
Los historiadores cuentan cuentos: de gatos cartesianos y peleas de gallos gálicas

James Fernández

Tomado de *Journal of Modern History*, núm. 60, marzo de 1988. Traducción de Dolores Avila

Penetrando en la intertextualidad

Uno siempre se arriesga al intervenir en una disputa familiar, aun cuando ésta suceda entre dos cofrades de la *Annales fraternité* distanciados entre sí. Pero cuando la manzana de la discordia es la disciplina y el método propios, uno se ve obligado a opinar, aunque ello signifique jugarse la vida. Además, ambas partes —particularmente Robert Darnton— han leído con atención la literatura antropológica; esto es algo que debemos reconocer al debate entre Darnton y Roger Chartier. Y si Darnton y Chartier han aprendido de la antropología, seguramente la antropología puede aprender de la historia social. Por lo menos, uno puede esperar añadir algo útil a los temas ya ampliamente discutidos. Largos años de trabajo en las selvas ecuatoriales no colocan al antropólogo en un punto arquimedeano, pero sí le dan una cierta perspectiva —tal vez incluso una “distancia crítica”— de las narraciones filofrancesas, es decir, las clases de cuentos típicamente narrados en los países centrales de Europa Occidental, como parte de su “centralidad”.

Los textos en cuestión son, por supuesto, el libro de Darnton *La gran matanza de gatos* y la subsecuente polémica entre Chartier y Darnton. Estoy de acuerdo con Chartier en que son realmente los dos primeros capítulos de ese libro, “Los campesinos cuentan cuentos” y “La gran matanza de gatos de la calle Saint Severin”, los que plantean puntos decisivos en torno a la interpretación de textos y en torno a la relación de los textos con los “hechos sociales” y con la “cultura”. En todo caso, son los capítulos más interesantes para un antropólogo. El primero es una discusión sobre cuentos populares de campesinos y sobre mentalidades campesinas, y por ello resulta sin duda de interés antropológico. El segundo tiene una fuerte “relación intertextual” con un trabajo antropológico hoy ampliamente citado que es algo así como un “texto básico” sobre el tema; se trata del largo ensayo de Clifford Geertz sobre las peleas de gallos en Bali. Tal “intertextualidad” con una pieza clave de nuestra literatura también habrá de interesar a los antropólogos.

Usos y riesgos de la etnografía

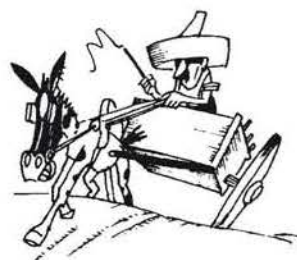
Parece claro que —aparte del beneficio que obtuvo al haber

trabajado en *compagnonage* con un maestro del oficio (Geertz)— lo que atrae a Darnton hacia la etnografía y lo que “legitima” su empleo de ella es, primero, que la etnografía tiene experiencia en desentrañar “textos enigmáticos” y en “penetrar en mentalidades ajenas”, y, segundo, que la etnografía intenta ver la vida social desde “el punto de vista del nativo”. En particular, la etnografía está habituada a descifrar asuntos complejos, sobredeterminados, basados en varios tipos de simbolismo que son escasos en palabras pero abundantes en significado gestual, como la música estridente de una cencerrada, o en significados que dependen de entes como gatos o lobos. Tales poderes de desciframiento otorgan al historiador más poder de interpretación sobre sus materiales de archivo, lo que muestra hasta qué grado sus significados se hallan depositados en las palabras. Es, pues, la antropología orientada al significado o antropología simbólica la que resulta particularmente reveladora para Darnton y cuya autoridad invoca. ¿Pero qué tan segura y legítima es esa autoridad? ¿Qué tan libre de las vicisitudes modernas y posmodernas?

Así como los historiadores, en especial los historiadores sociales, se han alejado de *l'histoire événementielle*, la historia de la élite que tiene lugar por encima de la gente común, para dirigirse hacia una historia que busca penetrar en las vidas de ésta, otro tanto debe hacer la antropología, que se ha encaminado en general a la gente común y rechazado a la élite. Además, como Darnton subraya en varias ocasiones, las condiciones de vida y las formas culturales de los antiguos regímenes de la Europa moderna temprana —en los que se especializan muchos historiadores sociales— parecen tan diferentes y tan lejanos al nuestro que nos resultan ajenos; por tanto, parece natural un retorno a la disciplina que con regularidad ha tratado de comprender lo ajeno. De hecho, los campesinos y artesanos de muy distinto tiempo y lugar constituyen tanto un sujeto antropológico como un sujeto histórico.

Pero los métodos antropológicos —diseñados para situaciones, si bien ajenas, de encuentro cara a cara e interrogatorio directo— ¿pueden aplicarse en forma legítima y apropiada a sujetos tan lejanos a nosotros en tiempo y espacio como los artesanos y campesinos de mediados del siglo XVIII? ¿Qué riesgos se corren al hacerlo? Como sugiere Chartier, tales “préstamos de la antropología no resuelven por sí solos todas las incertidumbres, y pueden incluso crear nuevos problemas al destruir la ‘textualidad’ de los textos” (Chartier, p. 12 de este número).

