

OTARDE...  
...  
...

---

**DE CERTEAU, MICHEL**  
**"La belleza de lo muerto: Nisard"**

---

### III LA BELLEZA DEL MUERTO

*Escrito en colaboración con  
Dominique Julia y Jacques Revel*

Nadie consiente ser enterrado vivo, y la magnificencia de la tumba no hará encontrar más placentera su estancia.  
Charles Nisard

La «cultura popular» supone una operación que no se confiesa.<sup>2</sup> Ha sido necesario censurarla para poder estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado. El nacimiento de los estudios consagrados a la literatura de cordel (el libro iniciador de Nisard es de 1854), está, en efecto, ligado a la censura social de su objeto. Ese nacimiento desarrolla un «sabio diseño» de la policía. Una represión política se halla en el origen de una curiosidad científica: la eliminación de los libros considerados «subversivos» e «inmorales». Es éste un aspecto del problema, pero plantea una cuestión general.

#### En el comienzo hay un muerto

Los estudios consagrados desde entonces a esta literatura han sido posibles por el gesto que la ha retirado al pueblo y la ha reservado a los letrados o a los aficionados. De este modo, no puede sorprender que éstos la hayan juzgado «en vías de desaparición», que se atengan a preservar las ruinas, o que vean, con la calma de un lugar más acá de la historia, el horizonte de un paraíso perdido. En su búsqueda de una literatura o de una cultura popular, la

<sup>2</sup>Vemos aquí el concepto de «cultura popular» dejando provisoriamente de lado todo el problema de la literatura oral tal como es estudiada actualmente por los folkloristas.

curiosidad científica ya no sabe que ella reitera sus orígenes y que lo que busca de este modo no es encontrar al pueblo.

Sus resultados y sus métodos traicionan, sin embargo, estos orígenes, de los cuales la censura de 1852 no es, como se verá, más que un caso particular. Numerosos trabajos recientes nos dicen mucho sobre este tema, incluso si ignoran lo que ha constituido el lugar en el cual se sostienen sus discursos. El propio Nisard no lo ignoraba: se vanagloriaba incluso de este lugar, el de «secretario adjunto» de la policía. «Cuando, afectado por la influencia desastrosa que había ejercido hasta entonces sobre todos los espíritus esa cantidad de malos libros que vendían los buhoneros sin obstáculo alguno en toda Francia, Charles de Maupas, ministro de la policía general, concibió y ejecutó el sabio designio de establecer una comisión permanente para el examen de esos libros (30 de noviembre de 1852), tuvo la bondad de convocarme a formar parte de ella, con el título de secretario adjunto. Esto me dio la ocasión de reunir estos pequeños libros y de estudiarlos con el esmero más escrupuloso.»<sup>1</sup>

Esta declaración venía después de las jornadas republicanas de febrero y de junio de 1848, y después de 1852, fecha de la restauración del Imperio. De lo que se había sometido, se podía hacer un «objeto» científico.

Viejo reflejo, M. Soriano demuestra que ya había actuado en los tiempos de la Fronda, entre 1647 y 1653, cuando el lenguaje de la «canalla», minuciosamente introducido por los hermanos Perrault en sus poemas burlescos, se había convertido en objeto de risa al mismo tiempo que permitía ridiculizar a los «clásicos». Por un lado, este caballo de Troya les servía en la polémica contra los «antiguos»: querrela de literatos, como la de nuestros días entre clásicos y modernos. Pero, por otro lado, estos sustratos populares, de momento útiles, se volvían temibles en la medida en que se desarrollaban los levantamientos populares de la Fronda. De este modo, los Perrault van tomando más y más distancia, irónicos y hostiles, en la medida en que se acercan a Mazarino. La «comicidad» y la «curiosidad» de este hablar van a la par, entre los grandes burgueses amenazados, del triunfo del orden obra del Cardenal. La burla mide el fracaso del pueblo, cuya cultura es tanto más «curiosa» cuanto que menos se teme a sus sujetos.<sup>2</sup>

Este sistema funciona todavía, aunque sobre otras modas y en

1. Charles Nisard, *Histoire des livres populaires*, 2ª edición, 1864, p. 1.

2. Marc Soriano «Burlesque et langage populaire de 1647 à 1653: Sur deux poèmes de jeunesse des frères Perrault», en *Annales ESC*, 1969, pp. 949-975

los trabajos mismos que inspiran hoy convicciones contrarias a las del pasado. Ayer, eran conservadoras, con pasión y en la evidencia, como ocurre con Nisard. Desde 1960, sobre todo, la erudición puesta al servicio de la cultura popular es de inspiración marxista, o al menos «populista». Se inscribe a continuación de una «historia social», en pleno ascenso desde hace treinta años. Esta erudición diseña finalmente la utopía de otra forma de relación política entre las masas y la elite.<sup>3</sup> Pero la operación científica ¿obedece a otras leyes que las del pasado? Parece, al contrario, sometida todavía a los mecanismos muy antiguos de la excomunión. «La sociología de la cultura popular, decía Mühlmann, comienza con el laicismo de los herejes.»<sup>4</sup> El mismo proceso de eliminación se prolonga. El saber sigue ligado a un poder que lo autoriza.

Lo que se encuentra en la causa no son ni las ideologías ni las opiniones, sino las relaciones que un objeto y sus métodos científicos mantienen con la sociedad que los permite. Y si los procedimientos científicos no son inocentes, si sus objetivos dependen de una organización política, el discurso mismo de la ciencia debe revelar una acción que le es encomendada por la sociedad: ocultar lo que pretende mostrar. Esto significa que un mejoramiento de los métodos o una inversión de las convicciones no cambiará lo que la operación científica ha hecho de la cultura popular. Es necesaria una acción política.

Un poco de historia nos esclarecerá, por otra parte, sobre sus reiteraciones actuales.

### Nacimiento de un exotismo (Siglo XVIII)

¿Cómo nace este exotismo de lo interior, esta perspectiva que supone oprimida la realidad que objetiva y que idealiza? Dos momentos privilegiados son reveladores de esta óptica: los finales del siglo XVIII, por una parte, y los años 1850-1890 por otra. Una suerte de entusiasmo por lo «popular» agitaba a la aristocracia liberal e ilustrada a finales del siglo XVIII. Pero esta «rusticofilia»

3. Retomamos estos términos —elite—, «masa», «pueblo», etc.— tal y como son empleados en la literatura sobre este tema.

4. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires*, Gallimard, 1968, p. 216.

que se halla en las novelas de Louvet y Restif es también, a la inversa, un temor: el de la ciudad amenazada y corrupta porque las jerarquías tradicionales se van a pique. De allí, este retorno a esta pureza original de las campiñas, símbolo de las virtudes conservadas desde los tiempos más remotos. Pero este salvaje del interior que es el campesino francés —el espesor de la historia reemplaza aquí a la distancia geográfica— presenta las ventajas de ser, al mismo tiempo, *civilizado* en sus costumbres cristianas: la proximidad de la naturaleza ligada a siglos de moral cristiana produce «estos sujetos fieles, dóciles y laboriosos»<sup>5</sup> que se pueden ver, por ejemplo, en Salancy, Picardía, donde cada año, el 8 de junio, se corona un rosal.

