que han separado la cultura sabia de la cultura folklórica, cristalizó en la censura de prácticas susceptibles de ser consideradas supersticiosas. J. Le Goff reconoce "el ímpetu de una cultura popular dinámica instalada en la brecha abierta por la cultura de la aristocracia , impregnada de su mismo sistema cultural", pero para el siglo siguiente, -otro historiador- J. C. Schmitt reconoce que en el siglo XIII existe una real aculturación y en contraste con la perspectiva abierta por Le Goff para el XII, es preciso preguntarse si las prácticas folklóricas relacionadas con el pueblo y la personalidad de la enseñanza oficial no contribuyeron de manera conjunta a interiorizar el sentido del pecado, a enmascarar ante sus ojos la aculturación, con la inmoralidad de su propia cultura...

Por tanto, el problema no consiste en identificar el momento de la desaparición definitiva de la cultura popular (s. XIII, en la primera mitad del siglo XVII , en el siglo XIX, en los años 50 de este siglo), sino más bien considerar para cada época las relaciones establecidas entre las formas impuestas más o menos duras, sensibles y lo popular.

Es preciso decir que existe una distancia entre la teoría y la realidad, entre las obligaciones y las prácticas, una distancia en donde pueden ubicarse unos

⁶BURKE, P.: *Cultura popular en la Edad Moderna europea. 1500-1800*. Alianza. Madrid.

replanteamientos para la utilización de los modelos impuestos. La cultura impuesta por la clase dirigente, las iglesias, los estados, no estaban capacitadas para definir entidades particulares y prácticas. El cambio reside en la manera en que estas entidades y prácticas fueron, y en cómo afirmaron su distancia y construyeron su propio campo. Sin embargo hay que reconocer una ruptura cultural de los tres siglos de la temprana Edad Moderna.

Existen cuestiones puestas en relieve recientemente en lo que respecta a la biforcación cultural sostenida por un historiador norteamericano Lawrence Levine⁷, quien antes a su vez había publicado un maravilloso ensayo sobre Shakespeare⁸, las maneras de representación de los textos del autor de Hamlet en los E.E.U.U. durante el siglo XIX. La tesis defendida por Levine se basa en el contraste cronológico (en una postura semejante a la de Burke para el caso de Europa), que opone un antiguo tiempo de mezcla, de indiferencia cultural, al igual que una separación entre los públicos, los espacios, los géneros, etc. Según Levine "en todos los sectores de la sociedad del siglo XIX, la cultura iletrada sufría un proceso que se manifestaba en la relativa decadencia de los espacios con público compartido que en la segunda mitad del siglo XIX fracturó en una serie de culturas que cada vez tenían menos puntos en común: teatros, autores... y que habían provocado una auténtica mezcla de culturas, dejando poco a poco una audiencia que traspasaba el muro entre lo que hoy llamamos alta cultura, baja cultura y cultura folklórica". Según Levine, se produjo un proceso de bifurcación de actividades y prácticas culturales con tópicos muy fuertes pero también indefinidas, según un modelo desarrollado por Pierre Bourdieu, estudiando lejos de las lecturas canonizadas y sacralizadas, los objetos y las formas de diversión cultural.

Este modelo, para nuestro autor, sorprende por sus analogías con el propuesto para describir las trayectorias culturales de las sociedades occidentales entre los siglos XVI y XVIII. Existiría una bifurcación cultural operada en el seno de las elites y de la cultura popular que habría chocado con un zócalo común, una forma de estructura bajtiniana, una cultura de las masas pública, folklórica, carnavalesca⁹.

⁷LEVIN, L.: *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge. Harvard University Press. 1988.

⁸LEVINE, L.: "William Shakespeare and the American People: A Study in Cultural Transformation". EN: *American Historical Review*, Vol 89. (febrero 1984). p. 34-66.

⁹La cuestión del debate culto/popular es planteada por Chartier en varias de sus obras, pero se evidencia un mayor esfuerzo sistematizador en CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona. Gedisa. 1992. p. 33-40.

En síntesis, dos ideas-fuerza intenta desarrollar Chartier en su trabajo: la primera tiene que ver con el lugar que ocupa en su obra la noción de cultura popular, que por lo mismo es central. En *El mundo como representación* por ejemplo, afirma que "saber si se debe denominar popular a aquello creado por el pueblo o bien aquello que le está destinado es un falso problema, al constatar que las formas culturales donde los historiadores veían la cultura del pueblo aparecen hoy como conjuntos mixtos que reúnen de manera compleja elementos de distinto origen".

