

DEBATES

DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES A LA HISTORIA CULTURAL

Ronaldo Vainfas

*Universidad Federal Fluminense
Río de Janeiro*

Traducción:

Pablo Rodríguez

Las investigaciones en el campo de las mentalidades ganaron en las últimas décadas espacio definitivo en los centros de producción historiográfico de varios países, aunque lo mismo no puede decirse, paradójicamente, de la disciplina o del propio concepto de mentalidades, víctimas de un desgaste casi irreversible ante las numerosas críticas que se le hicieron. Críticas “de afuera”, esto es, de aquellos que rechazan los temas de las mentalidades o señalan su debilidad explicativa. Críticas “de adentro”, es decir, de aquellos que hacen o hicieron investigaciones en este campo, pero asimilaron las objeciones “externas” y/o aumentaron sus propias inquietudes sobre la solidez teórica de las mentalidades.

Los resultados de este declinar de las mentalidades son todavía difíciles de evaluar. En ciertos casos llevó a la radicalización de posiciones estructuralistas o neo estructuralistas, como en el caso de Stuart Clark, que ha estudiado la hechicería en la época moderna. Desechando la tradición francesa de estudiar las antiguas creencias de las prácticas mágicas con base en conceptos como “mentalidad pre-lógica”, Clark afirma que sólo es posible estudiar la hechicería a partir de los significados que los propios actores sociales otorgaban a sus religiosidades. Cualquier problematización externa de aquellos significados es vista como anacrónica y frágil, desde el punto de vista antropológico, de suerte que, según Clark, la historia de las mentalidades a la manera francesa jamás consiguió ser “verdaderamente antropológica”. Es claro que Clark adopta, como paradigma, teorías como las de Clifford Geertz, para quien las reglas de toda comunidad o cultura son autoexplicativas, concerniendo al historiador solamente descubrir-las y describir-las. Según la famosa *thick description* (descripción densa), que tanto tiene encantados a algunos historiadores contemporáneos.

Similar a la inspiración de Clark es la que ha llevado a algunos críticos a negar que la historia tenga alguna competencia explicativa o alguna habilidad especial para producir un discurso verdadero sobre lo *real*. La inspiración de este neo-escepticismo viene de la llamada “linguistic turn”, de los que se basan en modelos como el de Hayden White, para quien la historia no pasa de ser un género de narrativa, aunque distinta de la ficción. Los vulgarizadores de White fueron más allá, naturalmente, y no ven bien cualquier diferencia entre una narrativa histórica y una ficcional, una y otra “condenadas” a (re)inventar la realidad. Críticas de este género, radicalizando la defensa de una historia sin dinámica, prisionera de estructuras frías y de una red de simbolismos que se busca únicamente describir, no son en modo alguno gratuitas. La propia historia - y no solamente los historiadores de las mentalidades- abrió un espacio para semejantes radicalizaciones al preconizar, por ejemplo, la necesidad de una investigación histórica interdisciplinaria y una inserción de la historia con pleno dominio en las ciencias sociales. No queda duda que, por un lado, la interdisciplinariedad contribuyó muchísimo, en este siglo, al perfeccionamiento del saber y de la narrativa historiográfica, como por otro lado, en ocasiones fue mal comprendida. Llevada al extremo, y confundida con la transdisciplinariedad, puede conducir a verdaderos cataclismos teóricos. En lugar de ser considerada como un diálogo entre disciplinas distintas en sus métodos y objetivos.

En el caso de la historia, una aproximación no siempre hecha con criterio con la antropología y la lingüística estimula a algunos a recomendar que los historiadores practicamente abandonen su oficio para describir aquellas estructuras simbólicas cerradas o aquellas estructuras textuales autosignificantes. En el telón de fondo de este escepticismo, cabe alguna responsabilidad a la Nueva Historia y a los historiadores de las mentalidades, que, sin duda alguna, se vieron en cierto momento encantados con el estructuralismo de Lévy-Strauss y con una cierta *anti-historia* faulstiana, aunque en las investigaciones concretas sobre lo mental, (adoptasen la antropología eurocentrica de Lévy-Bruhl).

