

HISTORIOGRAFÍA Y TEORÍA DE LA HISTORIA

EL ESTATUTO DE LA HISTORIA Entrevista con Roger Chartier*

ESPRIT - *Al leer un cierto número de sus textos, se tiene el sentimiento de que los historiadores se hallarían en la actualidad sacudidos en sus certezas, que sus seguridades estarían como "fisuradas". Dos desplazamientos fundamentales han ocurrido: de un lado, el lugar más importante concedido al individuo en la historia, lo cual contradice una tendencia de los estudios históricos, los cuales, desde hace varios decenios se interesaban en los grandes conjuntos, en el tiempo lento. Y de otro lado, la confrontación de la historia con el relato, confrontación que exige de los historiadores objetivar su terreno y su objeto. Cuáles son, según usted, las implicaciones de estos desplazamientos?*

Roger Chartier - Yo creo que, en efecto, debemos redefinir el estatuto del conocimiento histórico, por dos razones. De buen grado, o a más a menudo, de mal grado, los historiadores han debido aceptar la idea de que el discurso histórico, sea cual sea, de-

pende siempre de figuras, de formas, de matrices que son también las mismas de la escritura de ficción. El punto de partida de esta reflexión ha sido la lectura del gran trabajo de Paul Ricoeur, *Tiempo y Relato*¹, que pudo incitar además a releer el ensayo de Michel de Certeau, "La operación historiográfica"², cuya significación no había sido completamente percibida en el momento de su aparición. En *Tiempo y Relato*, Ricoeur subrayaba que incluso las rupturas más declaradas con la historia-relato (trátase de la utilización de las cifras y las series, de los análisis estructurales o de ciertas formalizaciones lógicas) no podían sustraer la escritura histórica a las formas y a las figuras que gobiernan la producción de todos los relatos, sean éstos de historia o de ficción. Tal dependencia caracteriza, a la vez, el modo de hacer actuar las entidades abstractas como cuasi-personajes, la forma de construir las temporalidades históricas a partir

* Historiador, director de estudios en la EHESS (École d'Hautes Études en Sciences Sociales), París. Ha publicado recientemente *Cultura escrita y Sociedad: el orden de los libros (siglos XIV-XVI)*, Albin Michel, 1996. Entrevista publicada en la Revista *Esprit*, París n° 10 (oct. 1966) pp. 133-143. Entrevista elaborada por: Alain Ehrenberg, Véronique Nahoum-Grappe y Georges Vigarello. Versión castellana: Oscar Saldarriaga.

1 Paul Ricoeur. *Tiempo y relato*. París: Seuil, 1983-1985.

2 Michel de Certeau. "La operación historiográfica", en: M. de Certeau. *La escritura de la Historia*. París: Gallimard, 1975 p. 63-120

del tiempo subjetivo, o aún la manera de pensar los encadenamientos entre los hechos según el modelo de la imputación causal singular. Esta toma de conciencia ha vuelto dudosa la afirmación, altamente proclamada (por ejemplo por los historiadores de los *Annales*), de la radical separación entre la historia y la narración pues incluso las más clásicas formas del relato habían sido recusadas de modo explícito por la "nueva historia"; sin embargo, las fórmulas fundamentales que soportan la escritura histórica han seguido siendo por cierto, aquellas propias de todas las "puestas en intriga de acciones representadas", según la definición aristotélica del relato.

La segunda sacudida está más ligada a la coyuntura contemporánea. Proviene de la movilización de la historia en la construcción de las memorias colectivas y de las identidades particulares. El hecho no es ciertamente nuevo. Pero ha alcanzado una dimensión inédita en un mundo donde se inventan (o reinventan) entidades nacionales que hallan en la construcción de un pasado, en muchos casos mítico, una legitimación para su existencia contemporánea. De modo paralelo, se puede observar, por ejemplo en la sociedad norteamericana, cómo las comunidades particulares (étnicas, sexuales, religiosas, etc.) producen un discurso histórico que justifica los intereses del presente a partir de un pasado imaginado. Hay allí, como lo ha señalado con frecuencia Eric Hobsbawm³, una posible perversión de la historia, identificada con su función de memoria y no con la de saber.

