
Chartier, Darnton y la gran matanza del símbolo

Dominick LaCapra

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

...ese don que toda sociedad anhela, cualesquiera sean sus creencias, su sistema político o su nivel de civilización; un don al cual vincula su ocio, su placer, su descanso y su libertad: la posibilidad de *desprenderse*, que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— en atrapar, durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta interrumpir su actividad de colmena, la esencia de lo que fue y continúa siendo, más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras; en el perfume que se respira en el cáliz de una azucena, más sabio que todos nuestros libros; o en el guiño cargado de paciencia, serenidad y perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato. [Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955].¹

Nuestra preocupación antropológica y antropocéntrica por ver las cosas desde la perspectiva del “nativo” nos obliga a identificarnos con el gato, víctima ejemplar de la crueldad y la “diversión”. Parece que los historiadores estamos por fin volviendo los ojos al problema de la “lectura” y que incluso mostramos cierta apertura a la “jerga de la textualidad” —o al menos así podría pensarse a partir de la polémica entre Roger Chartier y Robert Darnton originada por el reciente libro de Darnton *La gran matanza de los gatos*. Sin embargo, la abertura a través de la cual la lectura y la textualidad hacen su entrada en la profesión histórica parece de pronto no más grande que el proverbial guiño del ojo gatuno. Si bien la cuestión suscitada por la polémica Chartier-Darnton es la de la naturaleza e importancia de la lectura de textos en la historia, el enfoque con que la abordan es más bien limitado. Una aproximación diferente a la lectura ¿podría dejar lugar a la excluida perspectiva del gato y atenuar de este modo el imperialismo de la especie así como el carácter de chivo expiatorio metodológico del “otro” que parecen encerrar hasta las más generosas y tolerantes perspectivas huma-

¿Qué significan "lectura" y "textos", estas misteriosas palabras clave?



nistas o antropológicas? ¿Tendría incluso algún sentido dejar de intentar comprender la "broma" de la "gran matanza de gatos" con la que Robert Darnton trata de familiarizarnos a medida que penetra en los secretos aparentemente enigmáticos del Antiguo Régimen —una "broma" que no fue tan divertida para sus felinas víctimas? En todo caso, ¿qué significan "lectura" y "textos", estas misteriosas palabras clave que a menudo parecen rodeadas de una mayor oscuridad que cualquier otra cosa que el Antiguo Régimen pudiera ofrecer a nuestra curiosa indagación etnográfica?

La misma controversia entre Chartier y Darnton puede proporcionar cierta información etnográfica sobre el estado actual de la profesión histórica, pues Chartier es afiliado notable de la escuela de *Annales* que ha cuestionado algunas de las aseveraciones largamente sostenidas por la revista acerca de la naturaleza de la investigación, mientras que a Darnton se lo ha visto con frecuencia como a un importante mediador del "mensaje" de *Annales* en este lado del Atlántico —un mensaje que, en años recientes, él ha recodificado en términos antropológicos (particularmente en los términos aportados por Clifford Geertz). De ahí que la polémica entre estos historiadores —aun cuando no llega a verificarse— pueda enseñarnos algo acerca de la naturaleza de la lectura, el significado y la comunicación en nuestro propio gremio, así como sobre los hábitos del pasado distante. De hecho puede llevarnos a concluir que es imposible disociar los procesos de autocrítica y de fondo relacionados con la investigación en la medida en que en cualquier acto de comprensión o interpretación histórica existe una mutua implicación de uno mismo y del otro.

Cuando Chartier acepta la "invitación a reflexionar" hecha por el libro de Darnton, en un principio parece estar más preocupado por la falsa imagen que Darnton transmite de *Annales* en esta última etapa. En tanto que los lectores que están en la órbita de *Annales* tal vez no vean este problema como un problema central del libro, o cuando más, puedan leer en Darnton la propuesta de una rectificación relativamente inocua de los procedimientos vigentes en la historia social a *la française*, a Chartier le parece que Darnton se puso bravucón y parece que las apuestas están altas. El llamado a contar, más que a leer, objetos culturales para analizar "cantidades enormes de datos homogéneos y repetitivos", lanzado por la aplicación de la historia serial al estudio de la cultura, hace veinte años pudo haber sido representativo de la historia de las *mentalités*, pero, pregunta Chartier, ¿es ésta "una expresión justa de lo que los historiadores franceses están produciendo hoy"? (p. 4 de este mismo número de *Historias*. Las citas del artículo de Chartier van a partir de este momento referidas a la traducción que aparece al comienzo de *Entrada libre*). En este caso su respuesta parece relativamente clara, en tanto que la pregunta concuerda con el procedimiento recurrente en Chartier de plantear cuestiones cuasi-retóricas y a veces deliberadamente vagas. No es una "expresión justa", y la razón principal es la supuesta atención que los afiliados más recientes de *Annales* han puesto al problema de la lectura de textos —un problema que adquiere su más amplia e intensa expresión hacia el final del ensayo, donde

Chartier revela lo que piensa que Darnton no ha hecho, sobre todo en los dos primeros ensayos de su libro (los dedicados a los cuentos populares y a la matanza de gatos). Para Chartier, el historiador debe enfrentar “tres exigencias ineludibles para cualquiera que pretenda descifrar el sistema simbólico que subyace en un texto”:

primero, tomar al texto como un texto y tratar de establecer sus objetivos, sus estrategias y los efectos que provoca su discurso; enseguida, evitar conceder un valor acabado e inalterable a sus preferencias léxicas, pero tener en cuenta la carga o ausencia de carga semántica de sus términos; por último, definir las pautas de conducta y los rituales presentes en el texto sobre la base de la forma específica en que aquellos han sido reunidos o producidos por invención original, más bien que jerarquizarlas sobre la base de remotas semejanzas con formas codificadas dentro del repertorio de la cultura popular occidental [p. 16].

El esquema es admirable, pero tiene cuando menos tres limitaciones. Primera, lo que está en cuestión es precisamente qué debe entenderse por “tomar al texto como un texto”. Segunda, la atención “hermenéutica” a consideraciones léxicas y semánticas —el significado o mensaje de un texto— con frecuencia excluye o encubre una preocupación “poética” por la sintaxis y la forma —esto es, por cómo se construye el texto y el modo como éste “genera” o no “genera” significado o mensaje. Tercera, “invención original” es una noción que se pone en tela de juicio en ideas de textualidad tan diferentes como las de Hans-Robert Jauss, Michael Riffaterre, Paul de Man y Jacques Derrida (para no hablar más que de ellos). El problema, sugeriría yo, no es la “invención original”, sino cómo el texto incorpora, rehace y tal vez transforma sus varios contextos pertinentes, el último de los cuales incluye posiblemente “formas codificadas dentro del repertorio de la cultura popular occidental”. Además, estaría la cuestión de qué motiva la selección o énfasis en ciertos contextos sobre otros.