En cuanto a la dilucidación de las fronteras entre la historia y la literatura, propósito que, en últimas, aleja la posibilidad de buscar también lo *verosímil*, no queda duda que muchos historiadores de las mentalidades le abrieron largo camino. Era muy común que en los años setenta se hablara, un tanto impropriamente, del “retorno a la narrativa” (como si la historia no fuese siempre una narrativa...), oponiendo la “trama” y la “intriga” de la historia de las mentalidades a los ensayos “totalizantes” fueran de la historia social o del marxismo. Basta observar, entre varios ejemplos posibles, cierta opinión de Georges Duby publicada en *Magazine Littéraire* (1977): “En relación a los problemas de la puesta en escena del texto historiográfico...digo que la manera

como organizo mis textos testimonia en primer lugar una cierta humildad con la información, una conciencia que tiene el historiador de sólo poder alcanzar una parte de la realidad y, en consecuencia, de llenar necesariamente los vacíos con lo que se imagina”.¹

Lejos de negar la importancia de lo simbólico en la historia o de la necesidad de la *imaginación histórica* (desde que su atención a lo verosímil esté anclada en pruebas documentales), el hecho es que la llamada Nueva Historia se abrió de tal forma a “otros saberes” y a preocupaciones estructuralistas que, finalmente, puso en riesgo la soberanía y legitimidad de la disciplina, sobre todo en algunas versiones o “profesiones de fe” de la historia de las mentalidades.

El resultado fue el ya citado “declinar” de las mentalidades y la deserción de los historiadores a ellas dedicados para otros campos. A partir de la década del 80, es posible verificar el surgimiento de una serie de nuevos campos, esbozos de disciplinas que, en mayor o menor grado, heredaban los temas y las problemáticas de las mentalidades. En el caso de Francia, siempre Francia, algunas colecciones parecieran cumplir el papel de revigorizar las mentalidades efectuando microrecortes. Fue el caso de *Historia de la Mujeres*, publicada originalmente en Italia, pero organizada por Georges Duby y Michelle Perrot, también la *Historia de la Vida Privada*, organizada por el mismo Duby y por Philippe Ariés. Tales micro-campos: “vida privada”, “historia de géneros”, “historia de la sexualidad”, etc., fueron algunos de los refugios que alojaron a las mentalidades.

Otro refugio de las mentalidades, diferente a la historia de la vida privada, fue la llamada *micro-historia*, entendida como un género específico de narrativa y forma de hacer historia. La micro-historia se afirmó en los años ochenta, pudiendo ser considerada, en rigor, como una de las manifestaciones de la historia de las mentalidades, incluso en la disparidad de temas y recortes en su interior. Microhistoria es, antes que todo, el nombre de una colección italiana publicada por Einaudi (Turin), conformada por investigaciones biográficas, estudios de comunidades, reconstitución de episodios excepcionales de la vida cotidiana de ciertas poblaciones. Considerada como género, la microhistoria significaría, en palabras de Roger Chartier, la más viva traducción de este rumbo historiográfico apoyado en modelos etno-metodológicos. El objeto de la microhistoria, dice Chartier, no reside “en las estructuras ni en los mecanismos que rigen, fuera de todo subjetivismo, las relaciones sociales,

¹ Georges Duby, “A historia: um divertimento, um meio de evasao, um meio de formacao”, en *A Nova Historia*, Lisboa, Ediciones 70, 1984, p. 42.

como sí la racionalidad y las estrategias que ponen en funcionamiento las comunidades, las parentelas, las familias, los individuos”.²

En la citada colección italiana predominan investigaciones de este tono, incluyendo algunos estudios muy celebrados, como *La città indemoniata* de los norteamericanos Paul Boyer y Stephen Nissembaum sobre las posesas de Salem (Massachussets, Siglo XVII). También se publicó allí *El retorno de Martin Guerre*, investigación de Natalie Davis sobre el caso de una mujer que se casó con un impostor, que suplantaba a su novio (Francia, Siglo XVI). La serie incluyó, también, biografías de exorcistas, infanticidas, historias de criminales, etc., destacándose, en cuanto al uso de fuentes, los procesos judiciales, principalmente de tipo inquisitorial. Tampoco faltaron, aunque raros, algunos personajes célebres, como el *Galileo erético*, libro de Pietro Redondi, ni historiadores de gran importancia en el escenario historiográfico contemporáneo. Edward Thompson publicó en *Microhistoria* su *Sociedad Patricia, Cultura Plebeya*, estudio histórico-antropológico sobre la Inglaterra del Siglo XVIII, y Carlo Ginzburg ahí su estudio sobre Piero de la Francesca.

El género microhistórico parece haber triunfado en todos lados, favorecido además por la aceptación de un público no especializado que, en el mundo entero, parece estar siempre ávido de intrigas, tragedias y aventuras. El título *Microhistoria* de la colección italiana parece haber sido preconizado como género y línea editorial por la colección francesa *Archives* en los años setenta. *Archives* estuvo orientado a la publicación de fuentes de casos (sobre todo judiciales) célebres o extravagantes, incluyendo ensayos críticos de historiadores y especialistas. Al final, fue en *Archives* donde Michel Foucault publicó su famoso estudio sobre un matricida francés (que también mató a sus hermanos): *Yo, Pierre Riviere*. En España, escenario actual de la microhistoria, el libro emblema del género es el de Jaime Contreras, Sotos contra Riquelmes (1992), que estudia los conflictos familiares y los juegos de intereses que envolvían a los cristianos nuevos y a las autoridades públicas en tiempos de la Inquisición.

