
² Arnold van Gennep: *Les rites de passage*, Mouton & Co y Maison des Sciences de l'Homme, Suiza, 1969 (1909, 1a. ed). Mijail Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barral editores, Barcelona, 1971.

³ Michel Foucault: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, México, 1976.

⁴ Robert Mandrou: *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, París, 1964.

⁵ Ives-Marie Bercé: *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIII siècles*, Librairie Hachette, París, 1976.

⁶ Keith, Thomas: *Religion & the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1971; Jean Delumeau: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Presses Universitaires de France, París, 1971; John Bossy: "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", en *Past & Present*, 47 (1970), pp. 51-70; Natalie Zemon Davis: "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion", en Charles Trinkhaus, ed.: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974, pp. 307-336.

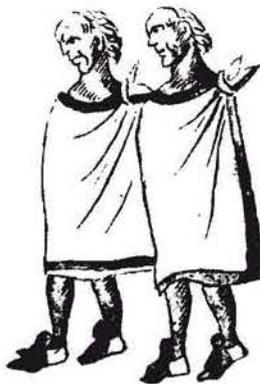
Culturas separadas

Eugen Weber

Reseñas a: Peter Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, Nueva York, 1978, a Emmanuel Le Roy Ladurie: *Montaillou: The Promised Land of Error*, George Braziller, Nueva York, 1978, a Pierre-Jakez Hélias: *The Horse of Pride, Life in a Breton Village*, Yale University Press, New Haven, 1978 y a John Lough: *Writer and Public in France. From the Middle Ages to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1978. Tomado de *Journal of the History of Ideas*, vol. XL (3), jul-sep de 1979, pp. 481-490. Traducción de Isabel Quiñonez.

Cultura es lo que tendría tu carnicero, de ser tu cirujano; no recuerdo quién dijo eso, pero la ironía refleja el punto de vista extremadamente urbano sobre la cultura que la concibe como un desarrollo que se logra a través de la instrucción académica. La historia intelectual, interesada en el conocimiento que proviene (en esencia) de este parecer se ha enfocado hacia este aspecto del entendimiento humano ignorando con amplitud otras formas de conocer y de razonar. Pete Burke, editor apto de un libro titulado: *A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre* (Londres, 1977) expande la esfera tradicional y mira más allá de la cultura de élite, hacia aquella de "los artesanos y los campesinos" o del "pueblo común". Su publicación, que es en efecto un libro de texto sobre la cultura popular, señala el logro de una multitud de

Obras de Robert Mandrou y Le Roy Ladurie, de Natalie Davis, Edward Thompson y Keith Thomas ensancharon el campo de la historia social y de la intelectual como para que incluyera vidas y pensamiento de los "menos articulados".



obras críticas referentes a una materia que —hasta tiempos muy recientes— había estado en manos de folkloristas. Estudiosos de las *mentalités* ejercitaron su talento en clases altas o en grupos de intelectuales, algunas veces con resultados brillantes, como pueden atestiguar lectores de Burckhardt, Huizinga y Febvre. Obras de Robert Mandrou y Le Roy Ladurie, de Natalie Davis, Edward Thompson y Keith Thomas¹ ensancharon el campo de la historia social y de la intelectual como para que incluyera vidas y pensamiento de los "menos articulados". Como resultado quien estudie la historia de Occidente, en especial la de la Europa moderna temprana, ya no puede ignorar hechos y valores de esa masa de *comparsas* en la narración que cuenta, aunque en su mayoría estén condenados a tener sólo papeles de tercera.

Montaillou y *The Horse of Pride* lo prueban. Cada uno contribuye a su manera para que conozcamos gente y sociedades hasta ahora invisibles en la Historia escrita con H mayúscula. El éxito comercial de ambos —que llevó a su traducción resumida al inglés— es índice sobre la moda del nuevo género. Ambos son trabajos de intelectuales profesionales y hay que hacerlo notar, especialmente con respecto a Hélias; debe reconocerse su populismo brillante, es —como el de Charles Péguy (1873-1914)²— una evocación sensible y sentimental de "ese mundo que perdimos". Ladurie, historiador, es más distante; ha usado materiales y herramientas tradicionales de la historiografía para recrear un cuadro intenso y vívido de una pequeña sociedad olvidada durante casi siete centurias. De entre los archivos que documentan las averiguaciones inquisitoriales hechas por un hombre que llegaría a ser el menos apreciado de los papas de Aviñón,³ consiguió la resurrección de una pequeña aldea pirenaica: su esfera de actividades, los labriegos, pastores, leñadores, clérigos y nobles que vivieron allí aproximadamente entre 1300 y 1325. Quizás el libro debe su éxito menos al *tour de force* historiográfico o incluso al estilo del autor (inevitablemente perdido en la traducción) que a los sabrosos detalles sobre actividades sexuales, en especial las del lujurioso clérigo Pierre Clergue, actor principal en el drama aldeano, lúcido, inconformista y vigorosamente lúbrico. Quizá el subtítulo: "aldea occitana" atrajo lectores, pues se ajusta al renacimiento regionalista en boga. Ciertamente propone, además, que el pueblo común era menos incapaz de expresarse y más *sui generis* de lo que nos han llevado a creer sus letrados superiores.