De este modo, la definición de lo popular es una definición inestable y provisoria y no cree que haya una solución definitiva para el problema. Está la tentación de anular la utilización misma de la categoría popular y desarrollar una serie de identificaciones, de formas de apropiaciones¹⁰. Obviamente es una posibilidad, pero por el momento se podría mantener esa categoría, aunque no dejando de lado la búsqueda, un poco vana, de un popular que se desplaza cada vez mas hacia otro lugar¹¹.

Una de las últimas reflexiones con respecto a este tema, nos permiten introducirnos en otro de los núcleos centrales a desarrollar: el concepto de apropiación.

¹⁰Con respecto a este concepto y su relación con las culturas de elite y popular, Chartier relaciona la cuestión diciendo: "Por consiguiente, hay dos motivos : el que atribuye a lo popular un rechazo de la cultura escrita, vista como instrumento de dominación que desgarrar el tejido de la comunidad, y el que hace que los hombres letrados rechacen la apropiación vulgar del saber reservado, y por tanto, de las claves que dan acceso al mismo. Es evidente que la entrada de las sociedades occidentales en lo escrito tuvo que efectuarse contra esta doble representación." EN: CHARTIER, R.: "Las prácticas de lo escrito". EN: ARIES, Ph. y DUBY, G.: *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII*, Vol. 5. Madrid. Taurus. 1987. p. 126.

¹¹En síntesis, Chartier combate las concepciones tradicionales sobre la cultura popular, eliminando el círculo vicioso en el que tantos pensadores (de Gramsci a Mandrou, pasando por Bajtin) han encerrado la dialéctica de la cultura sabia y la cultura popular para proponer una dinámica cultural fluida que se apoya en los conceptos de configuración, apropiación diversificada, producción de sentido, etc., a partir siempre de unas necesidades. La aceptación de modelos y mensajes propuestos se opera a través de disposiciones, desvíos, de resistencias que manifiestan la singularidad de cada apropiación. La desmitificación que hace Chartier de la presunta representatividad popular de los libros de la Biblioteca Azul es rotunda: "Las obras que configuran el ascenso francés de la biblioteca de divulgación jamás fueron escritas con semejante finalidad... La especialidad fundamental de la Biblioteca Azul se debe a las intervenciones editoriales operadas sobre los textos a fin de hacerlos legibles a la amplia clientela a la que están destinados... El catálogo azul organiza así una lectura que es más reconocimiento que verdadero descubrimiento. Por lo tanto, es en las particularidades formales de las ediciones azules y en las modificaciones que se imponen a las obras de las que los editores se adueñan, donde hay que situar su carácter popular". EN: "Livres bleues et lecteurs populaires". EN: *Culturas populares*:

Para Chartier, carece de sentido identificar la cultura popular con determinados modelos y especificidades, en cambio la apropiación de objetos simbólicos puede ser un factor decisivo; lo popular puede mostrar una especie de identificación de códigos compartidos, pero no hay que identificar conjuntos en sí mismos, sino ver como esos conjuntos son objetos de apropiación.

En este punto nuestro autor discutirá fundamentalmente con M. Foucault y con M. de Certeau, y será *El orden de los libros*¹² la obra en la que con mayor ahínco se encargará de la cuestión.

Chartier subraya más bien la idea según la cual hay en las prácticas, que tejen las experiencias cotidianas, una forma de lógica peculiar. Esto nos introduce en una dificultad casi insuperable ya que, por un lado no es posible encontrar prácticas fuera de discursos que las organizan con su propia lógica, pero al mismo tiempo, las matrices que engendran estas prácticas que tejen la experiencia individual y colectiva son de otro orden y se desarrollan con otros criterios.

Por otra parte para Chartier, esta dificultad es duplicada por el hecho de que el historiador escribe, intenta comunicar, entender, construir prácticas y experiencias a través de un discurso que utiliza discursos y será esta tensión la que atraviese, según he marcado anteriormente, obras como las de Michel Foucault y Michel de Certeau.

Según Chartier, Foucault¹³ estudia las prácticas de coacción que funcionan independientemente de los discursos que las describen, que las prohíben, que las critican, según una lógica propia que funciona a un nivel automático, pero según nuestro autor, para reconstruir esas prácticas, Foucault utiliza un texto, escribe un libro.

diferencias, divergencias, conflictos. Casa de Velázquez. Universidad Complutense de Madrid. 1986.

¹²CHARTIER, R.: *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona. Gedisa. 1994.

Es importante destacar que es en *El mundo como representación*, que Chartier planteará toda su estructura argumentativa en función de conceptos, algunos de los cuales intento dilucidar, que se articulan en torno a una red de conformación de temas y que luego retomará uno a uno a lo largo de trabajos, ya en el orden de la especificidad temporal, espacial y temática.