En estricta justicia a Darnton, hay que señalar que, si bien declara que cuestiona especialmente “el crujir de los números” en la historiografía de *Annales*, hace también una notable *profession de foi*: la escuela ha “contribuido enormemente a nuestra comprensión del pasado —más, creo yo, que cualquier otra tendencia en la escritura de la historia desde principios de este siglo” (*La gran matanza de gatos*, p. 260). No obstante, propone críticas tentativas a dos principios metodológicos que Chartier menciona sólo *en passant*: “Que pueden identificarse niveles en el pasado” y “que el tercer nivel (la cultura) deriva en alguna forma de los dos primeros (economía y demografía, y estructura social)” (*ibid.*, p. 260). ¿Es exacto decir que esta metodología —si no metafísica— para el estudio de la realidad histórica ha sido impugnada en lo sustancial por lo que vagamente se denomina historiografía de *Annales*? De no ser así, ¿estaría más sujeta a impugnación si hubiera mayor sensibilidad a los problemas de la lectura, la interpretación y la textualidad? De hecho, ¿dónde está la evidencia de que los historia-

La atención hermenéutica a consideraciones léxicas y semánticas con frecuencia excluye o encubre una preocupación por cómo se construye el texto y el modo como éste “genera” o no “genera” significado o mensaje.

La preocupación por la textualidad y la lectura exige atención al problema de la interacción conflictiva entre el deseo por una estructura unificada y las fuerzas que desafían o aún desorientan ese deseo.

dores de *Annales* están enfrentando siquiera el conjunto de problemas de textualidad que Chartier señala? Resulta significativo que él se refiera sólo a dos de sus propios ensayos recientes. Yo sugeriría que la vieja metodología aún tiene gran poder, que veinte años no hacen una *longue durée*, ni siquiera una *conjoncture*, y que el *événement* de la "lectura" sigue ofreciendo una gran resistencia tanto en *Annales* como fuera de ahí. La preocupación por esto y por su mantenimiento sobre métodos de investigación más sólidos es ciertamente notable, en el restringido ámbito en que se ha dado pero aun en el trabajo de alguien como Chartier, que se cuenta entre los más sofisticados historiadores franceses de hoy en día; la receptividad al problema de la "textualidad" y el esfuerzo por relacionarlo convincentemente con la investigación histórica en general siguen siendo bastante restringidos. En mi opinión, esta restricción se hace evidente en su ensayo sobre Darnton.

Yo sostendría que la preocupación por la textualidad y la lectura exige atención al problema de la interacción conflictiva entre el deseo por una estructura unificada (en última instancia la totalización, incluyendo *l'histoire totale*) y las fuerzas que desafían o aun desorientan ese deseo. La atención inadecuada a este problema, que puede presentarse en la forma de un supuesto no cuestionado de unidad o bien de una aseveración no matizada sobre la falta de unidad (incluyendo la llamada historia en migajas) da como resultado incontrolado equívoco, mientras que el esfuerzo por abordar el problema al menos ofrece la posibilidad de cierto control consciente sobre los procesos —más que nada de los procesos lingüísticos— que no pueden dominarse cabalmente. Estos procesos, añadiría yo, plantean el problema de repensar la temporalidad como algo que involucra a la vez la repetición y el cambio, articulados en formas variables e intrincadas. Chartier señala que hay un flagrante error en el libro de Darnton entre su énfasis recurrente en la asombrosa diferencia y oscuridad del pasado y su insistencia en una identidad esencial que transmite una perdurable "galicidad" a través del tiempo: "Lo que es difícil de sostener, sin embargo, es la doble afirmación antagónica de una discontinuidad radical entre las viejas y las nuevas maneras de concebir el mundo y de actuar en él, y una clara continuidad de un 'estilo cultural' francés. O esta continuidad existe, en cuyo caso las viejas maneras de pensar no son tan extrañas, o esas viejas maneras eran realmente diferentes de las nuestras y por tanto nunca podrían encontrarse en nuestro mundo actual" (p. 9). De acuerdo con Chartier, no pueden aceptarse ambas opciones. En cambio, yo sostendría que esto es lo que uno hace en la práctica, pero en términos de repetición y cambio que plantean un problema de comprensión e interpretación —¿debería decir de 'lectura'?— que tanto Chartier como Darnton ignoran.

Además, Chartier no advierte los errores en su propio escrito. Hace hincapié en la necesidad de leer todos los textos, incluyendo documentos, poniendo una particular atención en su retórica y polivalencia, y a partir de aquí Chartier encuentra una "ruptura irrefutable" en el libro de Darnton entre los dos primeros ensayos —sobre los cuentos populares y la matanza de gatos— y los cuatro

últimos. Los dos primeros considerarían a los textos como transparentes, mientras que los últimos cuatro serían más sensibles a los problemas de la lectura. El mismo Chartier cuestiona la posibilidad de tratar a todos los fenómenos como "textos", y afirma que hay una diferencia radical, si no absoluta, entre los eventos "reales" tales como la narración oral de un cuento o una matanza de gatos, y los textos escritos. De hecho, Chartier distingue "dos clases de lógica, la lógica de la expresión escrita y la lógica que moldea lo que produce el 'sentido práctico'" (p. 6). Los dos primeros capítulos del libro de Darnton intentan aparentemente indagar sobre los eventos reales y el "sentido práctico", y en el proceso no son lo suficientemente atentos al hecho de que lo único que uno tiene son textos que primero hay que leer. Los cuatro últimos capítulos se desarrollan quizá en un nivel puramente textual e intertextual y no plantean problemas. (En todo caso, Chartier les dedicó poca o ninguna atención.) Chartier escribe:

No hay duda de que una misma cuestión subyace en ambos grupos: ¿Cómo organizan y manifiestan los hombres su percepción y valoración del mundo social? Mientras que los puntos de vista y los juicios de los campesinos que contaron u oyeron los cuentos y de los obreros que ejecutaron a los gatos son accesibles solamente por la mediación de los textos que relatan lo que se supone que ellos oyeron, dijeron o hicieron, los puntos de vista de ciudadanos, administradores y filósofos se hallan a nuestro alcance en primera persona en textos íntegramente organizados conforme a estrategias de escritura que poseen objetivos específicos (reformular el orden social, seguir los pasos del mundo literario, sustituir la autoridad de los filósofos por la de los teólogos, reencauzar las vidas individuales a través de la lectura de Rousseau). Esto explica tal vez el contraste entre el manejo que hace Darnton de la narración de Contat, a la que no ve como narración sino como una transparente reseña de la matanza que reconstruye, y su manejo de otros textos, a los que toma, por el contrario, en su plena textualidad, y a los que analiza en busca de sus categorías conceptuales y fórmulas retóricas que configuran los efectos deseados [p. 8].

Los términos en que Chartier expone el contraste me parecen cuestionables. En primer lugar, los textos que se tratan en los cuatro últimos capítulos no son todos ellos relatos en primera persona. En segundo lugar, estos capítulos intentan reconstruir "realidades" que no son puramente intratextuales (en el sentido literal): la manera como un escritor anónimo entiende el arreglo social de una ciudad; la forma en que percibe un inspector de policía el mundo de los "intelectuales"; la organización del conocimiento en la *Encyclopédie*; y la respuesta de un lector burgués a los escritos de Rousseau. Darnton está siempre en busca de una "visión del mundo", y hay recurrentes dificultades en su concepción de la naturaleza del significado "simbólico". El intento de reconstruir un mundo "vivid" a través de inferencias de textos escritos es, desde luego,

Darnton está siempre en busca de una "visión del mundo", y hay recurrentes dificultades en su concepción de la naturaleza del significado "simbólico".