The Horse of Pride es otra historia. La favorable descripción de Hélias sobre una villa bretona entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX encajó con intereses de un público lector anhelante de la vida sencilla; esa que los campesinos bretones descartaban prontamente, en cuanto la oportunidad llegaba. Su libro fue uno de los primeros —y permanece como uno de los más visibles— en una oleada de obras igualmente evocativas y por lo común nostálgicas; descripciones de gente sencilla que se contentaba con poco, nobles salvajes para edificar un mundo cuyo confort había devenido sofisticado y decadente. Una lectura cuidada de Hélias —y de Ladurie— muestra que el nuevo mundo que reemplazó al viejo es mejor en lo material, a pesar de sus imperfec-

ciones, y no peor en lo espiritual;⁴ otro tanto dicen los autores, lo dudoso es cómo son leídos.

Lo que interesa más en estos tres libros y la causa de que se complementen tan bien es que en conjunto demuestran cuántas cosas sobrevivieron y, en especial, cuántas permanecieron sin alteraciones entre el periodo de la modernidad temprana —que Burke describe— y la vida “contemporánea” de la Bretaña rural —de la que Hélias hace un grabado aprobatorio—.

La vida espartana, el alimento frugal, los trajes remendados y de segunda mano (que se abandonan los días de fiesta, cuando uno comía carne y usaba “vestidos para comer carne”, comúnmente los mismos que se usaban en bodas y funerales), los suelos de tierra apisonada (su preparación y mantenimiento fue todo un arte), el magro moblaje doméstico y la escasa loza, el frío (¡para los bretones el invierno es frío!), las incomodidades que se dan por sentado, el hambre en casas donde la gordura misma es macilenta (Hélias cita un proverbio: “Coman en primavera niños, mientras esperan que el invierno se los coma”) todas estas condiciones materiales varían poco. Es interesante que la región de Oc no conociera escasez alimenticia durante los años que estudia Ladurie; tal vez ello se deba a que la mayoría, incluso las familias nobles, se contentaba “con dieta de pastor: pan, vino agrio, leche y queso”. Pero, a pesar de lo limitadas que fueran las expectativas (y ellas sobrevivieron también), el hambre sería frecuente en el siglo XIV y largo tiempo después, y continuó siéndolo en toda Europa occidental; no fue menor en Bretaña donde la gente pobre caía como moscas durante las grandes hambrunas de principios y mediados del siglo XIX.

Sabemos que las condiciones materiales mejoraron en el siglo XVIII; Burke confirma que “la revolución comercial llevó a la cultura popular a una época dorada... antes de que la revolución comercial y la industrial combinadas la destruyeran”. La cultura material del pueblo común evolucionó primero en Inglaterra (siglos XVI y XVII); posiblemente también en los Países Bajos. Otros países occidentales tuvieron que esperar hasta el siglo XVIII. Entonces fue cuando campesinos pudientes comenzaron a comprar objetos que antes habían hecho ellos mismos; cuando se incrementó la cantidad, y a veces la calidad, de muebles y utensilios; cuando en las granjas más ricas se adquirieron relojes de péndulo; cuando los campesinos noruegos hicieron pinturas con motivos florales y los suecos elaboraron pinturas sobre tela, que colgaban sobre paredes en sus casas. Pero en la baja Bretaña de Hélias la prosperidad tuvo que esperar un tiempo; el siglo XIX lo atestigua con el maravilloso florecer de vestidos y de enseres domésticos: se alzaron las cofias, terciopelos y encajes se desplegaron, los chalecos fueron más ricamente bordados y los colores se volvieron más luminosos, la decoración se hizo más compleja. Hacia fin de siglo el vino tinto se iba convirtiendo en artículo principal; en la década de 1950, viejos de Plozévet asociaban el vino tinto con la [Tercera] República; así que hay hombres vivos (Hélias es uno de ellos) que han visto con sus propios ojos el más grande cambio que conociera nuestro mundo; aún más, pues nació

La cultura material del pueblo común evolucionó primero en Inglaterra (siglos XVI y XVII); posiblemente también en los Países Bajos. Otros países occidentales tuvieron que esperar hasta el siglo XVIII. Entonces fue cuando campesinos pudientes comenzaron a comprar objetos que antes habían hecho ellos mismos...