De allí la pregunta, ampliamente compartida en la actualidad, sobre los criterios que permiten definir la historia como un conocimiento universalmente aceptable, diferenciado del mito y de la memoria. Una clásica respuesta a esta cuestión, consiste en remitir a los criterios propios de la disci-

plina: su intención de verdad (decir el pasado tal como sucedió) y las técnicas específicas, al método crítico. Esta respuesta es fundamental, si no la historia se reduce a no ser sino una de las modalidades de la ficción y deja de tener un estatuto propio de conocimiento. Respuesta fundamental pues, pero respuesta difícil desde el momento en que es recusada toda idea de coincidencia entre aquello que es objeto de la historia -el pasado- y el discurso sostenido sobre él -el discurso del historiador. Una tal recusación impone por necesidad el refundar el estatuto del conocimiento histórico.

Esto nos lleva a una primera pregunta: ¿en qué condición -a qué título- es posible el conocimiento de una alteridad? Para los historiadores adictos -y tal es mi caso- a las discontinuidades y a las rupturas, este es un asunto esencial. Nos obliga a pensar las similitudes y las continuidades que hacen posible un discurso de saber cuyo objeto es la diferencia. Sobre este punto, las anotaciones de Ricoeur sobre la pertenencia del sujeto historiador a la misma temporalidad, a las mismas modalidades del actuar que los individuos cuya historia él escribe, proponen una primera pista de reflexión.

Una segunda cuestión consiste en preguntarse ¿en qué condiciones -a qué título- el conocimiento histórico, que es siempre un conocimiento sobre "trazas", como decía Marc Bloch, o sobre "indicios" como dice Carlo Ginzburg, puede ser considerado como explicativo, que da cuenta adecuadamente del pasado que él designa como su objeto? Las tentativas actuales para pensar y formular una nueva "objetividad" de la historia abren un vasto campo a la discusión⁴.

Estas dos preguntas han estado durante mucho tiempo separadas, dado que el interés epistemológico por el conocimiento histórico ha estado alejado a menudo de una reflexión propiamente filosófica sobre la

3 Eric Hobsbawm. "El historiador, entre la búsqueda de universalidad y la búsqueda de identidad". *Diogenes*. Paris, oct-dic. 1994 p. 52-86

inteligibilidad y la interpretación. La refundación en la cual hay que trabajar supone la articulación de estos dos cuestionamientos.

Nos gustaría abordar ahora la cuestión de la relación paradójica de la historia con las otras ciencias humanas. Ha habido un cambio que las acerca: el hecho de se pase cada vez más por el sujeto. En revanche, hay un elemento nuevo que las diferencia: es el hecho de que la historia no ocupa ya el mismo lugar en el seno de las ciencias humanas. Qué problemas plantea esto?

Es de todo punto cierto que se ha difuminado una de las características fundamentales de las ciencias sociales en Francia: a saber, su federación alrededor de la disciplina histórica. Después de la tentativa durkheimiana, los proyectos sucesivos de unificación de las ciencias sociales, al modo de la síntesis histórica propuesta por Henri Berr, o de los programas de los Annales en sus diferentes versiones, pretendían asignar a la historia un lugar central. Un cierto número de historiadores vive con nostalgia el fracaso de tales programas federadores. En el caso de los Annales, es primero a partir de la historia económica y social de los años treinta; luego en los sesenta y setenta, fue a partir de la antropología histórica desde donde fueron formuladas las propuestas de unidad de las ciencias sociales. El paisaje intelectual ha cambiado. Asimismo, me parece importante construir los nuevos cuestionamientos partiendo de una especie de policentrismo que no suponga ya la existencia de una disciplina dominante.