La cuestión es investigar los diversos vínculos entre el lenguaje —ya sea hablado o escrito— y las actividades a las que está ligado, incluyendo la actividad de inferir un pasado “vivido” a partir de indicios textuales o documentales.

siempre arriesgado, como lo es el empleo de la metáfora textual como vehículo para esta reconstrucción. Pero los problemas del libro de Darnton son más específicos y no se limitan a los dos primeros capítulos. La “ruptura irrefutable” es tan rebatible como la propia idea de Darnton acerca de la radical, si no absoluta, alteridad del pasado. Además, la noción de “lógicas diferentes” entre textos escritos y acontecimientos “vividos” resulta dudosa en los términos en que Chartier intenta plantearla. El mismo, a fin de cuentas, se refiere a algo que llama “sentido práctico”. ¿Es el “sentido práctico” prelingüístico o sólo preescrito? Si es prelingüístico ¿cuál es su relación con el lenguaje? Si se restringe a lo preescrito, como parece ser el caso, ¿qué significado atribuye Chartier a la oposición entre lo hablado y lo escrito y qué tan justificada es su confianza en esta oposición? ¿Puede hablarse realmente —o escribirse, la diferencia resultaría mínima— de “lógicas diferentes”, o en realidad se trata sólo de diferencias en las condiciones sociales de las culturas orales y escritas —diferencias que deben ser aún especificadas? La manera en que Chartier interroga la “metáfora” textual parece descansar en una oposición metafísica no estudiada entre escritura y discurso —que también actúa en el trabajo de un colega al que menciona a menudo, Carlo Ginzburg—, y no aborda el sentido más “infraestructural” de la noción de “texto” en la obra de Jacques Derrida, esto es, su noción del texto como una red —o entramado— de relaciones entre “indicios” establecidos. El “texto” de Derrida no puede reducirse a la idea geertziana de un “texto análogo” —una idea que sigue sujeta a una dicotomía acritica entre acción y lenguaje—, y torna problemática la oposición entre discurso y escritura tanto como entre lo literal y lo metafórico. En todo caso, la cuestión no es proponer una diferencia de “lógicas” sino investigar los diversos y variables vínculos entre el lenguaje —ya sea hablado o escrito— y las actividades a las que está ligado, incluyendo la actividad de inferir un pasado “vivido” a partir de indicios textuales o documentales. Lo que resulta muy dudoso es la idea de que uno pueda hacer algún pronunciamiento general sobre la relación entre el lenguaje —o cualquier práctica significativa— y las actividades no lingüísticas en apariencia —o no significantes—, porque para hacer cualquier pronunciamiento uno se sitúa inevitablemente dentro del lenguaje, que se articula en múltiples formas con esas actividades. Pensar lo contrario es asumir una posición trascendental exterior al lenguaje desde la cual uno pueda entonces pronunciarse sobre la relación entre el lenguaje y alguna otra cosa —lo que por supuesto se designa en términos lingüísticos como “sentido práctico”. (Puede argüirse, *pace* Saussure, que el mismo punto se ubica en el nivel del signo, del que no se puede afirmar que sea natural ni tampoco que sea arbitrario en su relación con un referente o significado.)

El siguiente error en el ensayo de Chartier atañe al status de no transparencia de cualquier texto y al problema de la inestabilidad del propio lenguaje. Al criticar la concepción del “símbolo” que tiene Darnton, Chartier asienta:

Aun cuando se le definiera con mayor precisión, la noción no

es fácil de emplear. Primero, difícilmente podemos suponer estabilidad en la relación que une al signo simbólico con lo que éste representa y pone ante nuestros ojos. La variación surge de numerosas fuentes: atendiendo al signo, cualquier símbolo puede transmitir una pluralidad de significados; atendiendo a las circunstancias, un signo puede o no estar investido de una función simbólica, dependiendo de las condiciones en que se emplee; atendiendo a la comprensión, ésta resulta inevitable y altamente desigual de un grupo o de un individuo a otro. Parece arriesgado, por lo tanto, sostener que los símbolos son 'compartidos como el aire que respiramos'. Por el contrario, sus significados son inestables, móviles, ambiguos, no siempre fácilmente descifrables ni siempre bien descifrados [p. 11].

Chartier encubre las dificultades inherentes a sus variadas definiciones de símbolo y signo.

Uno puede observar que éste es el único punto básico que Darnton recoge en "The Symbolic Element in History", y no es tanto por refutar el argumento de Chartier sino por retomar el asunto por sí mismo y construir a su manera el problema de la polisemia. Darnton enfoca sólo un elemento descontextualizado de la discusión de Chartier sobre el símbolo como probablemente se le entendía en el siglo XVIII —el león como símbolo del valor. A esta noción Darnton opone precisamente la polisemia del símbolo, y la utiliza para defender su versión de la muy precisa naturaleza de la matanza de gatos, en la cual los trabajadores se metieron en una especie de revuelta de elementos ya existentes en el repertorio cultural: hechicería, carnaval, encerrada, drama, etc. Chartier, en cambio, invoca la inestabilidad y polisemia del símbolo para cuestionar el postulado de Darnton según el cual "en un momento y lugar dados, una cultura particular (por ejemplo la de los impresores parisinos de principios del siglo XVIII) se organiza de acuerdo con un repertorio simbólico cuyos elementos se hallan documentados en varias fechas entre los siglos XVI y XIX y en diversos sitios" (p. 11). Al final, esta no-polémica entre historiadores con un alto grado de cultura compartida, e incluso de afirmaciones comunes, testimonia las dificultades para la comunicación no sólo a través del tiempo sino en cualquier momento, y aun dentro de un segmento relativamente homogéneo de la población.

Sin embargo, Chartier provoca hasta cierto punto la (no)respuesta de Darnton. Porque justo antes del fragmento sobre la inestabilidad de los símbolos y el peligro de postular culturas comunes, trae a cuento la edición de 1727 del diccionario de Antoine Furetière como evidencia de la naturaleza de la definición "nativa" de términos clave como signo y símbolo. Chartier no sólo emplea canónicamente esta fuente, sino que además encubre las dificultades inherentes a sus variadas definiciones de símbolo y signo, reduciendo el símbolo, por ejemplo, a sólo un estrato de la discusión de Furetière, bastante confusa y a veces oscura. (De una manera que recuerda a Michel Foucault, Chartier afirma que "símbolo" implica una relación de "representación", y no ahonda mayormente en este término, que es tan conflictivo como el de "símbolo". Tampoco se detiene en la definición más amplia de Furetière del

Un texto dado puede combinar varios géneros en forma tal que dé pie a una interacción problemática entre la unidad genérica y las fuerzas que lo contrarrestan.

símbolo como “signo, tipo o clase de emblema, o representación de algo moral, a través de las imágenes o las propiedades de las cosas naturales” (p. 10), una definición amplísima, si no bastante “burguesiana” para abarcar al león como símbolo del valor, a la pelota de la inconstancia y al pelicano del amor eterno.) El mismo Chartier, además, actúa como si las “definiciones” de Furetière se aplicaran a los obreros en la matanza de gatos —o, en todo caso, Chartier no plantea la cuestión de su grado de aplicabilidad más que para afirmar que “reflejaban” y “popularizaban” la teoría del signo formulada por los lógicos y gramáticos de Port-Royal. Más aún, Chartier recurre nuevamente a Furetière cuando plantea dudas sobre la interpretación darntoniana de la matanza de gatos como un evento que involucra temas “ceremoniales y simbólicos” provenientes de la cacería de brujas, la cencerrada y el juicio bufonesco del carnaval, presentando en cada caso una definición rigurosa y estrecha del fenómeno en cuestión para despertar dudas en torno al trabajo de Darnton pero sin sugerir ninguna duda sobre la aplicabilidad de la definición.