Es la antropología orientada al significado o antropología simbólica la que resulta reveladora para Darnton y cuya autoridad invoca.



La autoridad de los textos

Darnton y otros que practican la historia etnográfica parecen intentar, por tanto, una “refiguración” del método y el pensamiento del historiador. Es comprensible que las figuras o metáforas que aquí resultan atractivas sean las metáforas del “texto” y la “lectura” de Ricoeur —elaboradas con tanta fertilidad por Geertz—, dado que los principales materiales del historiador han sido siempre los textos (¿y cómo podría ser de otra manera?) y su principal método

Los textos no tienen existencia independiente del diálogo que los produjo y que se halla siempre reflejado en ellos.

de obtención de datos, la lectura. Es aún más comprensible tratándose de Darnton, cuya especialidad es la cultura y sociedad de la imprenta, y la lectura en el siglo XVIII. Pero poner nuevas glosas a esta actividad y combinarla con lo que hacen los etnógrafos —los antropólogos, después de todo, pueden “estar allí” actuando con todos sus sentidos, cosa que no pueden hacer los historiadores— despierta interrogantes, aun cuando sea claro que esa combinación puede liberar a los historiadores sociales que la practican, como Darnton, y puede actuar como un catalizador de la comprensión y del vigor narrativo que no dejará de atraer interés y resultar instructivo. Con frecuencia resulta asombroso cuán misteriosamente esos historiadores logran “estar allí” a pesar de que nunca estuvieron.

Hagamos algunas observaciones introductorias, desde la perspectiva antropológica, sobre la combinación catalizadora del trabajo de archivo y el trabajo de campo surgida de la mediación figurativa de los textos que resulta de los esfuerzos antropológico e histórico. Las metáforas del “texto” y la “lectura” no son las únicas que se han propuesto en la antropología en años recientes, a partir de la necesidad sentida entre los propios antropólogos de refigurar el pensamiento antropológico. No necesitamos mencionar el prolongado debate en antropología entre las posturas ética y émica, ciencia dura y ciencia blanda, por lo que respecta a si debemos estar preocupados por la construcción del significado y por los léxicos locales. Tampoco necesitamos mencionar las metáforas que atañen a la antropología de la vida social como juego y de la vida social como drama.

Para Lévi-Strauss, por ejemplo, deberíamos hablar de “audiencia” más que de “lectura”. La metáfora musical o sinfónica organiza en lo esencial su discusión, y le preocupa igualmente negar la *alterité* radical y afirmar que existe una armonía fundamental entre las mentes salvaje y civilizada: nos oímos —esto es, nos percibimos— a nosotros mismos en cada uno de los demás. Más recientemente la metáfora ha cambiado de la lectura al habla. Bajo la influencia de Bajtin y otros, hemos refigurado a la etnografía como un proceso de diálogo —por supuesto, así ha sido siempre, aunque el modelo del texto tienda a oscurecer este hecho. Con el modelo “del habla” o coloquial, nos percatamos de los procesos creativos y constitutivos del hablar, el de ser respondido y el de escuchar, así como de la manera en que el diálogo produce los textos y es un antecedente de ellos. Es decir, desde este punto de vista, los textos no tienen existencia independiente del diálogo que los produjo y que se halla siempre reflejado en ellos.

Mientras que la lectura como método de obtención de datos está, desde luego, al alcance del historiador lo mismo que del antropólogo —o de cualquier miembro alfabetado de cualquier sociedad alfabetada en el tema—, no lo está escuchar al sujeto y hablar con él. El problema no es que la historia etnográfica prefiera aquella figuración de la etnografía acorde con sus métodos y temas por largo tiempo establecidos; esto resulta comprensible (*plu ça change*). Hay incluso muchos ejemplos —y no sólo en el trabajo de Darnton— de cuán evocadores, en todas las modalidades del sentido,

pueden ser los historiadores. Darnton, en efecto —siguiendo a Bloch— sostiene en una aguda metáfora que él no sólo ve; se guía por su olfato y confía en un sentido del olor canibalístico —el olor a carne humana— en los archivos. Pero dejando a un lado esta afirmación retórica, la metáfora del texto ignora la naturaleza sinestésica de la experiencia etnográfica —el grado hasta el cual es, o debería ser, consensual en todas las formas del ver, oír, degustar, tocar y [oler]. El problema es que tal figuración ignora que nuestra obligación como antropólogos hacia la “totalidad de los sentidos” y hacia el desafío de la sinestesia puede hacernos sentir incómodos ante cualquier figuración singular de nuestro trabajo, sea ésta el escuchar, el hablar, el leer o el oler. En efecto, el reto de “estar allí”, de la experiencia etnográfica cara a cara, generalmente nos lleva a mezclar metáforas en la figuración de nuestra tarea.