El profesor Burke es muy consciente de que hablamos de cultura popular, como si fuera una, por facilidad, aunque su realidad es multiforme. La cultura popular tradicional es local, de ahí que sea extremadamente diversa...

en 1914, Hélias es algo joven para haber conocido a quienes sobrevivieron eso de hecho. Leer juntos estos tres libros enseña qué radical ha sido el cambio.

El profesor Burke es muy consciente de que hablamos de cultura popular, como si fuera una, por facilidad, aunque su realidad es multiforme. La cultura popular tradicional es local, de ahí que sea extremadamente diversa, hasta en el ámbito del habla, que refleja experiencias e inquietudes particulares. En el Languedoc del siglo XIV cada pequeño *pays*, cada aldea incluso, tenía una lengua propia con peculiaridades propias. Los hombres de Montailou se reconocían por el habla y la unidad lingüística favorecía que se casaran entre ellos, aunque estuvieran lejos de su lugar de origen. "Mi futuro esposo, Jean Maury, vino a Juncosa [en España] para recuperar a sus ovejas —testimonió Mathéna Cervel—. Cuando supo que mi madre y yo hablábamos la lengua de Sabarthès, arregló nuestro casamiento, aunque no nos conocíamos". Disimular era difícil, identificar, fácil: un zapatero conoce lejos de su lar a una mujer que dice ser de Saverdun, en las llanuras; "Pero cuando habló en lengua de Montailou la interrumpí: No eres de Saverdun, tú eres de Prades de Montailou". Quinientos años más tarde diferencias tales permitían identificar ladrones y embrollar a testigos falsos. Incluso posteriormente, en el Plozévet de Hélias, hasta los maestros pocas veces hablaban en francés fuera de la escuela. Sin embargo, para entonces los hablantes de bretón sabían que a la mano había algo mejor. "Con el francés —dijo su abuelo a Pierre-Jakez— puedes ir donde quieras; con el bretón estás atado por una sogá corta, como vaca al poste. Debes pastar más allá de tu atadura".

En tiempos anteriores eso no fue necesariamente cierto; entonces la gente de Montailou pastaba lejos de su atadura. La herejía, su persecución la arrearón lejos de casa; lo mismo hizo su modo de vida. Las migraciones estacionales vincularon sitios distantes (inviernos en Cataluña, veranos en Sabarthès). La necesidad estableció diálogos a través del espacio así como prescribió silencios entre aldeas cercanas donde los lazos escaseaban. Las diferencias lingüísticas no fueron dificultad, no más de lo que estorbarían a migrantes estacionales de distintas lenguas que ayudaron en las cosechas o a cortar leña o a construir ciudades en Francia hasta el siglo XIX —o a los sirvientes y *gastarbeiter* del XX.

El francés mismo estaba menos difundido y aún no era el lenguaje oficial que llegaría a ser; en Montailou no era muy notorio y en otras partes del reino lo era poco. El lenguaje común de la gente letrada era el latín; todos los clérigos podían hablar algo de latín. Para los laicos quedaba la lengua vulgar; pero aun si podían leer (entre quienes vivían en Montailou sólo 4 de cada 250 eran capaces de hacerlo) se concebían como *sine litteris*, o sea sin letra latina. Seiscientos años después la función del latín era infinitamente menor y el alfabetismo, mucho mayor. En Prozévet, por ejemplo, se le llamaba "bretón dominguero", lo que reflejaba un papel limitado y limitante. Pero con respecto al aprendizaje, Plozévet —como antes Montailou— valoró grandemente las oportunidades y horizontes que podía abrir. Una vieja pidió a Hélias,

cuando éste iba a la escuela, que le leyera algo de las *Fables* de La Fontaine; "Para oír su sonido —dijo—. ¿Pero cómo se las arregla esa gente para entender qué quieren decir?" Este comentario no se encuentra en la edición estadounidense; por desgracia puesto que es característico del sabor que se perdió en las dos ediciones condensadas, aunque sean excelentes. No es sólo que sea casero y llame la atención, dice mucho sobre la "pequeña tradición" y la "grande", y mucho, asimismo, sobre la transmisión oral del saber, incluyendo el libresco —de "importancia suprema" en Montailou, en tanto que para Plozévet los factores cruciales de prestigio eran memoria y elocuencia. También sugiere (¿pero cómo vamos a saberlo?) que no se requería comprender para apreciar; la madre de Hélias "gustaba usar algunas palabras [francesas] sólo por escuchar cómo salían de su boca, o por escuchar ese sonido en sus oídos". La canción —la vieja que admiraba a La Fontaine habló del "sonido"— puede significar tanto como la letra de una canción, o más.