¹³FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*. Paris. Gallimard. 1971.

La noción de apropiación es fundamental en el mundo conceptual de Chartier y sobre todo en relación con la historia cultural. Pero para poder ser "utilizada" es necesario una reformulación que acentúe la pluralidad de empleos y de comprensiones y la libertad creadora -aún si ésta se encuentra reglamentada- de los agentes que no sirven ni a los textos ni a las normas. Es aquí evidentemente donde los dos autores se apartan.

Michel Foucault considera "la apropiación social de los discursos" como uno de los procedimientos mayores por los cuales los discursos son sometidos y confiscados por los individuos o las instituciones que se arrogan su control exclusivo. En esta línea se aleja del sentido que la hermenéutica le confiere a la apropiación, pensada como el momento donde "la aplicación" de una configuración narrativa particular a la situación del lector refigura su comprensión de sí mismo y del mundo, y por lo tanto su experiencia fenomenológica tenida por universal y apartada de toda variación histórica¹⁴.

La apropiación, tal como la entiende Chartier, apunta a una historia social de usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen¹⁵.

Esta perspectiva es tenida en cuenta por Chartier a partir de la obra de Michel de Certeau¹⁶, quien retoma la cuestión planteada por Foucault pero con las prácticas opuestas, no las prácticas que intentan vigilar y establecer coacciones sino las prácticas de una inventividad de lo cotidiano y éste tipo de prácticas pueden reconstruirse únicamente con textos y a través de un discurso que tiene sus reglas de producción.

Prestar así atención a las condiciones y a los procesos que, muy concretamente, llevan a las operaciones de construcción del sentido (en relación a la lectura pero también en muchas otras) es reconocer, en contra de la antigua historia intelectual, que ni las inteligencias ni las ideas son desencarnadas y, contra los pensamientos de lo universal, que las categorías dadas como invariables, ya sean filosóficas o fenomenológicas, deben construirse en la discontinuidad de las trayectorias históricas.

¹⁴RICOEUR, P.: *Temps et Récit*, T. III; *Le temps Raconté*. Paris. Ed. du Seuil. 1985. p. 229.

¹⁵Cf. cita nº 9.

¹⁶CERTEAU. M. de: *L'Invention du Quotidien, I, Arts de Faire*. Paris. Union Générale d' Éditions. 1980.

Esta cuestión me "sirve de excusa", para entrar en otro de los puntos centrales en el esquema conceptual de Roger Chartier: las comunidades de lectores¹⁷.

En el Prólogo de *La Celestina*, tal como fue publicada en Valencia en 1514, Fernando de Rojas se pregunta sobre las razones que puedan explicar por qué la obra había sido entendida, apreciada, y utilizada de forma tan diversa desde su primera aparición en Burgos en 1499¹⁸. La cuestión es sencilla: ¿de qué forma puede convertirse un texto que es el mismo para cuantos lo leen, en un "instrumento de contienda a sus lectores para ponerlos en diferencias, dando cada una, sentencia sobre ella a sabor de su voluntad"? Partiendo de esa pregunta, de un autor antiguo sobre un viejo texto, Chartier formula las hipótesis y propuestas esenciales que sustentan un trabajo empeñado, en formas diversas, sobre la historia de las prácticas de lectura, comprendidas en sus relaciones con los objetos impresos y con los textos que llevan.

Para Rojas, los contrastes en la recepción del texto que ha propuesto al público, se deben ante todo a los lectores mismos, cuyos juicios contradictorios deben cargarse a cuenta de la diversidad de los caracteres y de los humores, pero también de la pluralidad de aptitudes y expectativas.

Para Chartier, el Prólogo de Rojas indica perfectamente la tensión central de toda la historia de la lectura. De un lado, la lectura es práctica creadora, actividad productora de significaciones, en modo alguno reductibles a las intenciones de los autores de los textos o de los hacedores de libros: es *braconnage* (caza furtiva), según la palabra de Michel de Certeau. De otro lado, el autor, el comentarista y el editor siempre piensan que el lector debe ser sometido a un sentido único, a una comprensión correcta, a una lectura autorizada.