Si la microhistoria fue el gran refugio de la historia de las mentalidades, lo fue más la llamada historia cultural. En sus primeras versiones, la historia cultural procuró defender la legitimidad del estudio de lo “mental” sin apelar más que a la propia historia como disciplina o ciencia específica -lo que no tiene menos importancia-, y buscando corregir las imperfecciones teóricas que marcaron la corriente de las mentalidades en los años setenta.

La primera característica de lo que hoy se llama historia cultural reside, justamente, en su abandono del concepto de mentalidades, considerado excesivamente

² Roger Chartier, “L’Histoire aujourd’hui: doutes, défis, propositions”. Conferencia pronunciada en la fundación Getulio Vargas, 1993, mimeo, p. 42.

vago, ambiguo e impreciso, en cuanto a las relaciones entre lo mental y el todo social. Los “historiadores de la cultura” que, sea dicho de paso, parecen sentirse más a voluntad asumiendo este rótulo que el de mentalidades, no llegan a negar propiamente la relevancia de los estudios sobre lo mental. No rehusan, por el contrario, una aproximación con la antropología, ni con la larga duración. Lejos están de desechar los temas de las mentalidades y el valor de lo cotidiano, para no hablar de la microhistoria, por muchos considerada legítima, siempre y cuando establezca las relaciones entre los micro-recortes y la sociedad global. Es lícito afirmar, por tanto, que la historia cultural es, en este sentido, otro nombre para aquello que en los años setenta era llamado historia de las mentalidades.

La segunda característica de la historia cultural surge, en cierta medida, de la primera. Esta se presenta como una “nueva historia cultural”, distinta de la antigua “historia de la cultura”, disciplina académica o género historiográfico dedicado a estudiar las manifestaciones “oficiales” o “formales” de la cultura de determinada sociedad: las artes, la literatura, la filosofía, etc. La llamada *nueva historia cultural* no rechaza en modo alguno las expresiones culturales de las élites o clases letradas, pero muestra especial aprecio, tal como la historia de las mentalidades, por las manifestaciones de las mayorías anónimas: las fiestas, las resistencias, las creencias heterodoxas... En una palabra, la nueva historia cultural revela un especial aprecio por lo informal y, sobre todo, por lo popular. Nueva coincidencia, entre la historia cultural y la de las mentalidades: el distanciamiento con relación a la denominada *historia de las ideas*, historia del pensamiento formal, de la filosofía o de los “grandes pensadores”.

La tercera característica, bastante clara en las primeras versiones de la moderna historia cultural, es su preocupación por rescatar el papel de las clases sociales, de la estratificación y del mismo conflicto social. Característica que la distingue, sin duda, de la historia de las mentalidades, o, por lo menos, de aquellas versiones limitadas a describir la vida cotidiana o a pregonar que la mentalidad es algo común al conjunto de la sociedad, no importando el lugar de los individuos o de los grupos en la estratificación social (César y un soldado romano, San Luis y un campesino, etc.).

La cuarta característica, que también concierne a la historia de las mentalidades, es que la llamada historia cultural es una historia plural, que presenta caminos alternativos para la investigación histórica. De ello resulta, muchas veces, na serie de desaciertos e incongruencias. Tomemos como ejemplo un libro reciente, *The New Cultural History*, colección de ensayos organizada en Estados Unidos por Lynn Hunt.³ La primera parte de la obra

³ Lynn Hunt (compiladora), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

lleva el título “Modelos de Historia Cultural” y se compone de cuatro ensayos, cada uno dedicado a un modelo posible de hacer historia cultural: 1) una historia de la cultura a la manera de Foucault; 2) una historia de la cultura de los “historiadores”, reducida en el artículo a una comparación entre las ideas de E.P. Thompson y de Natalie Davis; 3) una historia de la cultura de inspiración claramente antropológica, circunscrita, en este caso, a una comparación entre Clifford Geertz e Isaac Sahlins y 4) una historia cultural relacionada con la crítica literaria y las relaciones entre la historia y la literatura, concentrada en el artículo a la comparación de Hayden White y Dominick Lacapra.