La palabra continuaría dominando, y la cultura siendo oral mientras los libros siguieran escaseando. En Montailou los libros eran cosa excepcional y, de ahí, preciosa e imbuida con poderes mágicos; sólo aparecían para ser colocados sobre la cabeza de enfermos o agonizantes. En este ámbito el contraste entre campo y núcleos urbanos sorprende particularmente. En Pamiers había libros (y judíos y homosexuales); en el espacio rural únicamente los sacerdotes y los cátaros *parfaits* tenían libros o los pedían prestados —o eran capaces de leerlos—. El respeto analfabeta hacia los libros atribuía poderes mágicos a quienes los poseían o usaban. Tan posteriormente como 1910, en Plozévet se pensó que dos curas incurrieran en "ardides mágicos" por suponerseles dueños de un *Agrippa* y de un libro de hechicería. Para entonces los manuales comunes de hechicería eran —para la mayor parte de Francia— el *Grand* o el *Petit Albert*, corrupciones populares de la ciencia medieval de Alberto El Magno. En la baja Bretaña, sin embargo, el libro mágico de más nombradía era conocido como "*El Agrippa*" y se pensaba que todos los sacerdotes poseían una copia, la cual aparecía por milagro en su mesa de noche el día siguiente a su ordenación.⁵

No obstante, en tanto que los libros continuaron siendo escasos entre el pueblo común, especialmente entre la gente del campo, hacia el siglo XIX dejaron de ser algo excepcional. Esta es una diferencia esencial entre el mundo del Pierre Clergue de Ladurie y el de Hélias; los separa el partearguas de la imprenta, y el profesor Burke hace la crónica sobre los efectos de esa tecnología de comunicación crucial puesta en imágenes, baladas, hojas volantes y libritos baratos que se vendían en calles citadinas (a menudo prendidos a una cuerda —es un recuerdo de mi juventud—, y de ahí la denominación española: literatura de cordel) o que eran pregonados en poblaciones y a través del campo por vendedores ambulantes y baratilleros en fardos que colgaban a sus cuellos (de ahí el nombre de *col-porteurs*).

Los siglos XVII y XVIII fueron de auge para calendarios y librillos baratos, como los de la *bibliothèque bleue* —muy estudiada

La palabra continuaría dominando, y la cultura siendo oral mientras los libros siguieron escaseando. En Montailou los libros eran cosa excepcional y, de ahí, preciosa e imbuida con poderes mágicos...



Burke sitúa a la cultura del librito barato, cultura de los semialfabetizados, entre la cultura letrada y la cultura oral tradicional. Pero con prudencia previene contra que se tomen estos cuentos de caballerías, estos romances adocenados como suma y emblema de la cultura popular.

a raíz de Robert Mandrou— que costaban uno o dos *sous*, el precio de una hogaza de pan. Burke sitúa a la cultura del librito barato, cultura de los semialfabetizados, entre la cultura letrada y la cultura oral tradicional. Pero con prudencia previene contra que se tomen estos cuentos de caballerías, estos romances adocenados como suma y emblema de la cultura popular. Por una parte, aunque alguien pudiera leer y muchos pudieran atender, los porcentajes de alfabetismo variaban ampliamente —como los de Champagne, donde se imprimían los pequeños libros azules y en donde tres cuartos de los hombres adultos eran alfabetos y Morbihan en donde menos de un 10% era alfabeto y en donde la mayoría de la población incluso no entendía francés. Por la otra, aunque conocemos poco sobre las rutas de los baratilleros anteriores al siglo XIX, sabemos lo suficiente como para cuestionar su penetración anterior en un ambiente rural sin caminos o la distribución amplia de materia escrita diversa a la del tipo más elemental.

De cualquier forma —y Burke comprueba su proposición— es posible que impresos e incremento de alfabetismo no disminuyeran la narración oral, pero en verdad alentaron más la repetición que la recreación y la improvisación. En el nivel superficial las actitudes culturales siguieron siendo tradicionales: nociones y relatos que habían sido *contados* ahora *se leían* y se les repetía con más frecuencia. La clase de materia impresa más propagada — imágenes religiosas “acompañadas por el texto verídico” y almanaques— preservó y difundió valores tradicionales. Aparecieron, sin embargo, temas nuevos o, más bien, temas y preocupaciones antiguos de la cultura oficial que los letrados habían buscado largamente enseñar sin gran éxito, llegaron a adquirir su propio sentido gracias a impresos. Podría incluirseles bajo el título del capítulo 8 de Burke: “El triunfo de la Cuaresma: la reforma de la cultura popular”.