En la discusión de Chartier sobre el género y su relación con textos específicos surge un equívoco similar al de la relación entre una definición unificada y los desafíos a ella. Chartier rechaza la idea de Darnton de que las *Anecdotes typographiques*² de Nicolas Contat —en donde se halla el relato de la matanza de gatos— puedan ser consideradas una autobiografía. Chartier sostiene que ellas pertenecen a “la tradición, reverenciada por duradera, de textos que buscan revelar al público los secretos y prácticas, reales o supuestos, de comunidades particulares, sean profesionales étnicas o religiosas” —una tradición genérica a la que inspiraron un “nuevo hábito de vida” otros dos géneros: las descripciones de artes y oficios y los relatos de viajes (p. 13). Resulta interesante que Darnton traiga a colación otros dos géneros en su ensayo: la *misère* y el manual. Uno podría fácilmente mencionar otros, por ejemplo: el relato hiperbólico de las proezas de un amigo, en cuyo reflejo se baña uno mismo. Pero la propia multiplicidad de fuentes genéricas o resonancias posibles parecería indicar que el problema no es simplemente “nombrar ese género”. Lo más importante sería preguntar si el texto es una obra genérica mixta —de hecho, hasta qué punto éste corresponde a expectativas genéricas— y, en la medida en que sea mixto, qué peso hay que atribuir a cada género, cómo se construye la interacción de los varios géneros en la elaboración e interpretación del texto, y cómo valorar la medida en que el texto rebasa o no alcanza a satisfacer las expectativas que los géneros crean. En este sentido un texto puede ser autobiográfico y contar los secretos de algún oficio al mismo tiempo, y no hay que identificar autobiografía con el uso explícito del relato en primera persona. Es muy común que los géneros creen restricciones a la vez que ofrecen posibilidades para determinados textos, y un texto dado puede combinar varios géneros en forma tal que dé pie a una interacción problemática entre la unidad genérica y las fuerzas que la contrarrestan. Esto se aplica no sólo a textos del pasado sino también del presente, incluyendo aquellos escritos por el historiador.

Probablemente Darnton no estaría en desacuerdo con este



último punto. Como Chartier reconoce plenamente, *La gran matanza de gatos* es en sí mismo un intento extremadamente ambicioso de plantear el problema de la lectura y relacionarlo con textos y fenómenos que abarcan varios niveles de la cultura, desde el nivel bajo o popular hasta el alto o instruido. Son de admirar el esfuerzo y los hallazgos particulares, aun cuando se cuestionen las afirmaciones y procedimientos, más limitados. Uno de los grandes méritos del ensayo de Chartier es que reconoce el valor de la empresa de Darnton, aun cuando la cuestione. En mi propia discusión de los cuestionamientos de Chartier, así como en la discusión crítica del libro de Darnton que hago a continuación, yo también insistiría en el valor de la obra de ambos, Chartier y Darnton, en particular en el arduo empeño por alcanzar un grado más alto de autocomprensión historiográfica con implicaciones para la práctica de la investigación. De hecho, el resto de este ensayo puede leerse como un intento de reforzar la sugerencia de Chartier de que ciertos préstamos de la antropología "pueden incluso crear otros problemas al destruir la 'textualidad' de textos que relatan las prácticas simbólicas que se analizan" (p. 12).

Lo que me gustaría investigar en *La gran matanza de gatos* es sobre todo la forma como Darnton entiende el significado simbólico y la lectura, su idea de la relación del historiador con el pasado, la manera en la que relaciona la cultura popular y la cultura de élite, y los temas en que hace o no hace hincapié. La (no)respuesta de Darnton a Chartier es de escasa utilidad en esta investigación, salvo hasta donde repite ciertos problemas en el propio libro. Lo que ocurre en el paso del libro al artículo es un interesante juego entre transformación y continuidad estilísticas. Se pasa de un libro en el cual los relatos se sitúan en el nivel de la narrativa flexible, por no decir suelta (mucho más que una "descripción profunda"), a un ensayo mucho más organizado y con una estructura argumental. No obstante hay una continuidad estilística en la cual uno puede leer la "firma" de Darnton desde el "Fiji \$499" del inicio hasta el "Fiji \$499" de la conclusión. (Más adelante plantearé algunas preguntas acerca de este estilo sonoro, atrayente y en extremo ameno.) Sin embargo, otros dos puntos más en torno al ensayo arrojan luz sobre el libro. Darnton involucra a un ejército de antropólogos para hacer énfasis en la polisemia del símbolo en una forma que podría sugerir una noción más teórica de la naturaleza "sobredeterminada" de un evento como el de la matanza de gatos. Darnton subraya también la importancia de lo liminal, de la marginalidad y de la hibridación en la cultura. El papel de la polisemia —y de la sobredeterminación— es ciertamente claro en el libro, en particular en el relato de la matanza de gatos, pero tanto allí como en el artículo sólo la polisemia se halla abierta, al menos potencialmente, al dominio pleno y no ofrece dificultad a la restringida idea darntoniana de lectura y significado simbólico. Todavía más, el papel de lo liminal y de la marginalidad es en el mejor de los casos colateral en el libro, en contraste con el artículo, porque en el libro se traen a colación sólo de paso —por ejemplo, en referencia al status de los aprendices (pp. 92-93) y de ciertos animales como cerdos y gatos (pp. 94-95). No se les investigó de

Lo que ocurre en el paso del libro al artículo es un interesante juego entre transformación y continuidad estilísticas.

El fenómeno de la creación de chivos expiatorios y víctimas parecería jugar cierto papel en muchos de los relatos de Darnton.

manera sistemática. Tampoco se dedica una atención sostenida a los fenómenos de los que generalmente se ocupa: la creación de chivos expiatorios y de víctimas.

En efecto, el fenómeno de la creación de chivos expiatorios y víctimas parecería jugar cierto papel en muchos de los relatos de Darnton, pero esto queda sin subrayar o apenas se subraya. Podría preguntarse si es ésta la dimensión decisiva de la "polisémica" matanza de gatos, una dimensión de la cual uno preferiría mantener una distancia crítica a la vez que reconoce la amenaza y aun la tentación que representa para uno mismo y para la propia cultura. Por un lado, no hay nada oscuro sobre la victimación de criaturas indefensas cuando se es incapaz de llegar a las fuentes conocidas de la dificultad, esto es, esas fuentes más poderosas que uno mismo. Sucede todo el tiempo, no sólo en el Antiguo Régimen sino también aquí y ahora. Por otro lado, hay algo en este proceso, incluyendo la hilaridad que puede provocar, que no resulta inteligible o "leible" ni antes ni ahora. Esto es tan extremadamente desconcertante, al grado de que uno preferiría prescindir de eso y, en todo caso, intentar resistirlo. Uno querría "entenderlo", hasta donde fuera posible, pero nunca con plena compenetración y siempre a distancia.