Así pues, no son sólo los textos, ni siquiera sólo el lenguaje, los que proporcionan los datos de la etnografía completa y los que constituyen el resultado y la ventaja de “estar allí”. Enfocar demasiado los textos es un logocentrismo que ignora la naturaleza sinestésica de la etnografía y el grado hasta el cual ésta se preocupa por registrar lo que existe fuera del lenguaje *per se*; el registro no toma necesariamente la forma de un texto, como lo muestra el vasto archivo de registros de las expresiones populares. Tal vez es la sinestesia lo que periódicamente incita a los propios antropólogos a refigurar su trabajo, apartándose de la lectura o la escritura para dirigirse a los actos de oír, hablar o tocar. El antropólogo se ha mostrado siempre dispuesto a poner en tela de juicio sus textos y sus metáforas organizadoras. Esto significa poner en tela de juicio el lenguaje mismo. Es dudoso que el historiador se aventure a arriesgar así la “textualidad” de los textos.

Sin lugar a dudas, la verdadera virtud de la entronización del modelo del texto en la antropología —tal vez su virtud principal— reside en la tendencia a la reflexión que se produce a través de enfocar el acto del “registro”, con lo que se concentra nuestra atención en la forma como surgen los textos, y como están contruidos en sí y entre ellos mismos y por informantes y etnógrafos. Esta tendencia está presente también en el modelo del diálogo, pues éste nos hace meditar sobre cómo y con qué propósito los significados culturales se producen, negocian y refuerzan en el diálogo, y el grado hasta el cual, fuera de él, tienen sólo un significado reificado. Es esta tendencia a la reflexión, esta “textualidad” construida dentro del modelo del texto, lo que Chartier encuentra mal comprendido por Darnton, quien parecería admitir la autoridad del tratamiento etnográfico de sus textos sin aceptar los compromisos de esa autoridad que derivan de reflexionar sobre los diversos propósitos —políticos y materiales, entre otros— a los que sirve la etnografía, como registro selectivo de una mucho más vasta experiencia sinestésica. Podemos avanzar todavía más sobre este punto examinando la discusión de Darnton sobre “galicidad”.

Enfocar demasiado los textos es un logocentrismo que ignora la naturaleza sinestésica de la etnografía y el grado hasta el cual ésta se preocupa por registrar lo que existe fuera del lenguaje per se.

El esencialismo frustra nuestra comprensión en los planos diacrónico y sincrónico.

La galicidad: gatos cartesianos

Los antropólogos distinguen entre la “repetición de la uniformidad” como una consecuencia de sus estudios y la comprensión de la “organización de la diversidad” como un resultado deseable. En años más recientes hemos hablado sobre la tendencia al “esencialismo” en nuestros estudios y la necesidad de evitarla porque, al igual que la “repetición de la uniformidad”, es el tipo de argumento que con tanta frecuencia predispone al investigador a seleccionar los hechos confirmadores de un cuadro mucho más complejo. Más aún, es un argumento expuesto a la influencia de etnocentrismos preexistentes y de ideas prejuiciadas. La identificación de algo que pueda llamarse “galicidad” en el primer ensayo de Darnton que aparece en *La gran matanza de gatos*, “Los campesinos cuentan cuentos”, y su contraste con “germanidad, italianidad y anglicidad”, es un buen ejemplo de la “repetición de la uniformidad”, esto es, del “esencialismo”. El peso de este argumento en nuestra disciplina durante los últimos veinticinco años nos llevaría a compartir la incomodidad de Chartier ante tales “esencias”. Esto en parte porque, como señala el propio Chartier, parece haber una paradoja en la argumentación de Darnton: sostiene que hubo un cambio significativo en los “universos mentales” entre el Antiguo Régimen y el presente, al tiempo que se pronuncia por una persistencia de la galicidad. Además, porque el esencialismo ignora la multiplicidad de las voces contemporáneas en lucha, en negociación y en juego dentro de una cultura. Es una multiplicidad, como apunta Chartier, que fácilmente se pierde de vista en la idea de la “cultura como símbolos compartidos”. El esencialismo frustra nuestra comprensión en los dos planos, el diacrónico y el sincrónico.

Chartier afirma que los dos primeros capítulos de *La gran matanza de gatos* deberían concentrar nuestra atención porque son semejantes entre sí, en contraste con los cuatro últimos. “Aspiran a recrear una situación en un terreno antropológico; de aquí que tomen los textos escritos sólo como medio para acceder al cuento hablado o al acto de la matanza” (Chartier, p. 8). En los cuatro capítulos finales, los textos corresponden a los propios personajes cuyos mundos sociales y estrategias culturales se investigan. Son evidencias primarias. Chartier se muestra escéptico sobre el hecho de que los textos de los dos primeros capítulos sean tan transparentes como para conducir fácilmente al conocimiento de la situación que tratan de representar.