Las gentes de Montaignou eran con mucho los *pagani* que sus contemporáneos denunciaron no sólo a causa de su herejía sino por el poco cuidado que tenían para con los “civilizados” valores cristianos. Ladurie hace ver muy claro que su simpatía hacia los cátaros nació del resentimiento hacia los diezmos clericales. “Del movimiento cátaro al calvinismo [el conflicto sobre diezmos] constituye un denominador común más obvio que la continuidad dogmática, la cual a menudo se haya ausente” en la larga tradición anticlerical que uno puede observar en el área que va de los Pirineos y el Mediterráneo a Cévennes. Ahí donde muchos fueron excomulgados y excluidos de asistir a misa por no pagar diezmos, no sorprende escuchar que un campesino declare que estaría feliz de ver todas las iglesias arrasadas hasta sus cimientos y a todos los clérigos, comenzando por el Papa, yendo a las Cruzadas para que los sarracenos los destruyeran. No sorprende más que encontrar a campesinos tan oprimidos que manifiestan hostilidad hacia la riqueza clerical y las indulgencias tanto como hacia los diezmos; actitud que los hizo simpatizar con los cátaros algunos siglos antes de que simpatizaran con la Reforma.

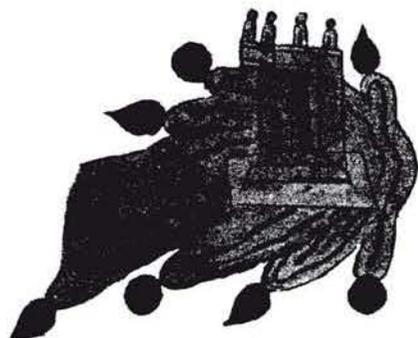
En Montaignou las actitudes religiosas iban de un amable escepticismo a abruptas afirmaciones anticlericales de justicia sencilla (no mentir, no robar). Cualquier otra cosa fue excepcional. Para

Ladurie la piedad cristiana medieval “siempre fue un atributo de élite”; podía volverse numeroso en tiempos de pánico, pero permaneció siempre como algo más urbano que rural (ide nuevo los *pagani!*). La disidencia rural, sin embargo, era más esencial: pues ellos no temían al sexo o al ocio; no le atribuían excesiva importancia al trabajo pesado; no estimaban la pobreza (excepto cuando resultaba de una elección deliberada), pero se burlaban de la “riqueza”. Aún no existía aquello de: “tiempo es dinero” y la tarea se hallaba expuesta a que se le dejara, a la menor provocación, por una siesta o por una charla. Más que la Inquisición, la Reforma y la Contrarreforma ayudadas por las prensas alterarían esto... en cierto modo.

Los reformadores objetaron prácticamente todo aspecto visible de la cultura popular, secular y religiosa, incluyendo milagros y misterios, festivales religiosos, carnavales, cerraduras, cantos, danzas y narraciones orales. A todos los denunciaron como desenfrenados, licenciosos y paganos; tuvieron éxito en sofocar algunas; como regla con más eficacia en tierras protestantes que en otras partes. En el Cévennes hugonote no hubo más danzas. Los salmos asumieron la función de cantos tradicionales y fueron usados incluso como canciones de cuna. Por otra parte, el obispado de Pamiers continuó perturbado: hacia fines del siglo XVII oímos sobre hechicería, magia, cerraduras violentas, bailes indecentes durante días festivos, ignorancia general de la religión, excepto —es típico— en los autores “que tenían temor de Dios”.⁶ Hasta el siglo XIX se siguieron haciendo tal clase de acusaciones contra la cultura popular, con efectos desiguales. Hélias cuenta que en Plozévet se prohibió bailar so pena de negar los sacramentos. Para ese tiempo la mayoría de las parroquias, aun las rurales, se habían emancipado de esta clase de reglas. Habían asimilado, sin embargo, los valores básicos que iban bien con esto, los valores del mundo moderno: las virtudes del trabajo, del ahorro, hasta del cambio concebido como progreso.

También se habían vuelto más móviles que antaño. Como Ladurie, Burke pone en claro la gran suma de movimientos habidos en un mundo pre-moderno donde las culturas locales, por separadas que estuviesen nunca fueron autónomas. Antes bien eran menos adaptables. El pastor Pierre Maury, de Montaillou, declaró: “No puedo llevar una vida distinta de la que aprendí”.⁷ En la última parte del siglo XIX muchos estaban dispuestos a intentarlo. Inmigración y emigración siempre formaron parte del patrón de sobrevivencia; pero ahora los bretones (y otros) lo realizaban con libertad, mientras que la gente de Montaillou lo había hecho con miedo. Es posible usar palabras de Ladurie para describir los efectos de ello en la cultura popular; la emigración del siglo XIV “significó emancipación y adaptación más rápida a la libertad... urbana. Dio a la mujer un rol más importante y permitió a los jóvenes mayor libertad en la elección matrimonial...”⁸ En otras palabras, disciplinas y jerarquías de la comunidad aldeana se desintegraban. La misma cultura viva de los aldeanos cátaros estaba comprometida cuando emigraban a sitios urbanos: no por acoso oficial, sino por la desintegración resultante de la distancia,

Como Ladurie, Burke pone en claro la gran suma de movimientos habidos en un mundo pre-moderno donde las culturas locales, por separadas que estuviesen nunca fueron autónomas. Antes bien eran menos adaptables.