Salancy, por siempre favorecida del cielo, si jamás se ha escrito la historia de la virtud, tu fiesta será célebre en sus fastos. Aquí, se dirá, los sabios y los buenos ciudadanos viven en una simplicidad digna de la primera Edad. Aquí, lejos de las falsas necesidades, las manos laboriosas alimentan cuerpos vigorosos con una dieta frugal. Aquí, las castas esposas pintan de dicha los días de los honrados esposos. Aquí, una joven no aporta otra dote a aquel que la requiere, que su sabiduría, su cultura y la gloria de haber merecido la Rosa. En fin, bajo un Pastor sabio, un pueblo industrioso, sumiso a sus dulces leyes, cumple en paz todos los deberes del cristiano y del ciudadano.

¡Fiesta de la Rosa, institución consagrada por la sabiduría y por el honor! ¡Augusta solemnidad donde el premio del más simple es otorgado a la inocencia de la más pura!<sup>6</sup>

La moda de las fiestas de los rosales a partir de los años 1770 es el regreso a un pueblo al cual se ha despojado de la palabra para mejor domesticarlo.<sup>7</sup> La idealización de lo «popular» es tanto más fácil cuanto que se efectúa bajo la forma del monólogo. Por otra parte, si el pueblo no habla, bien puede cantar. Las canciones

5. *Relation de la cérémonie de la rose qui s'est faite dans la ville de Salancy le 8 juin 1766*. La ceremonia fue presidida por el intendente de Picardía Le Pelletier de Morfontaine que estaba acompañado de la condesa de Genlis, la futura educadora de Luis Felipe de Orleans. ¿Es casual que la literatura bien pensante destinada a los obreros de Lille durante el Segundo Imperio incluya *La Rosière de Salancy de Joseph Chantrel* (1867, 120 p.)? Cf. Pierre Pierrard, *La Vie ouvrière à Lille sous le Second Empire*, Bloud et Gay, 1965, p. 274.

6. *Histoire de la rosière de Salancy ou recueil de pièces tant en prose qu'en vers sur la rosière dont quelques-uns n'ont point encore paru*, Paris, Merigot, 1777, p. 83.

7. En las muy numerosas relaciones de fiestas de rosas del fin del siglo XVIII, el pueblo no figura más que a través de los ojos atentos de los artesanos que han venido a ver un viaje a la Atenid.

populares estuvieron en boga —Madame Poitrine revela *Mambrai se va a la guerra* en 1781, en la corte de Luis XVI, a la cual Beaumarchais debía poner, tres años más tarde, en boca de Querubín— lo cual constituye otro signo de esta confiscación del tesoro perdido. El placer demostrado respecto del halo «popular» que recubre estas melodías «inocentes» es justamente el elemento fundador de una concepción elitista de la cultura. La emoción nace de la distancia misma que separa al oyente del supuesto compositor.

Pero la actitud así expresada no es el único acto de una aristocracia más o menos masoquista. Es también la de los Constituyentes. La investigación que el abad Grégoire, cura de Embermesnil, inicia en agosto de 1790 sobre los *patois* de Francia y que concluye con su famosa relación de Prudal del Año II: *Sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* —*Sobre la necesidad de destruir el patois y de universalizar el uso de la lengua francesa*—<sup>8</sup> es reveladora de sus preocupaciones. Lo que cuenta aquí son menos los informes —que el historiador puede y debe desechar para un análisis de la cultura popular— que la intención manifestada por el investigador y sus informantes. Se trata a la vez de coleccionar («¿Tenéis obras en *patois* impresas o manuscritas, antiguas o modernas? ¿Será posible procurárselas fácilmente?») y de reducir («¿Cuál será la importancia religiosa y política de destruir enteramente este *patois*?... ¿Los habitantes de la campaña tienen prejuicios y de qué género? ¿Son más esclarecidos desde hace veinte años a la fecha?). La mayoría de las respuestas (procedentes en su mayor parte de burgueses, hombres de leyes o curas) se pronuncia a favor de una eliminación de los *patois*. Sin duda, la razón más frecuentemente alegada para la universalización de la lengua francesa es la destrucción de la odiosa feudalidad que, como forma de revancha, se seguía manteniendo gracias a la supervivencia de los particularismos. Pero estos ciudadanos ilustrados no tienen en cuenta, en su ignorancia, la antorcha de la campaña escolar conducida por la Iglesia de la Reforma católica: la unidad nacional —del mismo modo que el retorno del hereje— se hará por medio de la instrucción, es decir, por la eliminación de

8. Cf. todavía hoy Henri Davenson, *Le Livre des chansons*, Club des libraires de France, 1958, p. 20.

9. Cf. *Lettres à Grégoire sur les patois de France, 170-1794*, publicadas por A. Gazier, Paris, 1880 (reimpresión, Genève, Slatkine, 1969).

10. La biblioteca de la Sociedad de Part-Royal conserva un coleccion de piezas impresas en *patois* y enviadas a Grégoire.

una resistencia debida a la ignorancia. Sin duda, algunos se lamentan de este hecho por la «pureza» de las costumbres rústicas; pero, como nota uno de los informantes, el *patois* ya está condenado:

Las costumbres de nuestros buenos abuelos eran simples como las de los *patois* y ellas parecen hechas para adquirir simplicidad y bonhomía. De allí [que podría ser un error] que abandonarían las virtudes simples y naturales antes de que este funesto cambio se haya operado; pero mantener la ignorancia unida a la corrupción sería el peor de todos los males.<sup>11</sup>

La constatación se impone de nuevo: es en el momento en que una cultura ya no tiene los medios para defenderse cuando aparecen el etnólogo o el arqueólogo. Como lo dijo el propio Gregoire en su informe a la Convención:

El conocimiento de los dialectos puede echar luz sobre los monumentos de la Edad Media. Casi todos los idiomas cuentan con obras que les otorgan cierta reputación. Ya la Comisión de Artes, en su instrucción, ha recomendado una colección de esos monumentos impresos o manuscritos; es necesario buscar las perlas hasta en el estiércol de Ennio.<sup>12</sup>

#### Charles Nisard (1854)

El período 1850-1890 definió una segunda etapa de este culto castrador librado a un pueblo que queda constituido, de allí en más, como objeto de «ciencia». Todavía, es necesario interrogarse sobre los postulados subyacentes del «folklorismo». Es en el momento mismo en que la literatura de cordel es perseguida con el mayor vigor que los bellos espíritus se inclinan con delectación sobre los libros o los argumentos populares. En una circular de aplicación de la ley del 27 de julio de 1849 sobre la prensa, el ministro del Interior escribía a los prefectos:

El carácter más común de los escritos que se esfuerzan por extender en este momento y a los cuales se da la forma más popular es que dividen a la sociedad en dos clases, los ricos y los pobres, presentan-

11. *Op. cit.*, p. 118.