Como visión de conjunto, este libro comprueba la anotada pluralidad que caracteriza a la llamada nueva historia cultural. Se trata de una colección interesante, compuesta de artículos que exponen didacticamente las principales ideas de los autores o “modelos” seleccionados. Pero el libro también ofrece el testimonio cabal de los desaciertos que pueden marcar a la historia cultural, sin nombrar la confesa perplejidad de los autores con la “ausencia de paradigmas” que desorientan a la historiografía contemporánea. Si fuésemos a adoptar los “modelos” de la historia cultural tal como son presentados en la colección de Hunt, no diríamos sino que constataríamos el caos teórico de este “nuevo campo”, peor, tal vez, del que comunmente era atribuido a la historia de las mentalidades.

En primer lugar, salta a la vista el eclecticismo de esta propuesta, con una presentación de modelos alternativos que nada tienen en común, cuando no que se oponen abiertamente, incluyendo a los autores presentados en el mismo modelo. Es notable, también, la ausencia de Ginzburg entre los autores o modelos importantes de la historia cultural contemporánea, sin hablar de la escasa atención prestada a los *Annales* y a los estudios de las mentalidades, al menos como “precursores” de la nueva historia cultural.

Aún más, el libro presenta incongruencias notables, como incluir entre los “nuevos” modelos la obra de Foucault, que además de no ser nueva, contiene un franco cuestionamiento a la propia historia como forma de conocimiento de lo real. Era el propio Foucault quien decía de sus estudios: “son estudios de historia y no trabajos de historiador”.⁴ Lo mismo podría decirse de la inclusión de Geertz o Hayden White como modelos posibles de una historia cultural, tratándose de autores que se distinguen por cuestionar a la historia como forma de conocimiento (hecho reconocido por los articulistas que los analizan en el libro de Hunt). Si bien no hay duda, que Foucault descubrió nuevos temas para

⁴ Apud Italo Tronca, “Foucault e a história: um espaço em branco”. En *Foucault Vivo*, Campinas, Pontes, 1987, p. 9.

el historiador y que Geertz suministró muy buenas ideas para pensar lo simbólico en la historia, es al menos discutible, por otro lado, que hayan ofrecido “modelos” consistentes para el trabajo propiamente historiográfico.

El reconocimiento de la pluralidad de la nueva historia cultural debe ser articulado, a mi modo de ver, con las otras tres características señaladas anteriormente: 1) abandono del vago concepto de mentalidades; 2) preocupación por lo popular; y 3) valoración de las estratificaciones y de los conflictos socioculturales como objeto de investigación. Así, sin pretender agotar la cuestión, creo posible seleccionar tres maneras distintas de tratar la historia cultural, que, sin prejuicio de otras, permiten distinguirla con alguna nitidez de la “antigua” historia de las mentalidades:

1a) La historia cultural practicada por el italiano Carlo Ginzburg, principalmente sus nociones de cultura popular y de circularidad cultural, presentes tanto en sus trabajos de reflexión teórica como en sus investigaciones sobre religiosidad, hechicería y herejía en la Europa de los Siglos XV y XVI.

2a) La historia cultural de Roger Chartier, historiador vinculado, por origen y vocación, a la historiografía francesa, particularmente los conceptos de representación y apropiación expuestos en sus estudios sobre “lecturas y lectores de la Francia del Antiguo Régimen”.

3a) La historia de la cultura producida por el inglés Edward Thompson, especialmente su obra sobre los movimientos sociales y la cotidianidad de las “clases populares” en la Inglaterra del Siglo XVIII.

La trayectoria de Carlo Ginzburg ilustra perfectamente el reecorrido de muchos historiadores que, desencantados con las debilidades del concepto de mentalidad, migraron hacia otros campos. En su primer libro, *I Benandanti* (1966), Ginzburg trabajó con el concepto de mentalidad, siendo, asimismo, uno de los pioneros en el estudio de la hechicería, tema caro a este campo de investigación. En un prefacio a la edición de 1972, aunque no había efectuado modificaciones al cuerpo de la obra, buscó marcar su posición contra aquel concepto, arrepintiéndose de haber insistido en la “ingenua contraposición entre mentalidad colectiva y actitudes individuales”. Asumiendo precozmente una crítica a las mentalidades que sólo fructificaría mucho después, Ginzburg afirmó: “Insistiendo en los elementos *comunes, homogéneos*, de la mentalidad de un cierto periodo, somos inevitablemente inducidos a negar las divergencias y los contrastes entre las distintas clases, los grupos sociales, fundiendo todo en una mentalidad colectiva indiferenciada e interclasista”.⁵ Ginzburg terminaría prometiendo volver sobre el asunto en un texto sobre la cultura popular del Siglo XVI.

⁵ Carlo Ginzburg, “Pós-escrito de 1972”, en *Os Andarilhos do Bem*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1988, 16.