No queda del todo claro cómo entiende el propio Darnton el proceso de "captar" una broma, pero la tendencia a ignorar o a hacer poco caso del vínculo entre los fenómenos de marginalidad, chivo expiatorio y victimación se manifiesta en otros capítulos mejor que en el de la matanza de gatos. En el capítulo sobre cuentos populares, Darnton declara explícitamente que "sería excesivo tomar este cuento [*Les trois dons*] como evidencia de que el anticlericalismo representó en Francia el equivalente del antisemitismo en Alemania" (evidenciado en *Der Jude im Dorn*). Su argumento es que "la comparación de los cuentos populares no llevaría a conclusiones tan específicas". No obstante, Darnton está dispuesto a aventurar la afirmación, tal vez más excesiva, de que esa comparación ayuda "a identificar el sabor peculiar de los cuentos franceses. A diferencia de sus contrapartes alemanas, saben a sal. Huelen a tierra" (p. 61). Yo observaría que el anticlericalismo en general puede incluso no ser un tema significativo en *Les trois dons*, porque la explicación puede ser que la figura cuasi-femenina, vestida de sotana, del sacerdote semeja y se convierte en un sustituto de la odiada madrastra con la que en todo caso está aliado. De todas maneras, pueda o no verse el anticlericalismo francés como el equivalente activo del antisemitismo alemán, el argumento de Darnton distrae del papel que en ambos cuentos juegan los fenómenos del chivo expiatorio y la victimación —a la vez que distrae también del problema del antisemitismo francés. Aunque uno no debería darles mucha importancia —hacerlo sería en sí mismo dudoso y reductivo—, diversos indicios de reacciones cuestionables ante lo marginal aparecen también sin comentario en capítulos posteriores. El escritor anónimo que describe la geografía social de Montpellier evidencia su oposición a que se mezclen las categorías sociales e insiste en la necesidad de custodiar las fronteras. El inspector de policía, cuyos archivos sobre la vigilancia de

los intelectuales y otros tipos marginales constituyen la envidia del historiador social, muestra una aparente ambivalencia hacia las irregulares y alusivas figuras que acomoda en los casilleros. D'Alembert también se esfuerza por clasificar fenómenos recalci-trantes al establecer su variante del árbol del conocimiento, y Jean Ranson —el supuesto lector ideal de Rousseau— no escatima esfuerzos para apaciguar al escritor que insiste en su “otredad”.

En un nivel metodológico, en la comprensión que Darnton tiene de la lectura y el significado simbólico opera un proceso excesivamente reductivo. Uno parece haber dejado de contar con el metodológico chivo expiatorio de los intelectuales de la élite —igual que los historiadores que estudian sus textos— como a veces solía ocurrir en los primeros trabajos de Darnton.³ Pero la concepción misma de la lectura que aparece en el libro involucra un proceso urgente de sometimiento, nivelación y reducción de lo diferente hacia lo mismo. De hecho Darnton comienza con el aspecto supuestamente más enigmático de un texto o un fenómeno, e insiste una y otra vez en la radical alteridad del pasado. Sin embargo su afirmación inicial sobre la diferencia sólo está hecha para disolverse en una concordante escena de reconocimiento que vuelve familiar lo desconocido. La lectura para Darnton es un proceso bastante acogedor en el cual el significado puede recuperarse íntegramente aun cuando se afirme que es polisémico o multivalente. El enfoque en el mensaje y la “visión del mundo” facilita esta cómoda hermenéutica de la lectura, porque supone escasa atención a la composición, elaboración y ejecución de los textos. De hecho, en el caso de Rousseau el significado se identifica con la interpretación más simple de la intención del autor, y la posterior identificación de Ranson como el lector ideal de Rousseau contradice el énfasis en la extrañeza del pasado, pues Darnton comparte el punto de vista de Ranson de cómo leer a Rousseau si bien no llega al extremo bovariano de ver a *l'Ami* Jean-Jacques como a quien le suministra un sencillo estatuto para la vida. Hay un momento de hilaridad inconsciente en el capítulo sobre Ranson —que también pasa inadvertido en el comentario—, un momento que por sí mismo cuestiona la idea de una cabal recuperación hermenéutica del significado —el fragmento podría hallar lugar en *Bouvard y Pécuchet* de Flaubert o en la *Náusea* de Sartre.

Ranson también acompañaba las referencias a Rousseau con datos sobre su propia vida. En junio de 1777, cuando estaba a punto de cumplir treinta años, escribió [a Frédéric-Samuel Ostervald, director de la Société Typographique de Neuchâtel]: “Estoy seguro, señor, que le alegrará saber que estoy a punto de dejar de ser soltero. Elegí, y he sido aceptado por la señorita Raboteau, mi prima, la hermana de la joven con la que M. Rother de Nantes se casó el año pasado. Ella también es, por parte de su padre, parienta de Jarnac en el mismo grado que yo. El buen carácter de esta querida persona, junto con la consideración de sus bienes, me hacen concebir muchas esperanzas en este compromiso [aquí hay un hoyo en el papel]” [p. 237].

En la comprensión que Darnton tiene de la lectura y el significado simbólico opera un proceso excesivamente reductivo.



En Darnton el concepto de significado simbólico tiende a ser reificado o convertido en fetiche.

El punto básico es que en Darnton el concepto de significado simbólico tiende a ser reificado o convertido en fetiche: se le considera como un "significado trascendental" a la deriva, o como una realidad autónoma en relación con la cual el lenguaje u otras prácticas significativas no son más que vehículos o formas de expresión. Reducido así a un status instrumental, el lenguaje no presenta problemas para la completa recuperación del significado. Además, el supuesto de la alteridad y oscuridad del pasado, que habrán de ser penetradas y disipadas hermenéuticamente por la recuperación del significado, se complementa con el supuesto de acuerdo básico en el presente. Se dedica escasa atención a la posibilidad de una diferencia o ajenidad significativa en la propia cultura, y todo el complejo problema de la interacción de proximidad y distancia entre (y al interior de) pasado y presente se reduce a la idea bastante más simple de diferencia en ese momento del pasado y que se recupera y se hace familiar en el aquí y ahora. Un fragmento de la conclusión de *La gran matanza de gatos* resulta particularmente instructivo a este respecto: "Los antropólogos no tienen un método común, ni una teoría que lo abarque todo. Si se les pidiera una definición de la cultura, probablemente iniciarían una guerra de clanes. Pero a pesar de sus desacuerdos, comparten una orientación general. En sus diferentes formas de trabajar con sus diferentes tribus, generalmente tratan de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, para comprender lo que quiere decir y buscar las dimensiones sociales del significado. Trabajan suponiendo que los símbolos son compartidos, como el aire que respiramos o, para emplear su metáfora favorita, como el lenguaje que hablamos" (p. 264).

Podría objetarse que las diferencias entre los antropólogos, como sucede entre los historiadores, son más significativas y menos fáciles de resolver de lo que este fragmento —o el texto "The Symbolic Element in History"— podría hacernos pensar. Hay una gran diferencia, por ejemplo, entre los llamados antropólogos materiales y simbólicos. Dentro de la propia "tribu" simbólica, hay marcados desacuerdos entre geertzianos, turnerianos, levi-straussianos y derridianos, para nombrar sólo unos cuantos "clanes" sobresalientes. Más aún, el énfasis en el punto de vista del nativo caracteriza a la variedad "émica" de antropólogo, mientras que la variedad "ética" hace hincapié en la necesidad "científica" de desarrollar una forma de conceptualización que no es la "del nativo". Sin embargo, lo que resulta más sorprendente en este fragmento es la adopción del aire y el lenguaje como metáforas de símbolos compartidos, una yuxtaposición que atestigua el status derivativo del lenguaje con respecto a la idea fetichizada del símbolo, así como una concepción bastante "trivial" del lenguaje mismo.