Para aquel entonces [siglo XVIII] la visión del mundo de los versados y la del pueblo común diferían tanto como para que los intelectuales pudieran redescubrir la cultura de la baja sociedad, especialmente la de los rústicos, y considerarla exótica y refrescante. Es natural que la búsqueda y preservación de folkways (costumbres del pueblo) se convirtiera en empresa a la moda...

la dispersión y el aislamiento cultural. La deculturación venía luego de halagos de la sociedad circundante y, después de poco, una suerte de conformidad reemplazaba otra.

Sin embargo, mientras las sociedades locales continuaban siendo cohesivas —en especial las sociedades rurales— su cultura se sostenía. Muchas continuaron viviendo, como dice Ladurie, en islas de tiempo: su percepción y su vocabulario sobre el tiempo fueron anexados por la iglesia o por el mundo externo sólo parcialmente; tenían un sentido breve y poco claro de la historia. “No hay otra edad que la nuestra”, dijo Raymond de l’Aire, de Tignac. Muchos de los personajes del profesor Burke habrían podido hacerle eco. Los pequeños mundos en que vivían desarrollaban sus propios modos de comentario social, de crítica y de control en obritas carnavalescas, en canciones para toda ocasión y en diversiones rituales —el baile, especialmente—. Se amoldaban a presiones y a demandas externas; adoptaban y adaptaban propuestas de la tradición “grande”, no simplemente como cosas de segunda mano sino modificándolas y transformándolas. Se comprometían en un considerable toma y daca con sus superiores, quienes tomaban prestados y transformaban cantos, danzas y narraciones populares antes de que —en algunos casos— los regresaran puestos al revés, edulcorados por el *decorum* y la idoneidad de las clases altas.

Lo que cambió con el siglo XVIII, como Burke hace claro, fue la reciprocidad relativa de tales intercambios. Habían tenido lugar siempre con ánimos diversos y a diferentes escalas: el pueblo común tomaba a la “gran tradición” más seriamente; los versados no consideraban del todo en serio a la “pequeña”. Entonces la división se acentuó al punto de llegar a ser casi insalvable. En todas partes las clases altas viraron hacia la lengua oficial: en Gales y las Highlands escocesas, el inglés; en Bohemia, el alemán; en Finlandia, el sueco; en Noruega, el danés, y el francés idondequiera! El rechazo hacia el habla local reflejó un rechazo más amplio hacia una cultura popular vista como vulgar y tosca. El bilingüismo tradicional en las clases altas había ocurrido con un cierto grado de comunidad cultural que cambió dramáticamente cuando la minoría cultivada abandonó opiniones tradicionales sobre medicina y magia, profecías, brujería y hasta entretenimientos. La concepción “racional” del mundo, la religión “racional” no podían sino despreciar o ser condescendientes con aquellos cuyos hábitos de pensamiento persistían en posibilidades y en percepciones distintas. Lord Chesterfield aconsejaba a su hijo que evitara los “proverbios comunes” pues eran groseros y desencaminaban. Para aquel entonces [siglo XVIII] la visión del mundo de los versados y la del pueblo común diferían tanto como para que los intelectuales pudieran redescubrir la cultura de la baja sociedad, especialmente la de los rústicos, y considerarla exótica y refrescante. Es natural que la búsqueda y preservación de *folkways* (costumbres del pueblo) se convirtiera en empresa a la moda (*folklore*, como Burke dice,⁹ es término acuñado en 1846 como descripción para una taxidermia cultural); sin advertirlo desenterraría tesoros de materia prima para historiadores que la habían ignorado con

asiduidad hasta el día anterior. Se tuvo en mente siempre que cuentos y baladas recopilados a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX debían ser traducidos al lenguaje de las clases media y alta, las cuales no habrían comprendido las versiones originales.