Se puede estar de acuerdo en que los dos primeros capítulos se tratan con mucha mayor cautela, ya que en gran parte se desprenden de la nueva materia de estudio. Pero debe hacerse hincapié en que desde el punto de vista antropológico hay una diferencia decisiva entre los dos primeros capítulos, precisamente en los términos que ya explicamos. El primer capítulo se encamina a repetir uniformidades, mientras que el segundo es un recuento mucho más satisfactorio —particularmente después de que se vio enriquecido con la refutación de Darnton a Chartier— de la organización de la diversidad.



Ahora bien, se concede que hay un titubeo que desarma, o tal vez un "razonamiento sagaz" (los franceses lo llamarían *malinité*), en el primer capítulo y en la conclusión. Darnton, a la vez que no cesa de predicar su "esencialismo", expresa también sinceras reservas sobre las consecuencias de tal esfuerzo. Sin embargo, tiene su pastel y se lo come. El resultado del capítulo es utilizar la comparación de estos cuentos populares para confirmar claras diferencias entre estas nacionalidades. He aquí algunas citas representativas. "Donde los cuentos franceses tienden a ser realistas, terrenales, obscenos y cómicos, los alemanes buscan lo sobrenatural, lo poético, lo exótico y lo violento". "Donde los cuentos alemanes conservan un tono de terror y fantasía, los franceses ponen una nota de humor y domesticidad". "Aunque cada relato se atiene a la misma estructura, las versiones en las diferentes tradiciones producen efectos totalmente distintos: cómico en la versión italiana, terrorífico en la alemana, dramático en la francesa y chusco en la inglesa". "La versión francesa se vuelve hacia los trucos... la contraparte alemana [sobrevive] mediante el trabajo arduo, la obediencia y la humillación". En general, los cuentos franceses evidencian "astucia y cartesianismo", es decir, "galicidad".

Así pues, "la galicidad existe". ¡Un antropólogo no tendría duda de ello! Existió seguramente para Charles de Gaulle, así como para muchos patriotas y nacionalistas. Pero dudaríamos que realmente exista en el folklore campesino en una forma tan claramente discernible como sostiene Darnton y, todavía más, que sea fácil distinguirla de la germanidad, la italianidad o la anglicidad. Porque las penosas condiciones de la vida campesina que según Darnton se reflejan en el folklore francés no se limitaron en lo absoluto a los campesinos franceses de la época, sino que se esparcieron por toda Europa. Tómese el siguiente fragmento acerca del Gato con Botas como un gato cartesiano.

En 'El gato con botas' un molinero pobre, al morir, le deja el molino a su hijo mayor, un asno al segundo, y sólo un gato al menor. 'No llamaron ni a un notario ni a un abogado', observa Perrault, 'hubieran devorado el pobre patrimonio. Nos encontramos evidentemente en Francia, aunque existen otras versiones de este tema en Asia, Africa y América del Sur. Las costumbres de la herencia de los campesinos franceses, lo mismo que de los nobles, a menudo evitaban la fragmentación del patrimonio y favorecían al hijo mayor. Sin embargo, el hijo menor del molinero hereda un gato que tiene talento para la intriga doméstica. En todas partes a su alrededor, este gato cartesiano ve vanidad, estupidez y apetitos insatisfechos; explota esto mediante una serie de trucos que hacen que su amo se enriquezca mediante el matrimonio con una rica y también logra una buena posición para él; si bien en algunas versiones anteriores a Perrault el amo engaña finalmente al gato, que es en realidad una zorra y no usa botas.

Darnton, a la vez que no cesa de predicar su "esencialismo", expresa también sinceras reservas sobre las consecuencias de tal esfuerzo.



Pero este fragmento nos ubicaría sin dificultad en muchas otras partes de Europa o de cualquier otro lado donde se haya practicado

Carácter nacional no debe confundirse con carácter popular.

la primogenitura para los mismos propósitos y que poseen cuentos similares. La primogenitura no nos ubica exclusivamente en Francia.

Hay algunos otros puntos que deben establecerse. Ante todo, como el propio Darnton observa, siempre hay muchas versiones locales de cualquier cuento. Por lo tanto, uno se ve obligado a seleccionar un cuento representativo para compararlo con, digamos, un cuento representativo alemán. ¿Cómo deberá hacerse esa elección? Darnton no nos habla de sus criterios. Pero algo indica que emplea otros, además de los puramente intelectuales: las metáforas de la compresión gustativa son muy frecuentes en su argumentación. Nos dice que los elementos franceses en un cuento determinado “destacan tan característicamente como el ajo y la mostaza en un aderezo para ensalada francés”; que el Pulgarcito francés (*Le Petit Poucet*) “tiene un fuerte aroma francés”; y que los cuentos franceses generalmente tienen un “sabor peculiar”. Todo esto puede ser sólo metáfora, pero puesto que no se presentan los criterios de selección debe presumirse que algo tan intuitivo como el gusto y el olfato ha influido en ella de hecho. Después de todo, recuérdese que Darnton sostiene que es el “olor” de la carne humana lo que lo guía a través de los archivos.