En efecto, fue lo que ocurrió con la publicación, en 1976, de su *Il Formaggio e i Vermi*,⁶ libro sobre las ideas de un molinero friulano condenaje como hereje por la Inquisición papal en el Siglo XVI. Fue en esta investigación donde Ginzburg abandonó el concepto de mentalidad y adoptó el de *cultura popular*, definiéndola como el “conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc., propios de las clases subalternas en un determinado período histórico...”.⁷ Partiendo de una definición aparentemente empírica, inspirada en la antropología cultural, Ginzburg termina por formular una visión original de la cultura popular, que no se confunde con “cultura impuesta a las clases populares” por las clases dominantes (posición de Robert Mandrou), ni confía en el triunfo de una “cultura original y espontánea” de las clases populares sobre los proyectos aculturadores de las élites letradas (posición de Gènevieve Bólleme en su estudio de la “literatura de cordel” en Francia).

La cultura popular, según Ginzburg, se define antes que todo por su oposición a la cultura letrada u oficial de las clases dominantes, lo que confirma la preocupación del autor por recuperar los conflictos de las clases en una dimensión sociocultural globalizante. Pero la cultura popular se define, también, por las relaciones que mantiene con la cultura dominante, filtrada por las clases subalternas de acuerdo con sus propios valores y condiciones de vida. Es a propósito de esta dinámica entre los niveles culturales popular y erudito —ya que también la cultura letrada filtra a su modo los elementos de la cultura popular—, que Carlo Ginzburg propone el concepto de circularidad cultural.

El estudio de las ideas de Menocchio, el molinero friulano condenado por el Santo Oficio, lejos de ser un ejemplo de microhistoria desarticulada de las totalidades explicativas, es un ejercicio teórico interesado en demostrar el conflicto y las relaciones de clase en el plano cultural. No es correcto decir, como afirmaron algunos críticos del libro, que Ginzburg pretendía esclarecer la cultura popular a través “de un único ejemplo, de un único proceso inquisitorial”. El objeto teórico del libro que personifica el molinero Menocchio es, no la cultura popular en sí, como el complejo proceso de circularidad cultural presente en un individuo que, aunque salido de las clases populares, sabía leer, que con certeza había leído ciertos textos producidos en el ámbito de las clases dominantes, filtrándolos a través de los de la cultura campesina.

La inspiración teórica de Ginzburg vino del libro del marxista Mikhail Bakhtin: *Francois Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la*

⁶Publicado en castellano como *El Queso y los Gusanos*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.

⁷ Ginzburg, *El Queso*, 14.

Renaissance.⁸ Bakhtin percibió con brillantez la posibilidad de rescatar la cultura de las clases populares de la Francia de aquella época, a través de la obra de un letrado, captando el conflicto de clases en el plano cultural —y, más precisamente, la carnavalización de la de la cultura austera de las élites en el vocabulario de la plaza pública y en la burla popular. Ginzburg procedió del mismo modo, a pesar de que estudiaba no a un intelectual de las élites, como a un simple molinero que sabía leer. El historiador italiano fue también quien proporcionó abiertamente el concepto de circularidad, noción solamente implícita en Bakhtin, que se preocupaba más por las oposiciones que con las interpenetraciones culturales entre las clases.

La vasta obra de Carlo Ginzburg, imposible de ser analizada con el debido detalle en este artículo, constituye uno de los principales modelos de historia cultural opuesto a la historia de las mentalidades, aunque el autor proceda de ella. Su repudio al “neo-escepticismo” que no ve en la historia sino un género literario, su rechazo al “irracionalismo estetizante” de Foucault y su insistencia en el rigor de la investigación documental contra la especulación imaginativa sin pruebas factuales, bastarían para distinguirlo de ciertas nociones ambiguas que gravitaban en torno de las mentalidades. Ginzburg viene defendiendo sus posiciones sin dogmatismo, reconociendo, asimismo, como hace en su artículo sobre el *método indiciario*, que la historia no es una *ciencia de tipo galileano* (totalmente abstracta, deductiva, cuasi matemática), como una *ciencia de lo particular*. Al historiador cabe, con método y formulaciones teóricas amplias, captar y descifrar los indicios, a semejanza de lo que hace el médico, el detective y otros investigadores, que sólo aspiran a lo *general* a partir de señales particulares, valiéndose de la erudición y de la intuición.⁹

Modelo distinto al de Ginzburg-Bakhtin es el formulado por Roger Chartier, autor que pertenece a la generación contemporánea a la “declinación” de las mentalidades en Francia. Su relativo distanciamiento de las mentalidades se hizo notorio en su principal libro: *Lecturas y Lectores en la Francia del Antiguo Régimen*.¹⁰ No obstante, es en su colección de ensayos *A História Cultural*, donde encontramos los principales argumentos de su modelo.

⁸ La publicación francesa del libro de Bakhtin es de 1970. En castellano se publicó como *La Cultura Popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1974.