12. *Op. cit.*, pp. 300-301.

do a los primeros como tiranos y a los segundos como víctimas, excitando la envidia y el rencor de unos contra otros y preparando así en nuestra sociedad, que tanta necesidad tiene de unidad y de fraternidad, todos los elementos de una guerra civil.<sup>13</sup>

De allí la creación por el ministro de Policía general, el 30 de noviembre de 1852, de una «comisión de examen de los libros de cordel»: no alcanzaba con vigilar a los buhoneros, faltaba controlar, por el otorgamiento de estampillas, el contenido de las obras que se difundían, para verificar que no fueran contrarias «al orden, a la moral y a la religión». Ahora bien, es a Charles Nisard secretario de esta comisión, como recordamos más arriba, a quien debemos la primera *Histoire des livres populaires et de la littérature de colportage*.<sup>14</sup> En el prefacio de su primera edición, el autor confiesa sus intenciones con una inocencia que conmueve:

Estimé que si, en el interés de personas fáciles de seducir, como son los obreros y los habitantes de los campos, la Comisión no debía dejar de prohibir el cordel en las tres cuartas partes de sus libros, esta prohibición no se extendía a las personas a prueba de las malas lecturas, es decir a los eruditos, los bibliófilos, los coleccionistas, y aun a los simples curiosos de la literatura excéntrica. Por esta razón, creí hacer una cosa que sería agradable a unos y a otros al reunir todos estos libros bajo un solo punto de vista, y salvarlos en masa del naufragio en que iban a percer aislados.<sup>15</sup>

Así pues, el pueblo es un niño, al cual conviene mantener en su pureza original, preservándolo de las malas lecturas. Pero los aficionados esclarecidos pueden preservar, en el estante de «curiosos» de sus bibliotecas las colecciones de los folkloristas como antes los aristócratas hacían releer los almanaques a sus sirvientes. El interés del coleccionista es correlativo de una represión que exorcisa el peligro revolucionario que en las jornadas de junio de 1848 había mostrado que estaba siempre próximo y latente.

13. Circular del 4 de enero de 1851, Archivos nacionales F (18) 555.

14. 1ª edición, 1854, 2ª edición, 1864, reedición, Maisonneuve et Larose, 1968.

15. Charles Nisard, *op. cit.*, edición de 1854, p. IV.

### La belle époque del folklore (la Tercera República)

Veinticinco años más tarde, la primera oleada folklorica es contemporánea de los comienzos de la Tercera República. Se nutrió en un mundo rural que las vías férreas, el servicio militar (menos todavía los medios de comunicación masiva), aún no habían puesto en contacto con la ciudad: un mundo que se dislocará rápidamente después de la Primera Guerra Mundial. La preocupación folklorica, sin embargo, no está exenta de dobles pensamientos: quiere situar, integrar, garantizar. Su interés es como la contracara de la censura: una integración razonada. La cultura popular se define así como un patrimonio, según una doble grilla histórica (la interpolación de temas garantiza una comunidad de cohesión de la misma). La genealogía y el comparativismo vienen así a reforzar la existencia de una unidad del repertorio francés en el cual se expresa una *mentalidad francesa*. Así empacado, el dominio popular deja de ser el mundo inquietante que Nisard se esforzaba en exorcizar y recluir menos de un cuarto de siglo antes. El folklore asegura la asimilación cultural de un museo de allí en más tranquilizador: «La audición de nuestras canciones campesinas ya no se hará sin provecho para los músicos y los poetas. Se darán cuenta mejor, escuchándolas, de que el secreto de conmover y de encantar no consiste en la búsqueda de sonoridades y vocablos bizarros, sino en la justeza del acento y en la sinceridad de la inspiración...», proclama la misma revista que niega todo interés a la etnografía colonial y, a fin de cuentas, proclama, «ante todo, quedémonos en Francia.»<sup>16</sup>

Este interés es, por otra parte, ambiguo en otro sentido. Las connotaciones del término *popular* que se encuentran en las revistas de la época son esclarecedoras: lo popular está asociado aquí a lo natural, a lo verdadero, a lo ingenuo, a lo espontáneo, a la infancia. A menudo, el celo folklorico se desdobra en preocupaciones federalistas en las que el sentido político es evidente. No es por azar que, de allí en más, popular sea siempre identificado con campesino. La cultura de las élites, las élites en sí mismas, son amenazadas desde otro frente: las clases trabajadoras y peligrosas de las ciudades, ante todo París, se muestran desde ahora como una amenaza presente de otro modo. G. Paris no trató de

16. *La Tradition nationale*, octubre 1896, pp. 4-5.

ocultarlo cuando, en un discurso solemne en la Sorbona, definió al arte popular: «Todo lo que se produce o se conserva en el pueblo, lejos de la influencia de los centros urbanos.»<sup>17</sup> La reivindicación de una restauración de la vida provinciana, sancionada por un medievalismo de buena ley, la exigencia de una renovación social que debía reencontrar al campesino en el obrero y conocer las virtudes primitivas de la tierra,<sup>18</sup> la voluntad de un regreso a las fuentes estéticas contra «el refinamiento confuso y el malentendido intelectual»: son éstos los temas que anuncian la Revolución nacional-Vichy, esa otra edad de oro de la tradición y del folklorismo— y que, en lo inmediato, manifiestan la existencia de un populismo de los poderosos, surgido a la búsqueda de una nueva alianza. Se encuentra un eco en este vuelo curiosamente actual y, sin embargo, enteramente teñido de Déroulède:

Sí, vamos a los obreros y a los campesinos; mejor, si los podemos convertir en campesinos, obreros, nosotros mismos, mezclémonos en sus fiestas, hagamos renacer lo que la intolerancia o el olvido han matado, creémoslos nuevamente.<sup>19</sup>

La Francia burguesa ¿una inmensa kermesse? Un beneficio jamás se pierde.

Espontáneo, inocente, el pueblo es el niño una vez más. Ya no ese niño vagamente amenazante y brutal que se ha querido mutilar: el hijo pródigo viene de lejos y se adorna con los atractivos del exotismo. De su distancia también. Para G. Vicaire, «la tradición, un mundo de sensaciones inéditas» debe enseñarnos sobre «el alma tan oscura, tan difícil de penetrar del campesino.»<sup>20</sup> El pueblo es un Japón: es necesario devolverle el gusto por el canto; es un río, es necesario calmar sus alteraciones.<sup>21</sup> Es, por cierto, una mujer que es necesario revelar a sí misma:

En suma, toda creación del espíritu humano debe, para perfeccionarse, recorrer tres estadios: en principio, concepción cuasi-espontánea de un ideal en el imaginario popular, es decir, Tradición e Inconciencia; luego, organización razonada de este ideal en la obra de un genio, es decir, Conciencia y Arte; por último, encarnación de

17. Discurso del 24 de marzo de 1895, en *La Tradition en Poitou et Charente*, Paris, 1896, p. VI.

18. *Ibid.*, p. XIV (discurso de G. Boucher).

19. *Ibid.*, p. XVIII.