Pero es precisamente aquí donde debe tenerse cuidado de que la propia intuición y sentido de las cosas no esté trabajando al servicio de ciertas fuerzas geopolíticas. Uno no debe convertirse sin darse cuenta en un “agente del nacionalismo”, esto es, de un conjunto de características estereotipadas y por lo común concebidas etnocéntricamente que los nacionalistas atribuyen a sí mismos y a su nación, en contraste con otras naciones, para fines geopolíticos y de solidaridad. Las características francesas y alemanas que Darnton encuentra en sus cuentos populares se acercan peligrosamente a los bien conocidos estereotipos nacionales construidos desde un punto de vista francófilo. En las interpretaciones de Darnton, los franceses salen mejor librados que los alemanes. Por lo menos, Chartier no desaprueba del todo la versión de Darnton de galicidad, ni tendría motivos para hacerlo.

De este modo, no es sólo el empleo engañoso de criterios “gustativos” más que “intelectuales” lo que resulta fastidioso; es también la deplorable simplicidad de este retrato de lo francés. Desde luego, ese “retrato” tiene un evidente atractivo para un sector del público norteamericano (tal vez hasta del francés), que encontrarían los criterios “gustativos” de selección de Darnton, así como los rasgos del carácter nacional que éstos identifican, bastante reconocibles en términos del estereotipo predominante sobre qué y quiénes son los franceses. En una palabra, tales rasgos no nos resultan del todo extraños. Y podría sugerirse que nos acercáramos a un retrato más adecuado, menos simplista de los franceses si nos centráramos en cómo organizan la diversidad. Las diferencias en ese renglón pueden ser más reveladoras sobre las *mentalités* de las naciones.

En segundo lugar, carácter nacional no debe confundirse con carácter popular. Los rasgos de astucia y sagacidad que Darnton atribuye a la galicidad han sido atribuidos comúnmente a los

campesinos. Y en todo caso, dado que el folklore y su distribución precede en mucho tiempo a la creación de fronteras e identidades nacionales, resultaría un isomorfismo insólito e inesperado el que se adecuara perfectamente a esas fronteras mucho más recientes, y así, como quisiera Darnton, pudiera ser fácilmente descubierto para confirmar el carácter nacional.

“La galicidad existe”, pues, en tanto que existe la nación francesa y, tal vez, la lengua francesa y una larga serie de textos escritos en ella, pero no como el folklore que se cuenta dentro de las fronteras nacionales francesas. Sin duda, la construcción de un consenso dentro de las naciones y el despertar de la conciencia propiciado por los movimientos políticos han tenido un impacto en el folklore local, e incluso han creado un abundante folklore que antropólogos y folkloristas prefieren llamar “faklore”. Probablemente el trabajo de Darnton en cuestión tendrá un impacto en nuestra comprensión del folklore francés. Y no hay duda de que existe algo que podemos llamar un estilo francés. Pero resulta cuestionable que esto sea algo más que una creación de la aristocracia o de la clase media alta, es decir, un producto de la intertextualidad en ese medio. En resumen, la galicidad es quizá un componente del “capital cultural” de una específica clase social alfabeta.

Darnton reta al lector, como Chartier deja claro, a derrumbar “la canónica separación entre lo popular y lo culto” (p. 9), y éste es un objetivo importante. Pero un antropólogo tendría que actuar con la mayor cautela al intentar descubrir el estilo nacional o imponerlo a campesinos y proletarios. Esto se debe a las considerables diversidades culturales entre las naciones europeas y a la discrepancia entre fronteras políticas y fronteras culturales. Debe tenerse en cuenta además el efecto estandarizador de la clase media, filtro alfabeta a través del cual pasó mucho de la cultura popular al ser registrada.

Así pues, la galicidad y el estilo francés existen, pero esto no hace que este capítulo sobre folklore sea menos un ejercicio de interpretación intuitiva que repite uniformidades dudosas. Corre el riesgo de ser incluso un ejercicio de creación de mitos, una aportación para construir un sentido de solidaridad sobre bases endebles. Pero quiero dirigir mi atención ahora a un tipo de gato diferente del cartesiano y a un capítulo que a un antropólogo puede gustarle más: la pelea de gallos gálica de Darnton, “La gran matanza de gatos”. En este capítulo —con algunas reservas— los antropólogos podemos ver reflejado nuestro trabajo en una forma más gratificante y de la cual todos podemos aprender.

Signos y estructuras: una pelea de gallos gálica

En su respuesta a la crítica de Chartier a su libro, Darnton deja a su colega francés con un palmo de narices: no responde directamente a la mayor parte de su crítica y descarta su teoría de la representación del simbolismo como “mecánica” e inadecuada al “flujo ontológico” de la acción simbólica. Por ejemplo, Chartier se

“La galicidad existe” en tanto que existe la nación francesa y, tal vez, la lengua francesa y una larga serie de textos escritos en ella.