⁹ Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, Emblemas e Indicios*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1989, ps. 138-175.

¹⁰ París, Editions de Seuil, 1987. Una edición en Castellano fue realizada por el Instituto Mora, México, 1994.

Chartier se separa del modelo anterior en la medida que rechaza la visión dicotómica cultura popular/cultura erudita en favor de una noción comprensiva, más no homogénea, de la cultura. Según Chartier, la dicotomía popular/letrado es del todo problemática, puesto que, en el caso de Bakhtin, es a través de Rabelais (un erudito) que lo popular se torna perceptible, al paso que, en el caso de Ginzburg, es a través de “un hombre del pueblo” (Menocchio) que se pueden percibir los fragmentos de la cultura libresca mezclada con ingredientes de tradición oral. El Menocchio de Ginzburg sería el inverso del Rabelais de Bakhtin, y ambos una prueba cabal de la inviabilidad de distinguir, de antemano, lo popular de lo erudito en el plano sociocultural.¹¹ No quiere decir esto que Chartier posea una visión de la cultura interclasista y vaga, que reedite el esquema de las mentalidades colectivas de los años setenta. Por el contrario, Chartier disiente de numerosos aspectos de la historia de las mentalidades, de su fuerte apego a la larga duración, al cuantitativismo, de su sesgo sicologizante, etc. Valoriza sí la dimensión de la cultura en términos de clases sociales, desde que no se delimite a las clases por fuera de la producción y consumo cultural. En este sentido, Chartier se aparta no sólo de las mentalidades, sino de la tradición francesa de historia social (sobre todo de Labrousse, no tanto de Febvre y de Bloch); —hecho que hace de su modelo algo tan original como problemático. “Este primado casi tiránico de lo social — afirma Chartier—, que define previamente distanciamientos culturales que después sólo falta caracterizar, es el indicio más claro de la dependencia de la historia cultural en relación con la historia social, que marca a la historiografía francesa de la posguerra”.¹²

Es contra esta “tiranía de lo social” que se rebela Chartier, defendiendo, por otro lado, la necesidad de buscar lo social en conexión con las diferentes utilizaciones del equipamiento intelectual disponible (o *outillage mental*). Para dar cuenta de su propuesta, Chartier propone un concepto de cultura en tanto práctica, y sugiere para su estudio las categorías de *representación* y *apropiación*.

La *representación*, según Chartier, es algo que permite “ver una cosa ausente”, es la “exhibición de una presencia”, es el concepto que el autor considera superior al de mentalidad, dado que permite “articular tres modalidades de relación con el mundo social”:

¹¹ Roger Chartier, “História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação”, en *A História Cultural*, Lisboa, Martin Fontes, 1990, ps. 56-57.

¹² Chartier, “Historia intelectual”, 45.

1) El trabajo de delimitación y clasificación de las múltiples configuraciones intelectuales, “a través de las cuales la realidad es contradictoriamente construida por los diferentes grupos”.

2) Las “prácticas que permiten hacer reconocimiento de una identidad social, exhibir una manera propia de estar en el mundo, significar simbólicamente un estatuto y una posición.

3) Las “formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales unos “representantes” (instancias colectivas o personas singulares) marcan de forma visible y perpetua la existencia del grupo, de la clase o de la comunidad.”¹³

Si la noción de *representación* es vista por Chartier como la “piedra angular” de la nueva historia cultural, el concepto de *apropiación* es su “centro”. Al precisar que su concepto de *apropiación* es diferente del de Foucault (quien pensaba la *apropiación* como una confiscación que colocaba los discursos fuera del alcance de quienes los producían), Chartier afirma que el objetivo de la *apropiación* es “una historia social de las interpretaciones, remitidas a sus determinaciones fundamentales” que, insiste, “son sociales, institucionales, culturales”.¹⁴

El modelo de Chartier posee el mérito de tratar de librar a la historia cultural de toda conceptualización esquemática, sin caer en la vaguedad interclasista de las mentalidades. No obstante, Chartier termina prisionero de las ambigüedades teóricas típicas de la escuela francesa, para no hablar de las mentalidades que tanto combate. De un lado, desecha a Foucault y defiende un concepto de *apropiación* articulado a “determinaciones fundamentales”, que son inclusive “sociales”. De otro lado, desechando la “tiranía de lo social”, esto es, de un social previamente considerado, termina admitiendo los contrastes y/o determinaciones sociales en el dominio de la cultura. Es lo que sugiere, de hecho, el concepto de *representación* de Chartier: en él, lo social sólo toma sentido en las *prácticas culturales*, y las clases y grupos sólo adquieren alguna identidad en las configuraciones intelectuales que construyen, en los símbolos de una realidad contradictoria representada, etc. Nos deja con la impresión de que la única historia posible es la historia cultural; verdadera “tiranía de lo cultural” que Chartier pone en el lugar de la historia social.