EL LUGAR DEL SUJETO

Hay, en el tema del "regreso al sujeto" una ambigüedad fundamental, pues se lo aborda en general, de un modo polémico, opo-

niendo las filosofías de la libertad individual a las filosofías de la determinación social. Con esta escena -ya vieja- como fondo, se pretende contrastar término a término, las concepciones neo-kantianas o fenomenológicas de un lado, y del otro, la identificación de los sistemas de restricciones impuestas a los individuos. Tal juego halla quizá su pertinencia en el reforzamiento de cada posición a partir de la denuncia de la contraria. Pero, desde el punto de vista intelectual, ya no es posible seguirlo jugando.

Las propuestas que permiten superar esta oposición son ya numerosas. La de Norbert Elias, la cual me he esforzado en hacer conocer mejor, inscribe la construcción misma de la tensión entre el individuo y lo social, en la larga duración del proceso de civilización, y muestra cómo el espacio de posibles abierto a cada uno depende de su posición en las relaciones de interdependencia que gobiernan las formas de racionalidad y de afectividad propias de cada configuración social⁵. De ahí, por ejemplo, la tentativa de Elias en su pequeño libro inacabado sobre Mozart, de formular una paradójica "sociología del genio", es decir, de comprender cómo las constricciones sociales (en este caso las del "mercado de la música" en el siglo XVIII, dominado aún por el mecenazgo aristocrático), limitan las opciones estéticas y las aspiraciones artísticas⁶.

El trabajo de Foucault sugiere otro tipo de articulación. Él piensa la constitución del sujeto a partir de un doble proceso: de un lado, el de su objetivación en los saberes, las exclusiones y las clasificaciones (tal es el objetivo de *El nacimiento de la clínica*, de *La historia de la locura*, de *Las Palabras y las Cosas*, de *Vigilar y Castigar*), y de otro lado, el del trabajo de uno sobre sí mismo, tal como

4 Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob. *Telling the Truth about History*. New York: W.W. Norton & Co., 1994

5 Norbert Elias. *La société des individus*. Paris: Fayard, 1991.

6 Id. Mozart. *Sociologie d'un génie*. Paris: Seuil, 1991.

lo exploró en sus últimos libros (*La historia de la sexualidad*). De las formas de objetivación del sujeto, a las modalidades de la "subjetivación": he ahí una buena manera de evitar la trampa tendida por el enfrentamiento polémico, abierto, hay que decirlo, por las denuncias agresivas de los llamados "pensadores de la sospecha"⁷. Lo esencial para un historiador, es comprender, en cada una de las situaciones que analice, cómo los actores sociales pueden manejar, desplazar o explotar las constricciones que en un doble movimiento, hacen posible y a la vez limitan lo que les posible percibir, sentir, pensar, decir y hacer.

Esta oposición individuo/sociedad ha permanecido como un estereotipo anclado en los espíritus. Revisando los clásicos de la sociología, Norbert Elias, Simmel o incluso Durkheim, se topa uno en cada caso con esta cuestión central: ¿cómo el individuo puede ser a la vez más solidario y más autónomo? De hecho, en la historia de las ciencias sociales, se ve claramente que esta pregunta fue planteada a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, como una articulación entre estos dos aspectos (individuo y sociedad), no como una oposición. Hoy, al leer los trabajos de politólogos, ensayistas, filósofos, a menudo no se puede escapar a esta oposición que remite además a la asimilación de la individualidad con la esfera de lo privado. Se hace difícil pensar en una sociología relacional de lo público y lo privado.

Su comentario me permite retomar el problema del papel federador de la historia. Hay un patrimonio común de las ciencias sociales, uno de cuyos logros es el de plantear la cuestión de las relaciones individuo/sociedad de una manera diferente a aquella oposición que ya mencioné. Para Elias, la separación entre el individuo y la sociedad tiene, ella misma, su propia historia. En el interior del proceso de larga duración que es el proceso de la civiliza-

ción, Elias sitúa el momento en el cual esta escisión se pone en marcha. Esto es, cuando el reforzamiento de las interdependencias objetivas en el mundo social crea, como por diferencia, la definición de un espacio de retiro desde el cual el individuo se ha podido pensar como autónomo y constituirse como separado. Pero esta conciencia de la separación entre el individuo y la sociedad, que tiene por demás sus traducciones filosóficas, no significa que el individuo pueda separar sus pensamientos, sus conductas, sus prácticas, a las leyes que gobiernan el mundo social en el cual se halla inscrito. Las formas de la nueva historia social -identificada tal vez demasiado exclusivamente con la microhistoria a la italiana, que de hecho ha sido más sensible a las interacciones que a las interdependencias-, han estado marcadas por esta dialéctica entre sistemas de constricción y racionalidades individuales.