20. G. Vicaire, «Nos idées sur le traditionisme», en *Revue des traditions populaires*, 1886, n°7, p. 189.

21. *Ibid.*, pp. 190-191.

este ideal en la realidad, es decir, Progreso Social... En un gran hombre hay siempre, y debe haberlo, un inconsciente nervioso y sentimental como una mujer; pero hay también, y debe haberlo siempre, otro elemento, una clarividente y dominante virilidad...<sup>22</sup>

¿Elogio de vuelo dialéctico? En todo caso, revela apenas a un travesti de una violencia antigua que oscila ahora entre el voyeurismo y la pedagogía. En este terreno, todo es posible. El liberalismo, un poco despreciativo, de algunos grupos señala precisamente que «el espíritu nuevo no desprecia a nadie: en la naturaleza, en la humanidad, nada le es indiferente».<sup>23</sup> El pueblo es, en suma, el buen salvaje: en la reafirmación cultural puede acontecerle la reserva o el museo. La perspectiva de los eruditos puede querer ser neutra y, por qué no, simpática. Es la más secreta violencia del primer folklorismo lo que debió camuflar su violencia. La misma que nos conduce al presente.

### El mito del origen perdido

¿Qué es lo popular? En su estudio sobre «popular y pueblo», Marcel Maquet habla de la «imposibilidad de definir» y de «aporías lógicas». Suma y multiplica los criterios que su crítica remite a otros, indefinidamente, hasta el vértigo.<sup>24</sup> ¿Es la historia más afortunada cuando se pone a indagar la literatura popular bajo el Antiguo Régimen? Es posible dudar de ello, pese a los esfuerzos de estudios notables como los de Robert Mandrou, Geneviève Bollème, Marc Soriano, etc.<sup>25</sup> En este flujo de libros eruditos, la literatura popular no siempre dice su nombre.

Como otros, más que otros, M. Soriano distingue en la literatura así llamada popular, los «escritos al uso del pueblo» y las «obras auténticamente populares». Sin embargo, los mismos textos —los

22. *La Tradition...*, 1887, t. I, pp. 3-4.

23. *Ibid.*, p. 8.

24. En Jean Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 1279-1304.

25. Robert Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. *La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, 1964; Geneviève Bollème, «Littérature et littérature de colportage au XVIII<sup>e</sup> siècle» en *Livre et Société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Mouton, 1965, pp. 61-92; G. Bollème, *Les Almanachs populaires aux XVIII<sup>e</sup> siècles*. *Essai d'histoire sociale*, Mouton, 1969; Marc Soriano, *Les Contes de Perrault*. *Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, 1968, etcétera.

cuentos escritos por los Perrault, seguramente, y también los almanaques (G. Bollème lo ha demostrado)— tienen por autores a profesionales.<sup>26</sup> Revela entonces la mentalidad de los literatos. Pero estos especialistas, estos letrados ¿no se habrían adaptado ellos mismos a los gustos de su público? Dicho de otro modo: ¿habrá que buscar lo «popular» del lado de los lectores? Es poco probable, pese a la difusión de los almanaques durante el Antiguo Régimen (72.000 del de Colombat, de 150.000 a 200.000 de los otros). En una Francia todavía analfabeta en un 60 por ciento hacia 1780 (80 por ciento en 1685), los almanaques se encuentran a menudo en las bibliotecas de las clases medias —Roger Chartier lo ha notado,<sup>27</sup> y muchos archivos lo confirman. Estos libritos del siglo XVIII parecen haber ocupado la misma posición que nuestra literatura de bolsillo: se dirigía a más lectores pero, al parecer, sin pasar la frontera de las clases acomodadas y medias.<sup>28</sup>

¿Dónde ubicar entonces lo «auténticamente popular»? Unos lo buscarán en el tesoro oculto de una tradición oral, fuente «primitiva» y «natural» que desemboca en la literatura escrita. Otros postularán una unidad de la cultura, pero extendida a lo largo de un movimiento que hará de la literatura de elite la anunciadora de las evoluciones globales. Hay pues muchos sistemas de explicación.

Para G. Bollème, la literatura de elite del Antiguo Régimen se degradó en una cultura «popular» elaborada por literatos especialistas, pero que tiene en sí la función transitoria de hacer brotar en el pueblo una necesidad de saber y de bienestar. Una vez cumplido ese papel, al fin del siglo XVIII, el almanaque ya no tuvo razón de ser: devino «desusado, perimido», pues el pueblo se pone a hablar ahora de la filosofía única «conjugación de buen vivir, de ciencia, de indagación y de gusto por la verdad, de deseo de bienestar y de esfuerzo hacia la virtud».<sup>29</sup> Pero, para G. Bollème, todo esto funciona porque existe, en el pueblo, un «gusto», el de saber, o el de «ser instruido»<sup>30</sup> que los almanaques hicieron brotar de su somnolencia. Este «gusto», equivalente a una «necesidad» o a una naturaleza profunda, fue puesto a la luz por la excitación de los almanaques que, desde un principio, presentaron al pueblo como el lugar donde habita un Dios pobre en el cual la sabiduría interior

26. Cf. por ejemplo G. Bollème, «Littérature populaire», pp. 66-67.

27. R. Chartier, en *Revue historique*, 495 (1970), p. 193-197.

28. Cf. por ejemplo Jean-Paul Sartre, «Points de vue: culture de poche et culture de masse», en *Les Temps modernes*, n° 208, mayo de 1965.

29. G. Bollème, *Les Almanachs populaires*, pp. 123-124.

30. G. Bollème, en *Livre et Société*, pp. 75 y 89.

se transformaba a sí misma. Pero, finalmente, ¿no se debe concluir que el Dios oculto no es otra cosa que este «gusto» y esta «necesidad», sol que las trompetas de los literatos hicieron salir de su noche?

En M. Soriano el esquema parece inverso. Para él, esta literatura popular es en sí misma «muy antigua», arraigada en los orígenes de la historia y transmitida por una tradición oral que emerge en la literatura clásica. Se transparentó poco a poco en la obra de los letrados, incluso en la de aquellos que, como Perrault, carecían de «simpatías particulares por las masas trabajadoras», y creían solamente servirse de ellas. Contrariamente a la hipótesis de G. Bollème, M. Soriano ve al movimiento remontarse desde las profundidades de la tradición hasta la obras clásicas, y no descender desde una literatura de elite para dar lugar a una vulgarización simuladora.

Este proceso de ascenso sacó sus fuerzas de «necesidades fundamentales» y de «aspiraciones profundas». La expresión popular es la que se manifiesta en primer lugar.<sup>31</sup> La historia literaria encuentra aquí su «origen» natural. En la perspectiva de M. Soriano, este «origen» no es totalmente invisible ni reducido a la evocación de las aspiraciones populares. Tiene, más cerca de sí que las obras de los letrados, una expresión «auténtica» en el arte popular. La cuestión del origen pasa pues por una búsqueda de textos «primitivos». Un método textual, por otra parte muy notable, debe dar por sentado entonces que estos textos primitivos están caracterizados por un «estilo sobrio, vigoroso y eficaz». De esta suerte, se hace posible jerarquizar las versiones de un mismo cuento y señalar «lo auténticamente popular» en la literatura de las elites. La «sobriedad», la versión corta, el vigor: todos estos rasgos, provistos por una genialidad fundamental, permiten decir dónde se encuentra lo «primitivo».