Así, es necesario considerar juntas la irreductible libertad de los lectores y las coacciones que intentan frenarla. Esta tensión fundamental puede y debe ser estudiada en una doble vertiente: referenciar la diversidad de las lecturas antiguas a partir de sus huellas dispersas, y reconocer las estrategias por las que autores y editores intentaban imponer una ortodoxia del texto, una lectura obligada. De esas estrategias, unas son

¹⁷La cuestión de las comunidades de lectores, es trabajada básicamente en: CHARTIER, R.: *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid. Alianza. 1993

explícitas y recurren al discurso, y otras implícitas, y hacen del texto una maquinaria que debe imponer necesariamente, una justa comprensión. De ahí la necesidad de reunir dos perspectivas a menudo separadas: el estudio de la forma en que los textos y los impresos que los llevan, organizan la lectura que de ellos debe hacerse, y por otro lado, la colecta de lecturas efectivas, sabidas por las confesiones individuales o reconstruidas a escala de las comunidades de lectores.

Para Rojas, las opiniones diversas sobre *La Celestina*, deben relacionarse con la pluralidad de las competencias, de las expectativas, de las disposiciones de sus lectores. Dependen asimismo de las maneras en que éstos "leen" el texto. El "lector" al que apunta debe saber variar el tono, encarnar todos los personajes, decir las partes hablando entre dientes... Junto con *La Celestina*, otros textos como las novelas pastoriles o las de caballería, son los textos privilegiados de estas lecturas en las que una palabra propone lo escrito para la mayoría, a aquellos mismos que podrían leerlo.

Según Chartier, la observación de Rojas ofrece varias pistas de investigación. Ante todo, las sociabilidades de la lectura, contrapunto fundamental de la privatización del leer¹⁹, de su retiro a la intimidad solitaria. Por otro lado, el análisis de las relaciones entre oralidad y textualidad, tema de análisis para un futuro trabajo.

"Un libro cambia por el hecho de que no cambia mientras el mundo cambia", declara Pierre Bourdieu²⁰ y -para hacer compatible la proposición con una escala más pequeña-, se podría decir "mientras que su modo de lectura cambia".

De ahí la indispensable localización de las divisiones mayores que pueden articular una historia de las prácticas de lectura (y por tanto de los usos de los textos, incluso de los empleos del mismo texto): por ejemplo, entre lectura en voz alta, para uno mismo o para los otros, y una lectura en silencio, entre lectura del foro privado y lectura de la plaza pública, entre lectura sacralizada y lectura laicizada, entre lectura intensiva y lectura extensiva. Al otro lado de estas separaciones macroscópicas, el trabajo del historiador debe intentar reconocer unos paradigmas de lectura, válidos para una

¹⁸ROJAS, F. de: *La Celestina*. Madrid. Cátedra. 1987.

¹⁹CHARTIER, R.: "Las prácticas...". *Op. Cit.*

²⁰BOURDIEU, P. y CHARTIER, R.: "La lecture: un pratique culturelle". EN: CHARTIER, R.: *Pratiques de la lecture*. Marseille. Rivages. 1985. p. 217-239.

comunidad de lectores, en un tiempo y en un lugar dado -así la lectura puritana del siglo XVII, o la lectura rousseauiana, o también la lectura mágica de las sociedades campesinas del siglo XIX-. Cada una de "estas maneras de leer" comporta sus gestos específicos, sus usos propios del libro, su texto de referencia, cuya lectura se vuelve arquetipo de todas las demás. Su caracterización es por tanto indispensable para cualquier enfoque que intente reconstruir la forma en que podían ser aprehendidos, comprendidos y manejados los textos.

En relación con esta cuestión entramos ante otro concepto esencial en el mundo argumental de Chartier: las representaciones y su articulación con las prácticas.

Es sabido que el concepto de representación es recreado por el autor a partir de las elaboraciones de Mauss y Durkheim²¹, pero desde una perspectiva histórica, construyendo una relación entre representaciones y prácticas.

Para Chartier, y en contra de una forma de filosofía de la conciencia, el concepto de representación colectiva designa la incorporación dentro de cada individuo de las estructuras mismas del mundo social. En función de esto, son retomados Durkheim y Mauss porque conciben los sistemas de representaciones colectivas como una forma de internalización, de incorporación de los individuos de la estructura social misma, y de esta manera la creación de esquemas de percepción, de juicio que fundamentan las maneras de pensar, de actuar...

Pero hay también un segundo sentido del concepto representación: la construcción dinámica de los lazos sociales a través del mercado de las representaciones. Cada individuo socialmente organizado, presenta una representación de sí mismo mediante gestos particulares, manifestaciones de un estilo de vida, de una manera de existir. Estas representaciones que cada individuo, cada grupo, y cada comunidad dan de sí mismos o su reconocimiento o no reconocimiento por parte de los otros grupos y comunidades, constituyen a su vez la realidad social, conforman un elemento esencial en este proceso dinámico de la construcción de los lazos sociales. El término representación le parece útil a Chartier en ese sentido, como objeto de lucha entre la representación propuesta y la representación impuesta.