Una relectura de los clásicos de las ciencias de las ciencias sociales debería permitir sobrepasar la oposición entre individuo y sociedad. Tal oposición se ha vuelto incluso más rígida cuando el acento puesto en la parte reflexiva y consciente de la acción y sobre la primacía de lo político, han sido manipulados como una máquina de guerra contra las ciencias sociales cuyo objeto es el análisis de las determinaciones no conscientes de los pensamientos y las conductas. Ha llegado el tiempo de desembarazarse de estas falsas querellas.

Esto me conduce a la cuestión de lo público y lo privado. Es necesario, pienso, cuidarse de fijar estas dos nociones en definiciones invariantes, y por ejemplo, identificar existencia privada y vida familiar. La obra de Elias o los últimos textos de Ariès muestran, por el contrario, que no hay una forma social particular que sería la de "lo

7 Han sido llamados así los tres pensadores que fundaron (y removieron) el pensamiento contemporáneo a fines del siglo XIX: Marx, Freud y Nietzsche. (N. del T.)

privado". Cuando proyectamos el tomo III de la *Historia de la vida privada*⁸, consideramos que lo privado podía, según los tiempos y los lugares, localizarse en el retiro del individuo en relación a la familia, o en la existencia familiar sustraída a la vida profesional y pública, o en la participación en formas de sociabilidad opuestas a la familia... La noción de privado puede pues estar investida en formas sociales diversas pero siempre interdependientes.

Estas formas sociales toman también su sentido en relación al Estado, identificado como el lugar de "lo público" por excelencia. La constitución de un espacio público en el siglo XVIII, construido a partir de formas privadas de existencia (salones, clubes, sociedades literarias, etc.) transforma la significación misma de estas formas. Lo que crea, por ejemplo, una gran diferencia entre los salones del siglo XVII, inscritos en espacio de la sociedad cortesana, y aquellos del XVIII, los cuales son uno de los lugares sociales donde las personas privadas hacen un "uso público de la razón", para hablar como Kant.

LO ESCRITO EN EL DISCURSO PÚBLICO

En la constitución del espacio público, el libro y el periódico ocupan un sitio importante. Sin embargo, hoy se plantea el problema de las mutaciones de los objetos sobre los cuales se inviste el saber dado que las pantallas (televisión, computadores, multimedia) están en el centro de las mutaciones del espacio público.

La importancia de la circulación del escrito impreso para la constitución del espacio público (definido como la esfera donde las personas privadas ejercen la crítica con fines públicos), permite retomar la definición

que da Kant de la Ilustración. Para él, ésta reside en la posibilidad de comunicar las opiniones y los juicios por escrito, en tanto que "conocedor" ante el "público que lee". El intercambio de ideas que el escrito ha permitido crea un espacio público que, a diferencia del de la polis griega, no supone que los ciudadanos se congreguen en el ágora. En el siglo XVIII, esta manera de ver las cosas fue a la vez compartida y rechazada.