¿Hasta dónde puede desplegarse una superestructura analítica sin enajenar o supeditar la materia de estudio?



extiende al criticar la atención que Darnton presta al “análisis simbólico”, y Darnton responde indirectamente por medio de un análisis estructural aún más ambicioso de la matanza de gatos que el que hizo en su libro: atrapa a los franceses —moradores de la tierra del estructuralismo, después de todo— con sus propias redes.

La resistencia de Darnton no resulta sorprendente, en cuanto que Chartier quiere que 1) considere el asunto “desde el punto de vista del nativo” y tome en cuenta las abstrusas definiciones de simbolismo de Antoine Furetière, un gramático de principios del siglo XVIII de la Escuela de Port Royal, y 2) someta sus discusiones sobre significado simbólico a una “verificación rigurosa” del tipo que sólo podría emplear una disciplina experimental de “sujeto presente”, cuya historia no existe.

Chartier sostiene en relación con el primer punto que “cualquiera que se preocupe por reconstruir la forma en la cual los hombres del siglo XVIII concebían y expresaban sus relaciones con el mundo debería dedicar una escrupulosa atención a las definiciones que dan ellos mismos” (p. 10-11). Pero con todo lo deseable que pudiera parecer el arrojar dudas sobre “la separación canónica entre lo popular y lo culto”, en este caso parece sencillamente imprudente. Es improbable, como asienta Darnton, que los aprendices de las imprentas de la época tuvieran alguna noción de la semiótica de Port Royal. Desde luego, aquí interviene además una permanente desavenencia entre las escuelas angloamericana (peirciana) y francesa (saussuriana), cada una de las cuales acusa a la otra de tomar préstamos sin entender realmente el discurso correspondiente. Chartier parece estar tratando de poner en aprietos a Darnton en lo referente a su comprensión inadecuada de la teoría del signo. Darnton contesta con una salva peirciana y angloestructuralista (Douglas, Leech, Tambiah).

El segundo punto involucra la cuestión más profunda de la estrategia y propósito de las disciplinas, dicho de otra manera, de las definiciones de trabajo que pueden aceptar a la vez que conservan un sentido de la proporción y una sensación de limitar la recompensa intelectual. ¿Hasta dónde puede desplegarse una superestructura analítica sin enajenar o supeditar la materia de estudio? Si se está interesado en una imagen de las actividades nativas tan completa como sea posible, en y a partir de sus propios términos —lo cual es seguramente un ideal etnográfico que parece importar a Darnton—, se quisieran definiciones de trabajo apropiadas pero no que dominen el campo en cuestión. Esto es, definiciones que permitan comprender cómo los símbolos transmiten significado y constituyen experiencia sin exigir un compromiso desproporcionado con el engorroso bagaje terminológico que la semiótica como disciplina (o conjunto de disciplinas) ha elaborado. A menudo se cae en un involucramiento excesivo con las precisiones de la discusión semiótica, hasta donde concierne a la etnografía o a la historia etnográfica, a expensas de los materiales que se busca esclarecer y animar. Esa posibilidad parece ser la causa del titubeo de Darnton y la fuente de su resistencia a la demanda que le hace Chartier de mayor precisión en su teoría del símbolo.

Darnton parece motivado en alto grado por su intento de limitar la recompensa intelectual y por guardar la debida proporción entre el compromiso con su discusión sobre el uso de la teoría semiótica, por un lado, y la dilucidación de los datos de archivo, por el otro. Sin duda, los antropólogos tendrían mucho que aprender de esta sensibilidad hacia los datos de parte del historiador.

Al mismo tiempo, Chartier incita en apariencia a Darnton a un análisis estructural bastante más formulista y gráfico —en realidad, mecánico— de sus materiales sobre la “matanza de gatos” que el que hizo en el libro. Estas fórmulas y gráficas basadas en oposiciones (por lo común binarias) de categorías y sus mediaciones se aplican de manera fructífera. Sin embargo, lo que Darnton nos ofrece es principalmente la antropología de los sesenta que, bajo el signo del estructuralismo, se preocupó intensamente por estas cuestiones “esquematzables” y en particular por cómo era posible que entidades como los gatos, anómalas, no fácilmente categorizables, operaran como mediadores y transformadores de estructuras.

No obstante, lo que más impresiona en la respuesta de Darnton es la forma en que analiza otra vez, como lo hizo en el libro, la interpenetración de dominios de la experiencia, el “flujo ontológico” de la matanza de gatos y los subsecuentes ritos. Esta es verdaderamente una etnografía orientada a explicar la “organización de la diversidad” y no la “repetición de la uniformidad”, pues Darnton nos muestra cómo los diversos dominios de las relaciones trabajador-patrón, los temores y creencias asociados a la hechicería y el encantamiento, y las relaciones sexuales se entrelazan en esta mescolanza bufonesca y obscena de carnaval, cencerrada, cacería de brujas y juicio.

Darnton hace aquí un uso fructífero y apropiado del folklore (en contraste con el que hace en el primer capítulo), pues son los dichos y refranes populares los que le permiten penetrar en el significado sexual de *la chatte* y otros elementos de la farsa ritual. Esta es una explicación mucho más satisfactoria (enriquecida en su respuesta a Chartier) para armonizar las interrelaciones multivocales de la acción simbólica presente en su texto.