Las actividades culturales del pueblo común desempeñan un papel menor en el libro del profesor Lough. Lough habla sobre escritores, sus ventas, sus patrocinadores, el crecimiento gradual de estos últimos. Es bueno cuando se refiere a alfabetismo, analfabetismo y al escaso número de franceses que hablaban francés (las mujeres francófonas eran aún menos); sin embargo, no examina exactamente cómo cambió esto durante el siglo XIX. Cita el comentario revelador de Théophile Gautier: todo mundo devoraba los *Mystères de Paris*, de Eugenio Sue "incluso aquellos que no podían leer".¹⁰ Habla mucho sobre teatro, que no sólo fue el camino más seguro hacia la riqueza sino, además, "la única literatura para muchos" (Goncourt *dixit*, 1892). Es muy bueno en relación con el teatro y el público teatral, sus cambios, su diversidad *sin olvidar* al ruidoso *recaille* del *parterre* donde la entrada general era para permanecer de pie. Ahí como en todas las demás partes discrimina al público versado del vulgar, aunque sus respectivas relaciones con la suerte que les era ofrecida no siempre están muy claras. Pixérécourt (1773-1844), prolífico maestro del melodrama de principios del siglo XIX, declaró que escribía para quienes no podían leer. Pero es obvio que *le Corneille des boulevards* atraía a un público mucho más vasto, como todos los teatros del "boulevard du Crime" (en realidad *boulevard du Temple*, destinado a desaparecer con la reconstrucción parisina de Haussmann), el cual es familiar debido a *Enfants du Paradis*, de Marcel Carné. Poco después de la "revolución de julio", una reseña parisina anotaba que en los últimos doce meses el escenario de la Opera había visto 107 suicidios, 3 envenenamientos y 9 incendios provocados; el *Théâtre Français*: 50 envenenamientos, 19 asesinatos, 43 suicidios, 37 incendios; el *Porte Saint-Martin*: 175 asesinatos, 55 hurtos, 45 incendios, y pandemoniums semejantes ocurrieron en otros teatros. Tal suerte estimulante podría decirnos algo sobre el gusto tenebroso en el París de Lucien de Rubempré.¹¹

Lough cuenta sobre el comercio de libros de una época a otra, sobre precios de libros, regalías, ingreso total y tratamiento dado a los autores, aparición de ediciones baratas y de casas editoriales (como la de Charpentier) que basaron en ellos sus fortunas. Habla sobre los *colporteurs* y los suplementos dominicales ilustrados que suplantaron su mercadería, así como sobre los *feuilletons* que hicieron remontar la circulación de los periódicos y divulgaron novelas que fueron leídas primero en forma seriada, con tan buen resultado que hacia finales del siglo XIX Emile Zola (que estaba en buena posición como para saberlo) pudo celebrar el triunfo del libro: no más un lujo, sino "un objeto de consumo de actualidad". Y ese no es el fin, pues un capítulo meticuloso extiende la historia hasta el siglo XX, era de premios literarios, circulación masiva y televisión.

Se tuvo en mente siempre que cuentos y baladas recopilados a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX debían ser traducidos al lenguaje de las clases media y alta, las cuales no habrían comprendido las versiones originales.



No se reconoce la disponibilidad de dinero —muy literalmente las monedas con que la gente sencilla compró, primero en los centros urbanos y luego en el campo los libritos del *colporteur*, después los suplementos dominicales ilustrados, luego las ediciones baratas que se colgaban en cuerdas— como la gran novedad que constituyó, esto es, la entrada de las masas en la economía del dinero en efectivo.

Así que Lough nos retribuye con una excelente monta por nuestro dinero, aun cuando ese dinero parece una respetable cuota. No obstante, las omisiones son reveladoras. Louis Hachette, a quien se menciona como editor del gran *Dictionnaire de la langue française* (1863-1872), nunca es citado por su rol más importante: el de originar los puestos de libros en las estaciones ferrocarrileras (a inspiración del encuentro que tuvo con W.H. Smith cuando visitó el Palacio de Cristal en 1851) y la compleja distribución que continuó inmediatamente después. Lough informa sobre las bibliotecas circulantes y sus clientes de las clases media y baja, pero es breve en cuanto a quienes abastecieron esa masa de mercancías. A Paul de Kock,¹² quizá el más popular de tal familia, nunca se le menciona aunque él y los de su especie, autores de fácil lectura, proveyeron la mayoría de los relatos que distribuían los *colporteurs*, o, más tarde los *feuilletons*. Al respecto, tampoco se hallan tantos trabajadores-escritores tan queridos para intelectuales liberales como Jules Michelet y George Sand.