Es compartida, por ejemplo por Condorcet, en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, o por Malesherbes en las *Remonstrances* (Amonestaciones) que redacta en 1775 a nombre de la Corte de Impuestos. Uno y otro oponen término a término la palabra pública y la comunicación escrita. La primera, aquella del orador y la retórica, es descalificada porque implica pasiones y emociones. La segunda es valorizada porque permite la constitución de una "opinión pública" a partir del examen racional hecho posible por la lectura fría y razonada. Pero en el siglo XVIII, otros viven un sentimiento de pérdida. Es el caso de Benjamín Franklin, por ejemplo. Éste quiere conciliar la fuerza perpetuada y necesaria de la palabra retórica, pensada en referencia a la ciudad antigua y a la comunidad religiosa, y una república cuyo tamaño impide a los ciudadanos reunirse en un solo lugar. Franklin imagina entonces toda una serie de dispositivos que permitan sobreponerse a tal contradicción, haciendo de modo, por ejemplo, que un discurso pronunciado en un lugar dado pudiese ser restituido en forma idéntica, en otro lugar, por otros oradores. Lo cual suponía el aprendizaje de la lectura en voz alta, considerada como una enseñanza fundamental en el curso escolar, pero también una reforma tipográfica para guiar la lectura por medio de un uso codificado de las cursivas, las mayúsculas y la puntuación.

Vemos que el problema de los roles específicos de la escritura y de la oralidad

8 *Historia de la vida privada*, bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby, tomo III, *Del Renacimiento a las Luces*. Volumen dirigido por Roger Chartier, París: Seuil, 1986.

en la construcción del espacio público, que parecía resuelto para la Ilustración francesa -a pesar de que el retorno de la referencia a la antigüedad en el curso de la Revolución Francesa haya contrabalanceado fuertemente el modelo "kantiano" fundado sobre la circulación de lo escrito-, no lo fue del mismo modo en el contexto norteamericano. Para Franklin y otros, la disolución de la oralidad comunitaria corría el riesgo de destruir lo público mismo, al remitir a los ciudadanos a la individualidad de lo privado. Mantener, gracias al "discurso público" el sentido de la comunidad era una manera de evitar la posible desagregación de la nueva república. En el mundo contemporáneo, con la representación electrónica del texto, digitado en computador, transmitido a distancia, recibido en pantalla y con posibilidades de intervención de parte del lector, lo que está en juego permanece igual. La nueva técnica puede en efecto, o bien separar y aislar a comunidades particulares que la manejen de manera bastante desigual y diferente, o bien dar un posible soporte al ideal kantiano permitiendo a cada uno actuar como un conocedor ante el público lector. No hay una fatalidad de las técnicas. El mundo de los textos electrónicos (como aquel de las imágenes televisadas) será lo que las prácticas y las políticas hagan de ellos.

Una lectura más atenta de la historia cultural y social, que lleva al historiador cada vez más a interrogarse sobre las prácticas, ¿no lo conduce hoy a jugar un rol nuevo, diferente al de antes?

Los historiadores deben permanecer modestos y desconfiar de la retórica con la cual se atribuyen de modo generoso una competencia sobre el presente. Sin embargo, los instrumentos de comprensión desarrollados como útiles conceptuales para dar cuenta de los funcionamientos sociales en una configuración social particular pueden tener una pertinencia más general. Y tal es el caso en la cuestión de los efectos producidos por los nuevos modos de transmisión de textos. Cuando se hace la historia o la sociología de las formas de producción, de

comunicación y de apropiación de los textos, ya no es posible considerar que la significación de las técnicas les es intrínseca o dada de una vez por todas, sino que depende de las modalidades plurales, móviles y contradictorias de sus usos.

Es también a partir de allí como podemos captar la originalidad de la revolución de la contemporaneidad, caracterizada por el lazo entre tres revoluciones, que antes se mantuvieron separadas: una revolución de la técnica de producción de los textos (el remplazo de la imprenta por la informática), una revolución del soporte del texto (la pantalla que sustituye al libro), y una revolución de las prácticas de escritura y de lectura.

Con la representación electrónica de los textos, la separación tradicional entre el lugar del lector y el lugar del texto se ha visto anulada. En el universo del manuscrito y del impreso, es necesario que el lector, o bien vaya hasta el libro, o bien que éste venga a él. En la nueva "economía de lo escrito", caracterizada por la transmisión a distancia, esta distinción no ya no tiene sentido, dado que los libros ya no tienen un lugar propio. La figura mítica de la biblioteca de Alejandría, la cual se suponía conservaba todos los libros jamás escritos, ha sido remplazada por la aspiración a una disponibilidad universal del patrimonio escrito.