No obstante —corriendo mis propios riesgos en estas guerras semióticas anglo-francesas— quisiera sugerir una definición más rigurosa, que incluso funcionaría dentro de la postura de Darnton de resistirse a las definiciones de trabajo demasiado complejas y que también haría ver menos su análisis como un ejercicio de los sesenta. AtaÑe a la necesidad de distinguir con más claridad entre símbolo y metáfora, así como a la necesidad de definir mejor las relaciones entre metáfora y otras figuras retóricas. Este es en particular el caso, puesto que resulta más fácil comprender la matanza y el escenario correspondiente (al igual que todos los escenarios rituales) como metáforas complejas con un sentido alegórico, esto es, con preocupaciones temáticas características. Esto nos lleva más allá de la noción propia de los sesenta de los rituales como vehículos de los símbolos. De hecho, Darnton (con el titubeo antes mencionado) utiliza el vocabulario de este análisis y habla con alguna frecuencia de metáforas y metonimias. En su

Lo que más impresiona en la respuesta de Darnton es la forma en que analiza otra vez la interpretación de dominios de la experiencia, el “flujo ontológico” de la matanza de gatos y los subsecuentes ritos.

Darnton y otros historiadores etnográficos dan legitimidad a su obra invocando un método, el etnográfico, que parece brindarles mejor comprensión y un mayor poder interpretativo.

argumento es básica la idea de un "sistema de relaciones" que se manifiesta en estos episodios rituales. "Pensamos en el mundo estableciendo relaciones metafóricas", nos dice (p. 222), y añade que "el pensamiento puede expresarse por medio de la manipulación de las cosas... tales actos transmiten relaciones metafóricas" (p. 223). Pero no sólo combina metáfora y símbolo usando estos términos en forma virtualmente indiferenciada; tampoco recurre a ninguna de las teorías más recientes posteriores a los sesenta acerca de escenarios y transformaciones guiados por metáforas. Estas vincularían más firmemente los episodios que examina con las analogías formuladoras de la visión del mundo local, así como con el cambio histórico de una estructura de analogías, la del Antiguo Régimen, a otra más moderna.

En otras palabras, con todo lo hábil que Darnton es para mostrarnos la traviesa organización de la diversidad en sus materiales sobre la matanza de gatos, una idea más clara del "juego de figuras retóricas" le hubiera permitido atrapar mejor el "sistema de relaciones" que ahí se manifiesta, que el recurrir a los símbolos multivocales relativamente libres de toda atadura pero en última instancia sujetos a un esquema. El punto de vista más en boga es que símbolos y signos son componentes de escenarios que están ellos mismos anclados en, o son expresiones de, las diversas figuras retóricas que manifiestan preocupaciones temáticas subyacentes. Sin duda, tales "preocupaciones temáticas" pueden muy bien ser nuestra llave para acceder a las "mentalidades" de las culturas. Pero estos temas, en una forma distinta a la etnocéntrica, sólo pueden descubrirse al otro lado de la complejidad planteada por la organización de la diversidad. El esencialismo de Darnton en "Los campesinos cuentan cuentos" intenta descubrirlos de este lado de la complejidad. "La gran matanza de gatos" apunta hacia el otro lado. La comprensión de estos escenarios como "sistemas de relaciones", en cualquier caso, descansa ante todo en el análisis del establecimiento de figuras retóricas, en clara distinción de los símbolos que los acompañan y con los cuales, sin duda, están relacionados.

Los historiadores cuentan cuentos: la Francia de mediados del siglo XVIII - \$7.95

En gran medida, la crítica que aquí propongo de un debate reciente sobre "historia etnográfica" exige no sólo una adecuada perspectiva "orientada simbólicamente", sino también una perspectiva "ecuatorial". Por esta última entiendo el esfuerzo por ubicarse en el campo de investigación y tratar de conservar una "distancia crítica" de la etnografía, esto es, tratar de entenderla no como un método acabado, sino con sus propias vicisitudes figurativas y que lucha por su legitimación. Darnton y otros historiadores etnográficos dan legitimidad a su obra invocando un método, el etnográfico, que parece brindarles mejor comprensión y mayor poder interpretativo sobre sus materiales. Pero este método, a su vez, debe enfrentar problemas de legitimación.

Desde esta perspectiva “ecuatorial” se observa con toda claridad que los intelectuales euro-americanos —antropólogos al igual que historiadores— viven en un periodo posmoderno donde una “crisis de legitimidad” afecta a su obra. En parte, esta crisis la provoca simplemente una insuficiencia sentida del método. Pero también tiene su origen en el “escepticismo hacia las grandes narraciones”, hacia los sistemas explicativos que lo abarcan todo, a los cuales están vinculados los métodos que sirven para reproducir esas narraciones. En este momento —¿podríamos llamarlo “fin-de-siècle”?— hay una cierta incredulidad en las “antropologías newtonianas” de cualquier tipo.