Por cierto, esta construcción reposa enteramente en lo que pretende probar. Supone que la popularidad es el comienzo de la literatura, y la infancia de la cultura; que la pureza de un origen social está arraigada en la historia; que una genialidad primitiva está siempre comprometida por la literatura, y siempre la preserva y la reencuentra; finalmente, que la tradición popular articula las profundidades de la naturaleza (las «aspiraciones profundas») y las perfecciones del arte (sobriedad, vivacidad, eficacia del relato). Con un poco de psicoanálisis se explicará fácilmente la inhibición de este origen y el retorno del rechazo en el lenguaje mismo de la represión.

31. Marc Soriano, *Les Contes de Perrault*, pp. 469.

Lo que sorprende de estos análisis no es, como decía M. Maquet, las «aporías» que resultan de la forma en que se plantea el problema, sino el alcance mismo del problema: encontrar los orígenes perdidos. Cualquiera sea su tratamiento científico, esta fascinación del objeto perdido adquiere los métodos en el vértigo de su contradicción interna. Es lo que les preocupa en su imposibilidad.

Antes que criticar el aporte, considerable como se sabe, de los estudios señalados, nuestro examen advierte la presión casi obsesiva que ejerce sobre ellos esta cuestión de los orígenes. Esta cuestión va de suyo en el concepto mismo de «cultura popular».

¿De dónde procede esta sombra? ¿Cómo se constituye esta forma que no aparece a los investigadores más que como evanescente e inasible? En su bella y sabia «Introducción a la canción popular francesa», se ha visto, Henri Marrou ya decía que, en última instancia «la canción folklórica toma sus características distintivas del halo popular que la recubre a nuestros ojos». De este fantasma que designa el origen ocultándolo, de este «halo» que muestra «recubriendo», ¿cuál es el sentido?

Una hipótesis se impone, aun cuando no dé cuenta de todo. Estos estudios sobre la cultura popular se dan por objeto su propio origen. Persiguen en la superficie de los textos, delante de sí, lo que en realidad es su condición de posibilidad: la eliminación de una amenaza popular. No es sino suprimiendo este objeto de interés que toma la figura de un origen perdido: la ficción de una realidad que debe encontrarse guarda el trazo de la acción política que la organizó. La literatura científica hace funcionar como una representación mítica el gesto que está en su nacimiento. Entonces, no sería capaz de introducir en su discurso, como un objeto o un resultado de procedimientos rigurosos, el acto inicial que ha constituido una curiosidad suprimiendo una realidad. Y, sin ninguna duda, no resolverá sus contradicciones internas en tanto este gesto no sea «olvidado» o negado.

### Lecturas ilustradas de temas populares

Se encuentra, en el nivel del análisis y de la interpretación de los temas, la ambigüedad del objeto *cultura popular* que ya deja surgir las formulaciones contrarias, y sin embargo solidarias,

32. Henri Davenson, *Le Livre des chansons*, p. 21.



respecto del problema del origen. El primer momento es el del inventario. Es útil y necesario, lo que no quiere decir que alcance. G. Bollème y R. Mandrou han constituido repertorios, por otra parte abiertos, de temas esenciales que se encuentran en los almanaques o en los libritos de la *Bibliothèque bleue*: «Explorar los temas mayores, las presencias y las ausencias en el interior del repertorio de la *Bibliothèque bleue* es llegar a abarcar, en buena medida, los temas mismos de la cultura popular francesa bajo el Antiguo Régimen...»<sup>33</sup> Muy bien. Pero he aquí que estos temas se dan a sí mismos como pertinentes, y que las «unidades significativas» así inventariadas lo son realmente. Aquí se encuentra una vez más el problema irritante y clásico que plantea a los historiadores, como a otros investigadores de las ciencias humanas, la modestia agresiva de los folkloristas—de la clasificación de Arne-Thompson al *Manual* de Van Gennep: sólidamente retraídos a un positivismo proclamado, en el rechazo de toda interpretación o conclusión, ¿estos inventarios no son una última estratagema, una especie de desquite de la interpretación? Se sabe hoy que ninguno está libre de las opiniones de su autor.

Nace de allí un doble interrogante: ¿desde dónde hablan los historiadores de la cultura popular? ¿Y qué objeto constituyen en consecuencia? No es indiferente destacar que todas las nociones que han servido para constituir su grilla de inventario están tomadas de las categorías del saber (en G. Bollème) o, más genéricamente, de la cultura ilustrada, a la que R. Mandrou quiso restituir un doble popular,<sup>34</sup> «un nivel cultural desconocido, olvidado»: lo fantástico, lo maravilloso, lo pagano, los conocimientos científicos u ocultos, definen menos el contenido de una cultura popular que la perspectiva desde la cual parte el historiador. «La inflexión hacia lo real, hacia lo actual, hacia lo humano» que G. Bollème lee en los almanaques del siglo XVIII ¿cuán real es, para cuál historiador y a qué tipo de hombre se refiere? El rechazo de la duración en la que se ve, por otra parte, la característica de este trasfondo cultural<sup>35</sup> ¿no es ante todo el reconocimiento, por parte de la cultura ilustrada de nuestro tiempo, de su temporalidad esencial y, al fin de cuentas, la confesión de una sorpresa frente a su otro? La incertidumbre reconocida sobre las fronteras del dominio popular, sobre su homogeneidad ante la unidad profunda

33. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 21.

34. La afirmación implícita de una simetría parece en sí misma muy reveladora de la cultura ilustrada, que quiere hacer olvidar y sin duda olvida su relación represiva respecto de la cultura popular.

35. G. Bollème, en *Livre et Société*, 1965.

y siempre vigorosa de la cultura de elite, podría muy bien significar que el dominio popular no existe nada más que porque somos incapaces de hablar sin hacer que siga existiendo. R. Mandrou escribe que las «incoherencias forman parte de esta visión del mundo que la *Bibliothèque bleue* expandió a lo largo de dos siglos».<sup>36</sup> Son, paradójicamente, los mismos términos de los censores. Estas incoherencias son, sin embargo, la contracara de nuestra impotencia para encontrar la coherencia de una totalidad cultural: he aquí a nuestros primitivos. De aquí resulta, y eso es más grave, una descalificación del objeto así clasificado, re-situado y, de aquí en más, pacificado.

### Lo popular en la historia social

Pero hay más. Los problemas de inventario remiten más profundamente a los de la interpretación de los temas y, más que nada, a los planteados por el status mismo de la interpretación. ¿Qué dicen los textos puestos al día, qué pueden decir? La temática de la cultura popular se presenta en nuestras obras como la manifestación de otra cosa que soportaría lo popular. Nada es más esclarecedor, desde esta perspectiva, que el capítulo sumario consagrado por M. Soriano a las masas campesinas y al folklore a finales del siglo XVII;<sup>37</sup> cuestiona, haciendo más groseros los problemas, la existencia misma de una historia social de la cultura: una evocación rápida del «sombrio siglo XVII», alguna generalidades sobre las tensiones sociales en el campesinado francés (las revueltas) y sobre las derivaciones ideológicas supuestas (la brujería), las alusiones al mundo de la creencia y de la superstición tomadas de autores recientes terminan por servir de garantía histórica a la investigación. «Es —dice Soriano— en este contexto donde es necesario situar el folklore, es decir, el conjunto de manifestaciones artísticas de estos campesinos: danzas, ceremonias, canciones y, naturalmente, cuentos.»<sup>38</sup> Además de que la identidad entre lo «artístico» y lo «popular» no se analiza, se

36. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 150. Diferencia sin embargo fundamental: la «incoherencia» de la cual hablan estas censuras comporta un juicio moral y se orienta hacia un desorden mental; en R. Mandrou, designa «lo que escapa», lo inabarcable.