Pero las conquistas del texto electrónico pueden significar también descartar o incluso destruir los objetos escritos en su forma original -como si el traslado del texto de un soporte a otro volviera inútil la conservación de los objetos que lo han soportado. Pero la significación de un texto no depende sólo de su contenido semántico; está también regida por las formas materiales que le son propias. Comprender los usos y las interpretaciones de las cuales un texto ha podido -y puede aún- ser investido, depende de la comprensión de los efectos de sentido producidos por sus formas. Comprender, en la era del texto electrónico, las técnicas y las prácticas ligadas al libro impreso supone la conservación, la cataloga-

ción y la comunicación de los objetos salidos de los talleres tipográficos. El historiador puede jugar aquí un papel útil recordando, contra las tentaciones utópicas o los discursos nostálgicos, las trayectorias que han caracterizado lo escrito. Es por esta razón que ha sido apasionante para mí el presidir el consejo científico de la Biblioteca de Francia.

DE LA CAUSA AL ACONTECIMIENTO

Para el historiador, una de las acciones posibles es la de mostrar una diferencia, una distancia entre un antes y un después. Sin embargo, la historia social y cultural se ve, como nunca, confrontada a la dificultad de dar causas. ¿En qué medida el historiador puede contentarse con la descripción y en medida es susceptible de poder ingresar en los "régimenes de causalidad"? Su obra sobre "Los orígenes culturales de la Revolución Francesa" ha permitido el plantearse este tipo de problemas.

La noción de causa, tanto como la de origen, crean una verdadera dificultad para el historiador. Nietzsche formuló una crítica radical, retomada por Foucault: ¿cómo plantear la especificidad radical de un acontecimiento si le asignamos ya orígenes o causas que implican que tal evento está ya ahí, ya presente antes de su ocurrencia? Si el acontecimiento está ya incluido en sus condiciones de posibilidad, no es posible de ningún modo captar un surgimiento ni marcar una discontinuidad.

Pero abandonar las nociones de causa y origen pone al historiador frente a la pluralidad anárquica, indefinida de las realidades de un tiempo. ¿Cómo, entonces, dar coherencia y límite al cuestionamiento histórico? La construcción del objeto histórico supone selecciones, exclusiones, implica la constitución de series que retengan aquellos hechos considerados pertinentes. En el caso de la Revolución

Francesa, se trataría de escoger aquello que habría hecho posible la ruptura brutal con el antiguo orden de la monarquía absoluta y de la sociedad estamental. ¿Cómo pudo ser posible el derrumbe en unas pocas semanas, de un orden tan fuerte y estructurado, y más aún, como pudo ser pensable? De allí la escogencia que he hecho, de ciertas evoluciones mayores: la desacralización de la figura del rey, los desplazamientos de las representaciones y las prácticas religiosas, la construcción de un nuevo espacio político, etc. Estos recortes en la "realidad" histórica me han permitido dibujar un espacio de reflexión que, sin caer en las ingenuidades de explicación por las causas u orígenes, explore las diferentes series de representaciones y de prácticas que han hecho pensable el acontecimiento.

Con la lectura de Norbert Elias y de Max Weber, se consideraba que el proceso de civilización en la sociedad europea occidental nos conducía hacia procesos de eufemización de las prácticas de violencia. Pero, para tomar sólo el caso de la ex-Yugoslavia, los observadores ven, en los estadios, una violencia insensata, y siempre en exceso, en escalada. Las encuestas han mostrado de los grupos de fanáticos de fútbol, a los cuales el ejercicio de la violencia ritual habría debido hacer desviar de la violencia real, han entrado en las milicias. Las violencias de tales milicias no son en absoluto salvajes ni rurales, sino por el contrario, modernas y urbanas. No se deben en ningún caso a una especie de memoria propia a los Balkanes y que habría sido reprimida, sino a actitudes completamente integradas en la cultura occidental, su cine, su música, etc. ¿Nuestros modelos de comprensión de los procesos de civilización están caducos? ¿O es que hemos salido del proceso de civilización?