El debate en cuestión no es ajeno a esa crisis ni al hecho de que a estos dos historiadores se les vea como comprometidos con metanarraciones (es decir que, detrás de sus proyectos en contienda, ambos cuentan versiones de un mismo cuento original) de un tipo acerca del cual la condición posmoderna les exige y nos exige a todos reflexionar. Disputas intelectuales como éstas, desde la perspectiva posmoderna, no son tanto disputas sobre los hechos y los mejores métodos para estudiarlos, sino sobre las narraciones preferidas.

Con diferencias importantes, sin duda, ambos contendientes parecerían estar contando el mismo cuento sobre un gran sistema explicativo estructural y semiótico, un cuento sobre la “unidad especulativa del conocimiento” y el posible “perfeccionamiento de la comprensión”. Si los materiales de los archivos se someten a este sistema etnográfico de conocimiento, dice el cuento, los comprenderemos mejor que hasta hoy y podría ser que llegáramos a comprenderlos a la perfección. Desde luego, tanto Darnton como Chartier poseen demasiado de la cautela del historiador en cuanto a abusar del bagaje teórico y poseen demasiado también del compromiso del historiador con la narración evocativa, como para sistematizar en una forma “newtoniana”. Con todo, la lucha en torno a cómo “contar” mejor esta narración original subyacente y las difíciles interrogantes sobre un sistema apropiado en el relato parecen guiar la discusión.

Es una discusión en la cual intervengo espontáneamente (y una narración, entre otras, que creo que debería contarse), porque comparto el punto de vista de que podemos ser más sistemáticos de lo que somos en lo que toca a comprender la capacidad humana para organizar la diversidad. Al mismo tiempo, existe otra narración original que es, se nos dice a veces, muy francesa —y tal vez la única otra narración europea original— y atañe a la “liberación de la humanidad”. Desde mi punto de vista, la búsqueda de los elementos esenciales del carácter nacional —la repetición de uniformidades como “galicidad”— está lejos de actuar al servicio de la liberación, a menos que se emprenda desde el otro lado de la complejidad, y más bien opera a favor de la opresión a través de estereotipos comúnmente para el propio beneficio. Narraciones como ésta pueden servir al sentido de solidaridad francés o incluso a una más amplia “liberación”, particularmente si uno prefiere los valores “franceses” a los “alemanes”. Pero más allá de eso, es dudoso que sirvan a un sentido pleno de transcendencia de la humanidad,

En este momento hay una cierta incredulidad en las “antropologías newtonianas” de cualquier tipo.



*Todos nos sentimos en estos días
más o menos presos, como
hormigas y decepcionados, en la
"jaula de fierro" de Weber.*

sentido que constituye, en gran parte, la preocupación de la etnografía.

Tal vez resulto demasiado solemne en mi lectura de Darnton o incluso demasiado serio en mi preferencia por la metanarración "mito de la liberación de la humanidad". Pero, de hecho, esta actitud no es exclusiva de esta discusión. Eminentes historiadores toman con mucha seriedad sus responsabilidades hacia este mito y hacia la vitalidad de la confianza y la solidaridad públicas. Lo que persiguen es —ya en forma explícita, como William McNeill, o implícita, como tal vez sea el caso de Darnton— "liberar" a sus lectores de la aflicción y el desaliento reinantes y devolverles la confianza en sus congéneres. En mi opinión, lo diré una vez más, esa liberación no se basa en identificar la galicidad!

Pero ahora hablemos de la "darntonidad". El trabajo de Robert Darnton es siempre tan vivificante —tan lleno de otro tipo mejor de "esprit" (jeu d'esprit)— que uno preferiría terminar en ese mismo tono. En su respuesta a Chartier nos ofrece la imagen de un estudiante enclaustrado que escribe su tesis y que puso en la puerta de su cubículo de trabajo el signo "trascendente", "Fiji \$499". Cualquiera que haya enseñado en Princeton, con sus largos inviernos húmedos, su cultura de pesadas tesis y su biblioteca donde los cubículos de trabajo, lo mismo de estudiantes que de profesores se hallan sepultados en catacumbas-hormigueros de conocimiento embalsamado, advertirá inmediatamente la multivalencia trascendente de ese signo. *Mehr Licht*, en verdad.

Pero ese signo tiene aún mayor trascendencia. Todos nos sentimos en estos días, modernos al igual que posmodernos, más o menos presos, como hormigas y decepcionados, en la "jaula de fierro" de Weber. ¡Todos necesitamos más luz! Y si se requiere más luz sobre la condición humana, si se busca la trascendencia por sobre todas nuestras apremiantes inmediateces, fácilmente podemos transportarnos, con Robert Darnton como guía, a la Francia de mediados del siglo XVIII por sólo \$7.95 ¡*Caveat emptor*, y alerta sobre todo si *no* se es francés! Pero aun así, en fin de cuentas, es un excelente convenio.