Un tropiezo en la precipitada vuelta de Darnton a la antropología es el supuesto implícito de que la emulación de los procedimientos de esta última disciplina —como los entiende Darnton vía Geertz— puede proporcionar un "remedio rápido" para las dificultades encontradas en la historiografía. El resultado sería que la posición del historiador en su intercambio con el pasado no nece-

sita ser interrogada. Pienso que en los escritos de Darnton esta posición tiende a ser la del espectador común —si no voyerista— del pasado exótico. La recuperación de este pasado la favorece un estilo de escritura que amenaza con mediar entre cultura de élite y cultura popular a través de la confianza tácita en un proceso cuya historia, para Darnton, rara vez plantea un problema explícito: la simpleza. Darnton es un escritor muy “legible”, en cierto sentido de una legibilidad muy simple porque el estilo de sus trabajos a veces descansa en técnicas de narración probadas, en artificios de transición y en frases atractivas que tienden a ocultar los problemas y a suavizar los puntos ásperos que podrían requerir un análisis crítico. Por supuesto, Marx relacionó fetichización con simplificación, y su análisis del fetiche de la mercancía sugería que el significado quedaba separado del proceso de trabajo a medida que este último se instrumentalizaba y se reducía a un valor de intercambio, y que el significado era entonces mistificado, reificado y se proyectaba desde una forma simbólica, autónoma, sobre la mercancía. El uso de un lenguaje simplificado arranca a lo “simbólico” de la elaboración y uso del lenguaje, donde hay una sutil “economía” de pérdidas y ganancias en el “significado”, y lo convierte en el objeto trascendental que un “estilo” claro y despreocupado transmite aparentemente en toda su pureza.

¿Qué se le escapa a este “estilo”? La interpretación que hace Darnton de Rousseau es en ciertos sentidos un epítome de la promesa y los problemas de su libro. Uno de sus afanes encomiables es añadir a cada capítulo una selección de los documentos o textos en discusión. Idealmente, esta práctica acerca la historia sociocultural a la historia intelectual, al hacer públicas las fuentes a fin de que el lector se sitúe en una mejor posición para evaluar y posiblemente para impugnar la lectura del historiador. Cuando un archivo sólo se usa como base para narrar una historia o para formar y analizar hipótesis, permanece en silencio, pues en la práctica es inaccesible para el público, incluyendo a los historiadores más profesionales. Por desgracia, las selecciones de Darnton son tan breves que en gran medida funcionan no como la contraparte crítica de sus ensayos sino como prolongadas citas ilustrativas. Aun así, las selecciones proporcionan ocasionalmente material suficiente para plantear preguntas sobre el relato. Sin embargo, en el caso de Ranson como lector de Rousseau, uno cuenta con una anticlimática lista de los libros que él solicitó a la Société Typographique de Neuchatel, en lugar de una selección sustancial de sus cartas. Claro que nosotros contamos con los prefacios a *La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau, que son decisivos en la interpretación de Darnton, y yo quisiera decir unas pocas palabras, a modo de conclusión, sobre la forma como los aborda.

Para Darnton el problema de Rousseau en *La Nouvelle Héloïse* era ayudar a crear, a través de una nueva forma de escritura, “un nuevo tipo de lectura que fuera proporcionalmente eficaz a la distancia espiritual del lector con respecto a la alta sociedad parisina” (*La gran matanza de gatos*, p. 233). Esta forma de leer reviviría la que antiguamente estaba dedicada al texto sagrado. Esto sería “leer para absorber sin intermediarios la Palabra de

Darnton es un escritor muy “legible” porque el estilo de sus trabajos a veces descansa en técnicas de narración probadas, en artificios de transición y en frases atractivas que tienden a ocultar los problemas.



Muchos lectores de La Nouvelle Héloïse creían y deseaban creer en la autenticidad de las cartas.

Dios. Rousseau pedía que se le leyera como si él fuera un profeta de la verdad divina, y Ranson lo entendía así” (p. 234). Pero este proyecto cayó en una serie de paradojas que Rousseau tuvo que resolver para hacer llegar su mensaje al lector. Estaba, por ejemplo, la relación paradójica entre la auténtica expresión o comunicación de la individualidad y el papel del artificio retórico, esto es, la aporía de la realidad y la ficción.

Rousseau insistió en la autenticidad de las cartas de los amantes, pero las escribió usando todos los recursos de una retórica que sólo él podía dominar. Presentó su texto como la comunicación sin intermediarios entre dos almas —“el corazón le habla al corazón”—; sin embargo, la verdadera comunicación tuvo lugar entre el lector y el propio Rousseau. Esta ambigüedad amenazaba con socavar la nueva relación entre el escritor y el lector que él deseaba establecer. Por un lado, tendía a falsificar la posición de Rousseau al hacerlo parecer un mero editor. Por el otro, dejaba fuera al lector, virtualmente reducido a un *voyeur*...

Muchos lectores de *La Nouvelle Héloïse* creían y deseaban creer en la autenticidad de las cartas. Rousseau comprendió de antemano esta necesidad. Por ello hizo que su entrevistador, el refinado hombre de letras “N” en el segundo prefacio o *préface dialogué*, insistiera una y otra vez en la pregunta: ¿Es real esta correspondencia o es ficción”? “N” no podía librarse de esto, según explicó, porque lo “atormentaba”. Al permitirle expresar sus dudas, Rousseau pareció justificarse frente al lector y enfrentarse a la paradoja inherente al género epistolar. Si bien no logró resolver esta paradoja, pareció apropiársela en un intento por alcanzar una verdad más elevada. Pidió al lector que renunciara a su escepticismo y que desechara la vieja manera de leer para entrar en las cartas como si fueran realmente el desahogo de unos corazones inocentes al pie de los Alpes. Este tipo de lectura requería un acto de fe, de fe en el autor, que de alguna manera debió haber sufrido con las pasiones de sus personajes, convirtiéndolos en una verdad que trascendía la literatura [*La gran matanza de gatos*, p. 234-235].

Darnton encuentra que los prefacios a *La Nouvelle Héloïse* presentan paradojas, pero que éstas parecen resolverse mediante un proceso dialéctico centrado en la intención del autor. Los prefacios están contruidos como soluciones falaces, aunque efectivas, a la paradoja, a través de hacer manifiesta la intención del autor, que en alguna forma transmite el significado esencial o mensaje del texto. El significado o mensaje es cabalmente comunicado en su momento al lector ideal, que entiende cómo trascender las paradojas y atrapar la intención del autor. Así, el círculo hermenéutico salva los problemas planteados por el género epistolar y logra un completo cierre a medida que se alcanza, en un nivel más alto, una relación sin intermediarios, “de corazón a corazón”, entre el solitario escritor y el igualmente solitario lector. El aná-

lisis de Darnton podría incluso extenderse hasta el punto de afirmar que la relación escritor/lector es un sencillo desplazamiento de aquélla entre el Dios oculto y el creyente en ciertas religiones protestantes.