El modelo construido por Elias tiene como propósito articular dos fenómenos. Por una parte, la regresión de la violencia interindividual desde fines de la Edad Media y los comienzos del siglo XIX. Y sobre este punto, de manera global, los estudios sobre la criminalidad confirman su diagnóstico (aún si se

9 Roger Chartier. *Les Origines culturelles de la Révolution Française*. Paris: Seuil, 1990

debe considerar que existen formas de violencia que no son registradas por las fuentes judiciales sobre las que sus estudios se basaron). Por otra parte, la confiscación del monopolio del ejercicio legítimo de la fuerza por el Estado. Estos dos procesos se han cruzado hasta conducir a situaciones donde, como en ciertos Estados totalitarios, las relaciones interindividuales podían ser pacificadas al tiempo que la violencia más extrema era ejercida por el Estado contra una parte de la población.

El cuestionamiento de tal modelo ha venido de varios lados. Puede preguntarse, en primer lugar, sobre su validez de conjunto. Hay que recordar que Elias no ha pretendido nunca que se tratase allí de un proceso lineal, continuo e ineluctable. Las regresiones son posibles siempre. Además, este modelo no autoriza a extrapolar el presente a partir de situaciones pretéritas.

En segundo lugar, se puede discutir alrededor de las dos razones que, según Elias, producen el monopolio estatal de la violencia: de un lado, la interiorización de normas y dispositivos que garantizan la gestión de los afectos y las pulsiones; de otro, la construcción de una forma estatal que exija un tal control.

La pregunta que se puede plantear a propósito de la ex-Yugoslavia, en cierta perspectiva de análisis, es el posible vínculo entre la desaparición de una forma antigua de organización del poder político y el surgimiento de una violencia anteriormente reprimida, a la vez por el poder estatal y las constricciones interiorizadas, y que, al ser liberada, invade todas las tensiones: entre los nuevos Estados nacidos del desmembramiento del Estado federal, entre los pueblos, entre los individuos. Un tipo de reflexión como éste es incapaz de dar cuenta de las formas del horror. Pero puede, al menos, contribuir a situarlas.

Para el trabajo al cual deben consagrarse el sociólogo o el historiador, la noción de representa-

ción ha alcanzado una importancia que antes no tenía...

Si esta noción ha tomado tal importancia, pienso, es que ella permite articular lo que antiguas categorías (de la historia social, la historia de las mentalidades, o de la historia política) mantenían separado. Con el concepto de representación, es posible designar y ligar tres dimensiones constitutivas de la realidad social. En primer lugar, en un sentido clásico, heredado de Mauss y de Durkheim, las representaciones colectivas que son la matriz de esquemas de percepción, clasificación y valoración. Luego, las formas y las prácticas simbólicas por medio de las cuales los grupos, las comunidades, los individuos, hacen ver su identidad. Y por fin, la delegación en un representante (individual, colectivo, instancia abstracta) de la coherencia y de la permanencia de la comunidad representada.

Se trata pues de comprender varias cosas: cómo las propiedades sociales pueden ser interiorizadas y traducidas en representaciones colectivas; cómo se opera el trabajo de la representación, llevado a cabo sobre sí mismo y sobre los otros para mostrar y hacer reconocer la identidad; cómo se construye la representación política. La gran virtud de la noción de representación es la posibilidad de articular el estudio de las representaciones colectivas, el de las formas y las prácticas simbólicas, y el del poder y lo político. Permite pensar las luchas sociales, no sólo como luchas económicas o políticas, sino también como luchas de representación y de clasificación cuyo objetivo son los criterios de división y de jerarquización del mundo social. La categoría de representación nos aleja de una concepción fijista, esquemáticamente socio-económica, de los conflictos que, a la vez, atraviesan y construyen el mundo social. Ella constituye, a mi modo de ver, uno de los conceptos más operatorios para la práctica de una historia cultural de lo social.