37. M. Soriano, *op. cit.*, 2ª parte, cap. 1, pp. 83-98.

38. *Ibid.*, p. 95.

aprecia aquí que la cultura popular no se define sino de manera tautológica: es «popular» lo que refleja inmediatamente la situación histórica del pueblo bajo el Antiguo Régimen. El trabajo consiste ahora en traer a la historia cultural los mismos temas de la historia social. Se entra en un sistema sin fin de glosas y de referencias. La inventiva se cierra en el reconocimiento y el corpus se convierte en un repertorio de citas. Ni el folklore ni la historia parecen tenerse en cuenta.

¿Cómo funciona la expresión cultural en relación a su inserción social? ¿Será verdad que lo que denominamos cultura popular ha penetrado todos los aspectos de la vida campesina del siglo XVII y ha organizado sus sueños y sus mitos?<sup>39</sup> Para responder a una pregunta de E. Le Roy Ladurie, Soriano quería poder restituir la grilla según la cual Perrault habría procedido con su repertorio folklórico; se trata, en efecto de una de las claves de sus *Contes*...<sup>40</sup> ¿Cómo puede entonces suponer que el problema se resuelve por contar sólo con el repertorio? No sorprende que los temas, es decir, lo propiamente *popular* de los mismos, oscilen entre la descripción social positivista («el contenido social de los cuentos») y la alusión a lo incomprensible de un dominio falsamente evidente. De manera muy sintomática, Soriano se desvía del problema de la coherencia y del funcionamiento de la cultura popular hacia la búsqueda genealógica del texto primitivo. La cultura popular es mantenida aquí como supuesto a lo largo de la marcha que procura observar. Pero resulta ser siempre otra cosa; y al final no es nada.

Algunas notas, aquí y allá, dan sin embargo la idea de algo que podría ser un análisis temático. Trabajando sobre un corpus bastante cercano, R. Mandrou y G. Bollème, historiadores más atentos, notan que, en la representación rígida e impuesta desde lo alto que brindan de la sociedad, libros y almanaques dejan aparecer una rendija: la función del pastor, marginal social por profesión, sujeto y objeto de una naturaleza en la cual la simplicidad se regula sobre la evidencia evangélica, donde la inocencia, a la vez que garantiza la fiesta, conlleva la violencia, podría revelar muy bien, incidentalmente, la mirada lanzada por el otro sobre una sociedad que se construye sobre el silencio y la exclusión del otro.

39. Cf. las notas de Nicole Belmont, «Les Croyances populaires comme récits mythologiques», en *L'Homme*, abril-junio de 1970, p. 94-108.

40. M. Soriano «Table ronde sur les contes de Perrault» en *Annales ESC*, mayo-junio de 1970, p. 65. Sería, en el origen, un abordaje esencial de las relaciones históricas entre una cultura ilustrada y las tradiciones populares. Cf. también *Annales ESC*, 1969, pp. 949-975.

Además, G. Bollème nota que «el catolicismo es las pobres gentes» y que el Dios de los almanaques es el «Dios de los pobres»: tema evangélico, lugar común de rico pasado y de porvenir más rico todavía, sin duda; podría ser tentador ver aquí a un grupo social ocupado en hacer entender su verdad (es decir, a situarse en la verdad desde el principio) a través de su participación alegórica en los sufrimientos del Evangelio. Tan así es que la autora nota la importancia aparentemente paradójica de un lenguaje religioso (por otra parte secularizado) en los almanaques del siglo XVII.<sup>41</sup> Se podría ver aquí tanto el índice de una religiosidad popular en expansión como el reflujó de la cultura popular hacia el único lenguaje que todavía le permitía expresarse frente al triunfo de la razón que quiere negarla. El lenguaje de la religión podría ser entonces el último recurso de una cultura que ya no puede expresarse y que debe callarse o mascullar para poder hacer frente a un orden social diferente. Se encuentra aquí la raíz misma de nuestro problema: la cultura popular no se preocupa más que por el modo de desaparecer, porque nuestro saber nos impone, querámoslo o no, no poder entenderlo o no saber decirlo ya de otro modo.

Finalmente, y más allá de los métodos y de los contenidos, más allá de lo que se dice, una obra se juzga por lo que calla. Ahora bien, es necesario constatarlo, los estudios científicos —y sin duda también las obras que privilegian— comportan extraños y vastos piélagos de silencio. Estos vacíos diseñan en negativo la silueta de problemáticas instaladas negro sobre blanco en los libros eruditos.

## Una geografía de lo eliminado

Para procurar un esbozo de esta geografía, tres regiones parecen ausentes de estos estudios, cualquiera sea la diferencia de sus títulos: el niño, la sexualidad, la violencia.

### 1. El niño

¿Ausencia del niño? Parece paradójico decirlo mientras estos trabajos tienen por *leitmotiv* la asociación entre el niño y el pueblo.

41. G. Bollème, en *Libre et Société*, p. 79.

Por otra parte, pasan a menudo de la literatura infantil a la literatura popular. Literatura para niños, literatura proveniente de la infancia y de los orígenes del hombre, literatura pedagógica: todos ellos, temas que favorecen la asimilación entre el pueblo y el niño y explican su sentido. Pero es todo esto lo que hace más sintomático lo que *se dice* del niño, figura que sirve de alegoría a lo que *se piensa* del pueblo.

M. Soriano ha demostrado magistralmente que la figura del padre es una de las claves de la obra de Perrault. Sin duda, es necesario hacer de esta tesis una hipótesis mucho más general y extenderla a un número muy grande de cuentos y leyendas. Pero ¿es seguro, como cree M. Soriano, que falta interpretar este hecho como el indicio de una «muerte» o desaparición del padre? Ve la prueba de ello en el hecho de que nace una generación privada de padres y sin «mayores», librada de allí en más a su propia suerte, educada solamente por los libros que le son propios. La literatura infantil sería una forma de sustitución de la presencia de los padres.

Muchos signos llevan a pensar lo contrario. Desde un principio, hay muy pocos niños en la literatura relevada. Los adultos se dan, ante todo, en el espejo de los relatos supuestamente destinados a los niños, una imagen de sí mismos tal como la sueñan. Se ofrecen a sí mismos su propia leyenda por la mediación de los adultos presentados a los niños. Sin duda, es necesario preguntarse también si no ocurría lo mismo para los miembros de las clases medias que se representaban y se idealizaban en la imagen que pretendían ofrecer de sí mismos al «buen pueblo». Sorprendería menos, en este caso, que los nobles y los burgueses se hayan aficionado tanto a leer esta literatura, que constituyeran la parte más importante de su clientela. El adulto se comportaría de la misma manera cuando adquiere «para el placer de sus niños» cuentos concebidos para su propio placer. Una autosatisfacción que es, al mismo tiempo, una tautología de adultos, que haría de los niños su pretexto, su medio y su garantía.