La masa de analfabetas y semi-analfabetas es observada desde el punto de vista de los alfabetizados. La procesión colorida, numerosa de *mires*, *opérateurs* y *charlatans* —de Tabarin a Cabotin (prototipo de cómicos de la legua y de autores de milagros)— es absuelta con brevedad. Igual sucede con cancionistas y baladistas; sólo una vez (y en forma inconexa) se menciona a Béranger, de éxito fenomenal; no obstante la tesis magistral de Jean Touchard.¹³ No escuchamos nada sobre esos teatros pequeños —*tréteaux*, *parades*, *pîtres*, *spectacles forains*— atendidos por tanta gente a través de los siglos; quizá porque Bobèche escribía sus propios libretos y porque ninguno conoció sus regalías.¹⁴ No hay referencia a testigos de la vida artesana alfabetizados y pertenecientes a la clase trabajadora, como Agricol Perdiguier o Martin Nadaud; ni se intenta sondear evidencia sobre lo que ellos leían. El profesor Lough tampoco explora quién aprendió qué sobre quién; quién influyó a quién, aunque sabemos que los empleados domésticos leyeron libros de sus amos (¿Céleste Albaret lo hizo?), quienes a su vez levantaron “despreciables” lecturas de los cuartos de servicio que mediaban entre la cocina y el comedor.

Se ignoran las relaciones más intrincadas entre libros y compradores: el público cambiante de las *Librairies* (donde, en la década de 1860, desaparecieron las sillas para los concurrentes habituales que entraban de paso a charlar); el creciente mercado para libros de texto (ni una palabra sobre Bruno o sobre su *Tour de France par deux enfants*, el más grande *succès de librairie* del siglo). No se reconoce la disponibilidad de dinero —muy literalmente las monedas con que la gente sencilla compró, primero en los centros urbanos y luego en el campo los libritos del *colporteur*, después los suplementos dominicales ilustrados, luego las ediciones baratas que se colgaban en cuerdas— como la gran novedad que constituyó, esto es, la entrada de las masas en la economía del dinero en efectivo. Tampoco se reconoce al problema del lenguaje como el problema que fue, aunque su solución fuera trascendental en su momento, tanto para el comercio de libros como para la nación.

Una crítica como la hecha sería realmente injusta si no tuviera el único objeto de establecer una proposición. El profesor Lough ha escrito un libro excelente en sus propios términos; lo leí con provecho y tengo confianza al recomendarlo. En sus páginas la historia tradicional sigue su marcha con eficacia máxima; pero en sus flancos y dándole un rápido alcance, una nueva clase de historia cultural, una historia que tiene una esfera de acción más amplia, gana terreno. Como en el caso de Josué, que va hacia la tierra prometida —en el *Moïse* de Vigny—, ello puede llenar de regocijo a los pioneros o de santo terror por acercarse a la tierra prometida de la historia integral.

Notas

¹ Respectivamente: *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Stock, París, 1964; *Les paysans de Languedoc*, París, 1966; *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975; *The Making of the English Working Class*, Londres, 1963; *Religion & the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1971.

² Véase especialmente *L'Argent*, París, 1913.

³ Jacques Arnaud, obispo de Pamiers de 1317 a 1326. Pamiers, en Ariège fue llamado *Castrum Appamiae*, como Apamea en Siria, a no dudar en memoria de la primera cruzada en la que participó Roger II, conde de Foix.

⁴ Esto lo revela claramente la mejor descripción referente a la vida rural francesa del siglo XIX, *La Vie d'un simple* (París, 1904) de Emile Guillaumin. Sólo que Guillaumin fue un aldeano autodidacta, tal vez por eso nunca obtuvo el *Prix Goncourt*.

⁵ Véase Claude Seignolle: *Les Evangiles du diable*, París, 1967, pp. 200, 204-205.

⁶ Burke, p. 333. Por aquel entonces, cuenta Burke (p. 360), había bretones que desconocían cuántos dioses había.

⁷ *Le Roy Ladurie*, p. 134.

⁸ *Le Roy Ladurie*, p. 95.

⁹ Burke, p. 36.

¹⁰ Los *Mystères* de Sue salieron a luz en 1842 y 1843. La *Ideología alemana*, que Marx escribió junto con Engels en 1846, incluye un estudio sobre su significado social.

¹¹ *La Pandore*, octubre 16 de 1826.

¹² *The Concise Oxford Dictionary of French Literature* (Oxford, 1976, p. 322) describe a Kock (1794-1871) en forma concisa como "un novelista popular muy prolífico, cuya gracia vigorosa suplía su total falta de estilo". En otras palabras, es de lectura entretenida —punto de vista que compartieron muchos ingleses contemporáneos a él, incluyendo a Macaulay y a Elizabeth Barret Browning. Las novelas más exitosas de Kock aparecieron entre 1820 y 1847.

¹³ *La Gloire de Béranger*, París, 1968.

¹⁴ Puede que esto suceda asimismo porque los estándares de la escuela de arte "útese y tírese" no sientan bien a nuestro academicismo. De todas maneras, véase a Victor Fournel: *Les spectacles populaires et les artistes des rues*, París, 1863.