El tercer modelo a ser examinado es el de Edward Thompson, expuesto en su vasta obra sobre los movimientos sociales en la Inglaterra del Siglo XVIII, especialmente en su obra *The Making of the English Working Class*, publicado en los años sesenta y traducido al español a comienzos de esta década. La

¹³ Ibid, 23.

¹⁴ Ibid. 26

trayectoria de Thompson es completamente distinta de las seguidas por Ginzburg y Chartier, si se observa la temática de su obra, orientada específicamente hacia la formación de la clase obrera inglesa en el proceso de industrialización. Thompson jamás fue un estudioso de las mentalidades que se desplazó hacia la historia cultural, como en el caso de los dos autores estudiados. Por el contrario, su formación fue la de un historiador marxista, incluyendo una fase de militancia partidista, lo que hace de su modelo una especie de “versión marxista” de la historia cultural.

En efecto, Thompson pertenece a una corriente historiográfica típicamente anglosajona que nada tiene que ver con la “escuela francesa” de la Nueva Historia, tanto en sus temáticas, como en su formación teórica. La “escuela” de Thompson es la misma de Georges Rudé, el historiador canadiense de la “multitud” en la historia de las revoluciones burguesas, o de Eric Hobsbawm, el historiador de las revoluciones industrial y burguesa, del imperialismo y del movimiento obrero. En términos de comparación con la historiografía francesa, materia que nos interesa particularmente, Thompson tal vez estaba más próximo de Albert Soboul, el historiador marxista de la Revolución Francesa (y de los *sans-couillotes*), que de Michel Vovelle, historiador que, aunque marxista, y dedicado a temas que también interesaban a Thompson (la fiesta, por ejemplo), defiende el concepto de mentalidad y se dedicó a estudiar el proceso de descristianización en la Provença del Antiguo Régimen, —asuntos de los que jamás se ocuparía nuestro historiador inglés.

Edward Thompson se incluye en una corriente que combina la *Social History* británica (muy empirista, a decir verdad) y del marxismo. Fue un historiador preocupado por las masas y por la identidad de la clase trabajadora en el contexto específico de la industrialización. Compañero, puede decirse, de Christopher Hill, estudioso de la Revolución Inglesa de 1640 y que dedicó un importante libro a la cultura popular y a las “ideas radicales” en la Inglaterra de los Siglos XVI y XVII.¹⁵ Pero si Hill no produjo ningún modelo, este no fue el caso de Thompson, autor que al menos esbozó una teoría para el estudio de la cultura popular en moldes marxistas.

Autor de una vasta obra compuesta de numerosos libros y artículos, Thompson expuso su modelo con nitidez en un ensayo hoy clásico.¹⁶ En éste el autor se apartó de la “tesis tradicional” de la historia social británica, según la cual las clases populares estarían prisioneras de una especie de paternalismo de las clases dominantes y, por tanto, incapaces de construir identidades y

¹⁵ Christopher Hill, *El mundo...*

¹⁶ Eighteenth-Century English Society: *Class Struggle without Class*, *Social History*, 3, Londres, 1978, 133-165.

valores propios. Fue también en este ensayo que Thompson se distanció de las interpretaciones convencionales del marxismo anglosajón de los años cincuenta y sesenta, para el cual las revueltas y motines populares del Siglo XVIII serían manifestaciones sin consecuencia y reveladoras de la «falta de conciencia» de la clase obrera en formación. Movimientos pre-políticos, decía de ellos Hobsbawm, toda vez que no cuestionaban el sistema y se limitaban a reivindicaciones inmediatistas (precios, defensa de costumbres, abasto, etc.), llegando, cuando mucho, a la destrucción de máquinas, provocadoras del desempleo y símbolo del orden industrial que se implantaba en Inglaterra (un ejemplo era el movimiento *ludista*). Resistencia de la multitud al orden burgués, diría a su vez Rudé, autor que, a pesar de considerar tales motines de la era pre-industrial como un objeto legítimo de estudio, utilizaba el término *multitud* en lugar de clase, justamente para destacar la falta de conciencia obrera en la clase trabajadora inglesa.

Thompson se distanció de estas concepciones, especialmente de aquella que suponía que la clase obrera solamente se constituía de manera definitiva al convertirse en una “clase para sí” (y no únicamente “en sí”), cuando adquiría plena conciencia de su explotación en el proceso capitalista de producción, pasando, ahí sí, a cuestionar el sistema con perspectivas revolucionarias y socialistas. Thompson consideraba que era en el proceso de la lucha de clases que se forjaba la identidad social de las clases populares, y no por la difusión dogmática de una doctrina, de suerte que, la “clase obrera” podía perfectamente adquirir una dimensión propia de su identidad social opuesta al orden burgués, sin que tal identidad asumiera necesariamente un carácter revolucionario.