Uno podría notar, de manera preliminar, la caprichosa disonancia que la interpretación que hace Darnton de Rousseau crea en el libro como un todo. El peso del primer capítulo sobre los cuentos populares fue establecer que “la galicidad existe... es un estilo cultural distinto; y expresa un punto de vista particular del mundo... la galicidad tiende a la indiferencia irónica” (p. 70). En “la visión del mundo” de la “galicidad” el mundo es mezquino y vil, y el mensaje es simple: “El mundo se compone de tontos y astutos... es mejor ser astuto que tonto”. Este “mensaje” se convirtió probablemente en “un tema principal de la cultura francesa en general, tanto de la más refinada como de la más popular” (p. 73). Rousseau era, por supuesto, de Génova, pero sea que se le clasifique o no como representativo de la “galicidad”, su “mensaje” atrajo a lectores franceses como Ranson. El mundo era corrupto para Rousseau. Pero, en la interpretación de Darnton, la conclusión que se extrae parece radicalmente contraria al supuesto “tema principal” establecido por los cuentos populares. Sin ápice de ironía, *l'Ami* Jean-Jacques aconsejaba a la gente que dejara de creer en la ilusión —más aún, que fueran buenos, o que de otro modo se sentirían mal. Ambas lecturas de Darnton, la de los cuentos populares y la de Rousseau, pueden cuestionarse. Pero la “lección” que uno puede sacar es que algo tan intrincado como la cultura francesa no puede ser abordado en términos de estereotipos de carácter nacional o “temas principales”.

El eslabón perdido en el análisis que Darnton hace de Rousseau parecería estar entre la paradoja que Rousseau trasciende en apariencia —pero que probablemente no consigue— y el tipo de lector —presentado como ideal por Darnton— quien en efecto cree que él trasciende la paradoja al tomar a la literatura como un estatuto no mediatizado para la vida. (“Ranson no leía para gozar de la literatura sino para enfrentarse a la vida, y en especial a la vida familiar, exactamente como lo proponía Rousseau” [p. 242].) ¿Quedan omitidos u ocultos ciertos aspectos del texto de Rousseau en la ya tan trillada frase “voluntaria suspensión del escepticismo” que Darnton identifica, tal vez demasiado pronto, como el mecanismo a través del cual Rousseau parece trascender la paradoja y a través del cual el lector, al captar el mensaje, logra aparentemente traspasar ciertos límites y comunicarse sin intermediarios con el autor? Darnton encontró una lectura posible de Rousseau “actualizada” de hecho por ciertos lectores que escribieron cartas, una lectura con la cual él está de acuerdo. Asimismo encontró un estado o dimensión de lo que puede llamarse, por mera conveniencia, el texto de Rousseau —aquel en el cual el autor lucha por alcanzar la transparencia, la comunicación inmediata y la autenticidad que trasciende a la ficción hacia una realidad o una verdad más elevada. Pero el trabajo de Jean Starobinski y Jacques Derrida, entre otros, ha alertado a los lectores contemporáneos hacia la manera en la cual la insistente búsqueda roussoniana de

Algo tan intrincado como la cultura francesa no puede ser abordado en términos de estereotipos de carácter nacional o “temas principales”.



*La compleja relación de
Rousseau con los dos
interlocutores se hace
textualmente explícita en la
pregunta sobre el status del autor
y el editor.*

transparencia, autenticidad y absoluta "presencia" de uno frente a sí mismo y de uno frente al otro es desplazada y desorientada reiteradamente por "obstáculos", desviaciones, dudas y otros paradójicos "recordatorios" que, en el mejor de los casos, son sólo aparentemente trascendidos —en realidad, a veces no trascendidos sino más bien explorados con insistencia en el texto.⁴ Este punto le llevaría a uno a no tomar como canónica la lectura de Ranson, sino a contrastarla con una lectura crítica del texto.

Vale la pena señalar que Rousseau escribiera dos prefacios a *La Nouvelle Héloïse*, hecho que alerta hacia el problema general de la duplicidad y la repetición en el texto. No sólo se repiten los temas y las estrategias textuales de un prefacio al otro, sino que, además, el segundo prefacio tiene la forma de un diálogo en el cual la voz narrativa se duplica. El punto que quisiera enfatizar no es que uno tenga un diálogo literal con dos sentidos o personas independientes, involucradas en un intercambio de puntos de vista. De hecho, la identidad plena de los interlocutores resulta estorbada y en ocasiones negada por cuanto que no reciben nombres propios sino que sólo se les designa con letras: "N" y "R". Aún más, es dudoso que pueda identificarse simplemente a "R" como Jean-Jacques Rousseau, autor biográfico del texto, pues la relación dialógica entre "N" y "R" consiste en una intensa interacción de voces o perspectivas que combaten, se desafían, se amenazan, se provocan y se engatusan una a la otra. Los interlocutores son seres híbridos, situados en el umbral, cada uno de los cuales existe en los límites del otro. En realidad, hay algo de "N" en "R" y algo de "R" en "N".

La compleja relación de Rousseau con los dos interlocutores se hace textualmente explícita en la tan obsesiva pregunta sobre el status del autor y el editor. De hecho, los intercambios que atañen a este asunto pueden incluso leerse como signos de la "muerte del autor" en el sentido de una identidad o presencia cabal cuya intencionalidad controla la elaboración y ejecución del texto. El propio Darnton cita un fragmento de un diálogo importante para la cuestión:

R [Rousseau]: ¿Puede un hombre honrado ocultarse cuando habla al público? ¿Se atrevería a publicar algo que no reconoce? Soy el editor de este libro, y yo mismo pondré en él mi nombre como editor.

N: ¿Pondrá su nombre? ¿Usted?

R: Sí, yo mismo.

N: ¡Cómo! ¿Su nombre?

R: Sí, señor.

N: ¿Su verdadero nombre? ¿Jean-Jacques Rousseau con todas sus letras?

R: Jean-Jacques Rousseau con todas sus letras.

Darnton interrumpe su cita antes del siguiente intercambio importante:

N: Seguramente no lo ha pensado. ¿Qué dirá la gente?

R: Lo que quiera. Pondré mi nombre en esta colección no para

apropiarme de ella sino para que se me pueda cuestionar por ella. Si contiene algo malo, dejemos que me sea imputado; si algo bueno, no deseo premio alguno. Si yo creyera que el libro es malo, con más razón pondría mi nombre en él. No intento aparecer como mejor de lo que soy.⁵

Rousseau no decide la cuestión de si el texto es "real" o "ficticio".

Aquí "R", en nombre de Rousseau, renuncia a la autoría que le permitiría la plena apropiación del texto, pero insiste en poder ser cuestionado por él. ¿Pero puede pedir más un escritor, siempre empeñado en tensas negociaciones entre las varias y frecuentemente heterogéneas prácticas discursivas, desde los trabajos particulares de otros escritores hasta las corrientes y clichés anónimos —a veces al grado de ser "ventrilocuizado" por ellas? Rousseau parecería simplemente estar haciendo explícito el papel de "editor" que responde que es inherente a la práctica de la escritura, un papel mistificado por cualquier pretensión a la plena autoría. (Además, previamente arrojaría dudas sobre cualquier intento de interpretar el texto como una mera expresión de la intención del autor —mucho menos como declaración profética— con los prefacios como un sencillo manual de lectura.) Pero con más persistencia, pasión y energía de lo común, Rousseau también incorpora el doble diálogo interno que se realiza en un discurso crítico y autocrítico. Su discurso parecería requerir lectores capaces de ir al encuentro de sus exigencias o cuando menos de reconocerlas; lectores que traten de averiguar las complejidades de Rousseau pero sin renunciar a la pasión por la lectura, que para Darnton "apenas podemos imaginar; tan ajena a nosotros como el deseo de pillaje de los normandos... o el temor a los demonios entre los habitantes de Bali" (*La gran matanza de gatos*, p. 254).