Pero más aun: el niño, cuando aparece, tiene precisamente el saber y las virtudes de los adultos. El «pequeño brujo», el «pequeño mago», etc.<sup>42</sup> O «el niño sabio de tres años»<sup>43</sup> que sabe tanto como los grandes y más aún. ¿Es acaso contestatario? No, repite a sus predecesores, incluso va más allá. Confirma que no hay dos sabidurías, ni dos morales, sino que la de los padres seguirá siendo la de los niños, en el futuro y siempre. El trasfondo

42. Nisard, edición de 1864, t. I, p. 184.

43. *Ibid.*, t. II, p. 15.

«natural» en los niños encuentra el discurso de los padres y lo aprueba mucho más de lo que lo amenaza. La espontaneidad infantil, supuestamente, escapa a los adultos, pero esta diferencia es una garantía que les asegura mejor su saber.

De este modo, los autores de la literatura infantil —los «padres» de estos libritos— al referirse a una «naturaleza» infantil, confirman así sus concepciones y sus aspiraciones, las cuales es mejor que pasen por otros para ser mejor reconocidas. Los niños, entonces, ya no tendrían «más padres» y ya no se encontrarían otra vez ante la violencia del padre por la sencilla razón de que han sido hechos a imagen y semejanza de la literatura que habla de ellos. A partir de allí, se habla de un poder en ellos, a través de ellos, sin que se lo confiese como tal. Pronto, sin embargo, cuando la «nueva pedagogía» pretenda conocer, como un objeto, la «naturaleza» del niño, adelantará los «instintos» o las «necesidades» que querrá desarrollar.<sup>44</sup>

«Los niños, escribe M. Maquet, son depositarios de una cultura que se transmite al margen de la cultura adulta, de la que puede representar una forma alterada».<sup>45</sup> Aquí son los infantes los que remodelan los estudios etnológicos. Su cultura se presenta entonces como alterada porque se presenta distinta de la de los adultos. En otras palabras, ha sido necesario «alterarla» para poder ajustarla a la imaginación de los adultos y colocarla bajo el signo de «civilizados»<sup>46</sup> o de «espejos de las virtudes»; se han borrado para eso dos aspectos fundamentales: la sexualidad y la violencia.

## 2. La sexualidad

¿No se ha hecho suficiente con el pueblo para conformarlo a la imagen de sí mismo que el exotismo etnográfico o «populista», como todo exotismo, tiene por objeto proveer al adulto, al hombre o al burgués? No hay nada tan bello «como la grosería y la ruda honestidad del artesano» escribe el periódico *Le Français* en agosto de 1868 a propósito de un librito: *La Malice des grandes filles*. También «desgracia que turba la limpidez de sus ojos». La Comisión de censura será «el ángel guardián» que protege al inocente pueblo contra «las fotografías impuras».

Nisard, otra vez como San Juan Boca de oro de esta ciencia, se

44. Cf. Claude Robant, «L'illusion pédagogique», en *L'Inconscient*, n° 3, pp. 89-118.

45. M. Maquet en Jean Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, p. 1283.

46. Nisard, *op. cit.*, t. II, pp. 351 ss.

expresa extensamente sobre este tema. Así, a propósito de los conocimientos sexuales de los niños, se extasía con las «necesidades» que encuentra en el *Catéchisme des amants, par demandes et réponses, où sont enseignés les principales maximes de l'amour et le devoir de un véritable amant* (Tours, 1838) cuando dice: «la edad en la cual se puede comenzar a hacer el amor, que es a los catorce años para los muchachos y de doce para las muchachas». 47 No sabía demasiado sobre las costumbres infantiles y campesinas.

Pero el adulto tiene la necesidad de «la inocencia» que otorga a los niños (y que han desmitificado, por ejemplo, los trabajos de Gaignebet sobre los estribillos de los juegos infantiles). 48 Niega lo que se opone a su ilusión. Reflejo característico del cual será necesario analizar más extensamente su papel en la eliminación de la sexualidad y de la violencia. Contentémonos con señalar tan sólo esta dos regiones en blanco.

De hecho, en los estudios citados, impresiona el silencio que se extiende respecto de la sexualidad. M. Soriano nos relata la extraña historia que sucedió en el cuento de *La bella durmiente del Bosque*: en él, el hombre casado que era su amante es sustituido por un príncipe adolescente, y no es sino inconsciente, en el medio de un sueño mágico, que hacen el amor y que ella da a luz. 49

¿Puede verse en esta historia la alegoría de lo que pasa con ciertos estudios consagrados a la cultura popular? Los conocimientos o las relaciones amorosas caen dentro del campo del sueño mágico: Entrán en el inconsciente de la literatura ilustrada. De Nisard a G. Bollème se trata casi de la misma cuestión, salvo por el modo de gritar las inverosimilitudes.

### 3. La violencia

De las «clases peligrosas», de las reivindicaciones amenazantes, no hay ninguna aparición en esta literatura. Para que éstas se hagan presentes, por ejemplo, M. Soriano debe abandonar el terreno literario y pasar a la historia (sobre todo en su artículo de *Annales*) para analizar la función y el lugar social de esta literatura. La articulación de los textos con la historia política es, sin embargo, fundamental. Ella sola explica cómo se constituye una perspectiva.

47. *Ibid.*, t. I, p. 294.

48. Claude Gaignebet, *El Folklore obscuro des enfants français*, Maisonneuve et Larose, 1974.

49. M. Soriano, *op. cit.*, pp. 125-130.

Incluso se olvida lo que concierne a las revueltas campesinas, las reivindicaciones regionalistas, los conflictos autonomistas, la violencia, en suma. Robert Mandrou ha subrayado cómo, en el siglo XVII, la literatura popular desempeñó el papel de una cortada y funcionó como una alienación del pueblo al cual «distrain» o «representaba». 50 Lo mismo ocurre en el siglo XIX: de los campesinos, los folcloristas borran las guerras: de ellas apenas queda un «alma oscura». Las rebeliones provinciales no dejan por traza, en la Sociedad de los «Tradicionalistas», más que «las reservas profundas en las que duermen la sangre y las lágrimas del pueblo» (1887). Las sublevaciones populares emergen solamente, en las investigaciones de los eruditos, bajo la forma de un objeto lastimoso a «preservar»: «las tradiciones francesas abolidas o desfiguradas».

¿Se puede ser bretón? preguntaba Morvan-Lebesque. No, nos responde la literatura científica, si no es a título de objeto «abolido» y nostálgico. Pero la historia demuestra que la violencia ha sido erradicada de la literatura porque ésta ha sido antes objeto de una forma de violencia. Los datos son elocuentes. Las «burlas» de Perrault (1653) siguen a la represión de las frondas políticas. El interés de los informantes de Grégoire por los *patois* (1790-1792) acompaña y sostiene la supresión política de los regionalismos ante el «patriotismo». Los estudios de Nisard sobre la literatura de cordel (1854) son posibles contragolpes para la derrota de los movimientos republicanos y socialistas de 1848 y la instalación del Imperio en 1852. Una violencia política explica la eliminación de la violencia en el estudio de los particularismos o de la «cultura» popular. Lo que ha permitido ofrecer este paraíso perdido al campo de los letrados es, en cada ocasión, una victoria del poder.