²¹DURKHEIM, E. y MAUSS, M.: "De quelque formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives". *Année Sociologique*. (1903).

También se podría hablar hasta de un tercer sentido del concepto representación, que sería el sentido clásico político: la representación de una identidad, de un poder, de una colectividad, a través de sus representantes: un individuo, una institución, etc.

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

En este uso de la noción de representación, referida en especial a las prácticas, de la lectura por ejemplo, según lo he enunciado en el punto anterior, nuestro autor pone en juego una multiplicidad de factores, representaciones iconográficas, corporales, gestuales y otros textos. Así, la idea de representación en relación con las prácticas, conlleva la idea de que esas representaciones de las prácticas son las prácticas mismas.

Aquí se cruzan por lo menos dos elementos: uno que sería el vínculo entre las prácticas de la representación y las representaciones de las prácticas, y otro que se relaciona con la concepción sustancialista de la representación.

Con respecto al primero surge una complejidad más: no se puede hacer una historia de las prácticas utilizando las representaciones de esas prácticas, sin hacer al mismo tiempo, una historia de las prácticas de la representación, una historia de las reglas de la producción textual o de la producción iconográfica.

Con respecto al segundo punto Chartier apela a la relación, ya existente en los diccionarios teóricos del siglo XVII, de los términos "representación" y "representar". La articulación entre ambos permitiría estudiar, no solamente el contenido de las representaciones sino asimismo los dispositivos a través de los cuales una representación se presentaba como representación de algo²².

²²Evidentemente, en el Seminario y fuera de él, en las entrevistas personales que tuve oportunidad de realizarle a Roger Chartier, de manera bastante informal, observamos un desplazamiento, en sentido de avance incorporativo, en la conceptualización de "representación", en función de lo planteado en *El mundo como representación*.

El último de los puntos a abordar en el presente trabajo se plantea a partir de un interrogante: ¿los libros pueden hacer una revolución?

Si bien en este lugar aprovecha para "discutir" con Darnton²³, observamos a partir de dicha discusión, la puesta en marcha de los mecanismos argumentales que definirán la red conceptual del esquema de R. Chartier.

Para nuestro autor, es posible invertir una cuestión clásica: no había sido la Ilustración, en todas sus formas clásicas y canónicas, las formas de la literatura, de los panfletos, libelos, etc., la que había creado una ruptura de las conciencias de los franceses del siglo XVIII con el orden político y social, sino que la Ilustración había sido construida retrospectivamente por la Revolución Francesa, que había elegido autores fundadores, que había canonizado textos considerados como anticipaciones del estallido revolucionario, que se había establecido a sí misma como una ruptura radical y había buscado raíces, precursores, autores o textos que anunciaban, antes del acto mismo, el momento mismo de la Revolución. Todo esto a partir de una evidencia clara: "en 1789 había sólo siete prisioneros en la Bastilla en cambio estaban la mayor parte de los libros clásicos; los libros estaban embastillados" .

Como se planteara mas arriba, Chartier al intentar resolver el interrogante arrastra una crítica, no únicamente a la visión clásica de los filósofos que establecían nuevas ideas y finalmente hacían vacilar el orden tradicional, sino también a los trabajos más recientes, y los más importantes de Robert Darnton, que utiliza el mismo modelo pero con otros textos.

No es un Voltaire o un Rousseau, sino los panfletos, los libelos, las crónicas escandalosas que atacan a la reina, la corte y la aristocracia, que son publicados en gran número fuera del reino y que circulan de manera clandestina, los elementos que transforman las representaciones colectivas y destruyen la obediencia al orden antiguo.

En estas dos versiones está presente el mismo modelo que subraya la fuerza de los libros y que piensa que los lectores leen los libros como los autores querrían que los libros fueran leídos. En este punto Chartier reintroduce la disidencia entre la lectura y el

²³DARNTON, R.: *Gens de Lettres -Gens du Livre*. Paris. Ed. Odile. 1992.

texto. Es probable que un libelo o un panfleto no fueran leídos en su literalidad, lo cual implica entender diversos niveles del texto.

Teniendo en cuenta estos dos aspectos, Chartier plantea que fue la Revolución la que ha hecho los libros y que las prácticas tienen una importancia que no se puede reducir y explicar únicamente por las circulaciones textuales, se debe tener en cuenta la plataforma sobre la cual se apoyan las representaciones colectivas pensadas en términos de interacción e intersección de varias culturas, apelando a una serie de identificaciones como las apropiaciones, las comunidades de lectores, la función autor y tantas otras que contribuirían, en su dilucidación, a aprehender más claramente este campo de estudio que no es más que el quehacer cotidiano de todos nosotros.