Fue en este sentido que Thompson se dedicó al estudio de las *resistencias* de las clases subalternas, procurando dar valor a las actitudes y comportamientos que, aparentemente insignificantes e inmediatistas, eran en el fondo reveladores de una identidad social en construcción. Thompson percibió en forma lúcida que muchas de las manifestaciones populares contra el horario de trabajo en las fábricas, por ejemplo, lejos de ser una reivindicación inmadura de los trabajadores en favor del viejo paternalismo patronal, constituía una defensa de las tradiciones familiares y comunitarias contra el proceso de industrialización que, sin duda, perturbaba el orden y la cotidianidad de los trabajadores. Thompson vio, pues, una feroz resistencia al capitalismo en actitudes que, en el fondo, implicaban una defensa de las tradiciones por parte de las clases subalternas.

El campo teórico de la *cultura popular* de Thompson da valor a la resistencia social y a la lucha de clases en conexión con las tradiciones, los ritos y la cotidianidad de las clases populares en un contexto histórico de transformación. Procede de allí el aprecio del autor por la antropología, capaz

de asumir interpretaciones verticalizadas de ritos y comportamientos comunitarios, bien como micro-temas, como la fiesta, el charivari y otros que permiten iluminar la defensa de las tradiciones y la insurgencia social, procesos simultáneos de la construcción de una identidad popular en el campo cultural. Vale agregar además, que no obstante la valorización de lo popular en el campo de la cultura, Thompson admite relaciones entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes, pretendidamente hegemónicas, esbozando una noción de interrelaciones reciprocas entre los dos universos culturales que, en cierto modo, se aproxima al concepto de circularidad formulado por Ginzburg.

El modelo de Thompson se distancia del de Ginzburg, no obstante, en por lo menos tres aspectos nada despreciables. En primer lugar por razones *genealógicas*, toda vez que Thompson parte de un marxismo más convencional (estudio de las ideologías, conciencia de clase, etc.), hacia un concepto más elástico e histórico-antropológico de cultura popular. Ginzburg, por su parte, se aproxima al concepto de cultura popular a partir de Bakhtin y de sus reticencias con la noción de mentalidad. Curiosamente, si el concepto de cultura popular de Thompson exhibe, sin dejar de ser marxista, un relativo distanciamiento del autor en relación a la tradición marxista británica, el concepto de Ginzburg, por el contrario, indica una adopción del marxismo o, cuando menos, una percepción clasista de la historia —ausente, según el autor, del campo de las mentalidades. En segundo lugar hay una clara diferencia de problemáticas: en Thompson lo que importa es develar la identidad sociocultural de las clases subalternas en el contexto específico de la formación del capitalismo, hecho que hace de su obra un modelo para el estudio de la formación del orden burgués desde la óptica de los “vencidos”; en el caso de Ginzburg, es el propio universo cultural el que interesa ser investigado, sobre todo las resistencias populares, las circularidades y metamorfosis en los inicios de la Época Moderna. En suma, si es verdad que ambos valorizan micro-recortes como el de los ritos, ceremonias, etc., que los aproximan a una “sensibilidad antropológica”, el escenario privilegiado por Thompson es la *lucha colectiva de las clases populares*, mientras que el escenario de Ginzburg es el de la *resistencia y la domesticación (o represión) de la cultura popular en la larga duración*. En una palabra, si para Thompson es lícito estudiar la cultura popular a través de los movimientos sociales o de los ritos a ellos vinculados, Ginzburg considera posible estudiar lo popular u las circularidades culturales a través de casos excepcionales (Menocchio) o de modelos culturales abstractos (el estereotipo del Sabat, por ejemplo).

Las diferencias entre el modelo de Thompson y de Chartier, son fácilmente advertibles. Baste decir, corriendo el riesgo de simplificar, que, si Thompson

elige como plano de fondo histórico y teórico el proceso de industrialización británico, Chartier considera que lo social sólo adquiere sentido en el mundo de las representaciones, prácticas y apropiaciones culturales.

Tenemos en Ginzburg, Chartier y Thompson, tres modelos posibles de historia cultural que, de maneras diferentes y hasta excluyentes, rehabilitan la importancia de los contrastes y los conflictos sociales en el plano cultural, evitando, cuando menos, las ambigüedades y las concepciones interclasistas y descriptivas de algunas versiones de la historia de las mentalidades. Es en estos modelos que se viene inspirando buena parte de la producción universitaria latinoamericana en el campo de la historia cultural.