El prefacio no "resuelve" ninguno de los problemas que se exploran en el texto principal. Los "repite" en forma anticipada retomándolos en otro nivel del discurso. La relación autor-editor es reproducida en la relación realidad-ficción, tema recurrente en los dos prefacios. En el primero, Rousseau —que otra vez afirma que ha hecho aparecer su nombre en la colección "no para apropiarse de ella, sino para poder responder por ella"— declara: "Aunque aquí sólo aparezco a título de editor, he trabajado en este libro y no me escondo este hecho a mí mismo. ¿Soy yo el único autor [*ai-je fait le tout*] y es toda la correspondencia una ficción? ¡Ah, mundo! ¡como si esto te interesara! Sin duda que para ti es enteramente una ficción".⁶ En este fragmento, Rousseau resulta irónico al evadir la cuestión de si la novela epistolar es real o ficticia. Para *le monde* es ficticia en el sentido ordinario y un tanto peyorativo del término; eso es lo más que está dispuesto a conceder, en un tono desafiante. En lo que respecta a la verdad de los hechos en el texto, Rousseau más adelante declara que varias veces ha estado en el país de los dos amantes pero que no sabe nada de los diversos personajes. Todavía más, dice: "Debo advertir también al lector que he alterado la topografía en algunos lugares; ya sea por un deseo de engañar al lector, ya por la ignorancia del autor, lo dejo sin definir. Permitamos que cada uno piense lo que le plazca".⁷ Aquí otra vez Rousseau no decide la cuestión de si el texto es "real" o "ficticio"



*El efecto de la discusión
continuamente desplazada en
torno a la relación entre realidad
y ficción es cuestionar la
pertinencia de esta oposición al
texto.*

pero, irónicamente, alerta al lector hacia los problemas en la lectura del texto. En el segundo prefacio, el tema de la realidad y la ficción está tratado en una forma similar, sin concluir. Al principio "N" pregunta: "¿Esta correspondencia es real o es una ficción?", y "R" contesta: "No veo el objetivo de la pregunta. Para decir si un libro es bueno o malo, ¿qué importa cómo se hizo?"⁸ Más adelante, "R" plantea incluso algunas preguntas en extremo desconcertantes acerca de sí mismo como sujeto: "¿Quién puede asegurar que no me acosan las mismas dudas que a usted, que todo este aire de misterio no es tal vez una máscara [*une feinte*] para ocultarle mi propia ignorancia respecto a lo que usted quiere saber?"⁹ Sin intentar rastrear los subsecuentes diálogos sobre el tema, yo señalaría simplemente que el efecto de la discusión continuamente desplazada en torno a la relación entre realidad y ficción es cuestionar la pertinencia de esta oposición al texto. El texto no es ni puramente "real" ni puramente "ficticio" en los sentidos ordinarios de esos términos donde todo cabe, tal como Rousseau no es simplemente ni el autor "real" ni el editor "ficticio" del texto. El texto —y "Rousseau" como escritor— se sitúa en una zona más conflictiva, no cabalmente definida por oposiciones claras.

Las cambiantes relaciones entre "N" y "R" determinan de algún modo sus identidades, así como su relación con la problemática de "Rousseau". En ocasiones parecen oponerse a una cuestión, pero también convergen e incluso se acercan a posiciones intercambiables. El final del diálogo resulta particularmente ilustrativo a este respecto:

N: Le propongo que intercambiamos nuestros papeles. Suponga que lo apremio a publicar esta colección y que usted se resiste. Ponga las objeciones en su boca y deme las respuestas. Esto será más modesto y tendrá mejor efecto.

R: ¿Estaría esto acorde con las características por las que me elogiaba hace poco?

N: No. Trataba de tenderle una trampa. Dejemos las cosas como están.¹⁰

El aparente acuerdo logrado por los dos interlocutores al final del segundo prefacio es complicado. No puede reducirse a un perfecto cierre del círculo hermenéutico. "N" aparece en el papel del demonio abocado a tentar a "R". Parece casi expresar un pensamiento que podría habersele ocurrido con toda naturalidad al propio "R", pero el cambio o sustitución de papeles que "N" propone simplemente hubiera invertido una jerarquía y recreado una odiosa diferencia entre los interlocutores. "N" se hubiera convertido en un suplicante y "R" en una sacratísima figura de humildad. "R" no desaprovecha del todo la oportunidad al rechazar la propuesta: insinúa que la aseveración de que no se es digno de alabanza, es en sí misma muy digna de alabanza. Pero su rechazo reproduce las diferencias entre los interlocutores, sin llegar al extremo de la oposición pura o la simulación execrable. Bien podría uno preguntarse si este diálogo marca el límite de la propia comunicación.

Claude Lévi-Strauss no sería mi candidato al lector "ideal" de Rousseau (si tal idealización existe), pero bien lo preferiría a Jean Ranson. Una cosa que hacía a Rousseau tan atractivo para Lévi-Strauss era que, en su búsqueda de una forma de acuerdo respetuoso de las diferencias no denigrantes, *l'Ami Jean-Jacques* dejó lugar para los seres no humanos como el gato. Si esta búsqueda debe calificarse como "real" o "ficticia" puede considerarse como colateral a la cuestión, aunque también nosotros parecemos incapaces o reacios a abandonarla. En efecto, podría decirse que el gato tiene un "sentido práctico" al cual podemos responder con una mirada de entendimiento involuntario, una mirada que ni trasciende cabalmente el lenguaje ni permanece del todo dentro de sus fronteras. Decir esto no es suscribir la estética contemplativa que Lévi-Strauss parece sugerir a veces. Tampoco es negar que el escrito de Rousseau tiene implicaciones críticas para la vida social y política. Pero sí es impugnar la identificación completamente domesticada de esas implicaciones, vía la supuesta intención del autor, con la vida matrimonial y sentimental de un burgués moderadamente rico de la época e impugnar su interpretación, vía la llamada lectura etnográfica, en términos de una "visión del mundo" antropocéntrica y excluyente.

El gato tiene un "sentido práctico" al cual podemos responder con una mirada de entendimiento involuntario.

Notas

* Las obras en cuestión son: Roger Chartier, "Text, Symbols, and Frenchness", *Journal of Modern History*, 57 (1985): 682-95 (Traducido en este mismo volumen, pp. 3-17); Robert Darnton, "The Symbolic Element in History", *Journal of Modern History*, 58(1986):218-34, y *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* [1955], traducción de John Weightman y Doreen Weightman, New York, 1974, pp. 414-15. [Traducción al español: Editorial Universidad de Buenos Aires, Argentina, 1970.]

² Nicolas Contat, *Anecdotes typographiques*, 1762, ed. Giles Barber, Oxford, 1980.

³ Sobre este problema véase mi "Is everyone a *Mentalité* Case? Transference and the 'Culture' Concept", en *History and Criticism*, Ithaca, N.Y., and London, Cornell University Press, 1985.

⁴ Véase e.g. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Paris, 1957; y Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak, 1967; reimpresión, Baltimore and London, 1974. [Traducción al español: *De la Gramatología*, Ed. Siglo XXI, 1971.]

⁵ Jean Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, en *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, Paris, 1961, vol. 2, p. 27 (traducción del autor).

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.