Por otra parte, tampoco se podría reprochar a esta literatura el articularse sobre la base de una violencia (dado que es siempre el caso), sino no haberla confesado.

50. Los pequeños libros azules de Troyes, dice, constituyen «un obstáculo a la toma de conciencia de las condiciones sociales y políticas a las cuales estaban sometidos estos sectores populares» (*De la culture populaire*, p. 163).

## Ciencia y política: un interrogante

Donde quiera que se mire, se encuentran siempre los problemas que, desde *Tristes tropiques* (de C. Lévi-Strauss) a la reciente *Paix blanche* de R. Jaulin, la etnología vuelve a encontrar en una práctica más inmediatamente concreta y política, más fácil de descifrar que la de los historiadores. En lo inmediato, se quisiera ante todo extraer la lección de algunos de estos libros recientes, importantes, demasiado fácilmente y demasiado extensamente criticados aquí. Tienen el mérito, en absoluto despreciable, de haber inventado un tema tópico en su misma ambigüedad. También de basarse sobre un enorme trabajo de desciframiento, que sugiere cierto número de pistas a estudiar; la más clásica, la más difícil a causa quizá de la rareza de documentos significativos, sería la vía de una sociología de la cultura, de su producción, de su difusión, de su circulación: quizá sea, si así se lo quiere, el abordaje externo de una coherencia, necesaria y, sin embargo, insuficiente. La otra vía pasa por una crítica interna de la misma coherencia: ésta puede recurrir a útiles tan diversos (pero también tan problemáticos) como el análisis lingüístico, la formalización del relato reducido a esquemas tipos,<sup>51</sup> el método textual, el análisis de las representaciones conceptuales, etc. No son, sin embargo, más que abordajes cuya primera función es definir una mirada, y a través de ella, inventar un objeto.

Para el historiador, como para el etnólogo, la meta es hacer funcionar un conjunto cultural, hacer aparecer las leyes, entender los silencios, estructurar un paisaje que no debería ser un simple reflejo, so pena de no ser nada. Pero sería equivocado creer que estos útiles son neutros y su mirada inerte: nada está dado, todo está por hacer, e incluso la violencia de la interpretación puede aquí crear o suprimir. La más ambigua de nuestras obras, las más audaces, es también la menos histórica y la que carece más seguramente de su objeto, desde el momento en que pretende someterlo al fuego cruzado de una serie de interrogantes (literarios, folklóricos, lingüísticos, históricos, psicoanalíticos, etc.). M. Soriano declara «asumir voluntariamente la etiqueta del eclecticismo».<sup>52</sup> Pero ¿no es un eclecticismo de indiferencia e ilusorio el que pretende someter al mismo objeto a tantos interrogantes, como si cada uno de ellos constituyese, en su especificidad, un nuevo

objeto en el cual es constitutiva la distancia respecto de los otros y no la inmediata similitud? El riesgo no es, como el autor se defiende, utilizar «el mismo tiempo métodos reputados inconciliables», sino utilizarlos de la misma manera, sin extraer nada de sus diferencias. En este sentido, la enseñanza más rica es todavía la arquitectura casi autobiográfica del libro en la cual se puede intentar leer la manera en la que la investigación «ha dirigido» a su autor.<sup>53</sup> Y es que en última instancia nos informa menos sobre la cultura popular que sobre lo que es, para un universitario progresista de nuestros días, hablar de la cultura popular. Esto nos remite a una pregunta que se encuentra por todas partes, y a la cual es necesario intentar responder: *¿Desde dónde se habla, qué se puede decir? Pero también, al fin, ¿desde dónde hablamos nosotros? El problema se convierte en inmediatamente político, ya que pone en cuestión la función social —es decir, en principio represiva— de la cultura letrada.*

Va de suyo que a través de la crítica de Soriano, es nuestro propio lugar el que se nos impone definir. *¿En dónde estamos nosotros sino en la cultura ilustrada? O, si se prefiere de este modo ¿existe la cultura popular más que en el acto que la suprime? Está claro, por otra parte, que nuestra agresividad postula, menos inmediatamente quizá pero también con más seguridad que el progresismo confiado de nuestros autores, un tipo de relación política y social en la cual la relación de la cultura popular con la cultura ilustrada podría no ser una simple jerarquización, sino una suerte de democracia cultural en el cual la utopía no es más que el contratipo de la violencia que ejercemos. Si rechazamos la distinción elite/pueblo que nuestras obras admiten sin problemas como base de sus investigaciones, no podemos ignorar que un acto escrito (el nuestro, por ejemplo), una mirada no podría suprimir la historia de una represión, ni pretender seriamente fundar un tipo nuevo de relación: es el último ardid de un saber que se reserva la profecía política. Por otra parte, ¿se puede pensar en una nueva organización en el seno de una cultura que no fuera solidaria con un cambio de relación de las fuerzas sociales?*

Es precisamente lo que el historiador —este es, después de todo, nuestro lugar— puede indicar a los análisis literarios de la cultura. Por su función, aparta a estos últimos de un status pretendido de puros espectadores, poniendo de manifiesto en todas partes la presencia de mecanismos sociales de elección, de crítica, de represión. La historia es, en sí misma, aunque no sea más que

51. Cf. las recientes traducciones de V. Propp, *Morphologie du conte*, Le Seuil y Gallimard, 1970.

52. Artículo citado, *Annales ESC*, 1970, pp. 638.

53. *Ibid.*, p. 636.

esto, un lugar privilegiado donde se inquietan las perspectivas. Será vano, sin embargo, esperar de un cuestionamiento político una liberación de las culturas, un brote por fin liberado, una espontaneidad liberada, como lo deseaban ambiguamente los primeros folkloristas. La historia de los antiguos repartos nos enseña que algunos de ellos no son indiferentes, que toda organización supone una represión. Simplemente, no es seguro que esta represión deba hacerse siempre según una distribución social jerárquica de las culturas. Quizá sea ésta la experiencia política viviente que tengamos que aprender, si es que sabemos leerla. No es malo recordar el momento en que se plantean las cuestiones acuciantes de una política y de una acción culturales.

Quedan por marcar los límites de la interrogación misma. Toda antropología articula cultura y naturaleza según un orden que es el mayoritario y estático de la perspectiva del saber. La invención política puede plantear nuevas articulaciones que tengan en cuenta una dinámica de la represión. No es cuestión de prever o de querer este nuevo orden que es el acto político mismo, algo así como el revés de la historia. El acto político puede reivindicar toda la cultura y cuestionar todos los repartos. Sin embargo, otra cultura supondrá también una represión, aun si funda una nueva participación política. El lenguaje está instalado en esta ambigüedad, entre lo que implica y lo que anuncia. Del acontecimiento político, la ciencia misma recoge sus objetos y su forma, pero no su status, porque no es reductible a aquél. Sin duda, siempre hará falta un muerto para que haya tenido la palabra; pero ésta indicará la ausencia o la carencia, y no es posible explicar de ella más que lo que ha hecho posible en tal o cual momento. Apoyada sobre lo desaparecido donde ha dejado su traza, mirando a lo inexistente que promete sin dar, permanece como el enigma de la Esfinge. Entre las acciones que simboliza, mantiene aún el espacio problemático de una interrogación.