

ENTREVISTA

ENTREVISTA A ROGER CHARTIER*

Gabriel López Guix y Albert Freixa
 Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de
 Traducció i d'Interpretació
 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Como historiador, ha centrado usted su trabajo en la tríada libro texto-lectura. Uno de los aspectos más complejos es la reconstrucción de los modos en que son leídos los libros. El primer momento capital sería la aparición de la lectura silenciosa.

En efecto, la posibilidad para lectores cada vez más numerosos de leer silenciosamente, sólo con los ojos, sin necesidad de oralizar el texto. Durante la edad media, la lectura silenciosa se da sólo en los scriptoria de los monasterios entre los siglos VII y IX, luego se extiende a las escuelas urbanas y a las universidades en los siglos XII-XIII y, finalmente, a la aristocracia laica en los siglos XIV-XV.

Todavía hoy, en los países desarrollados, la necesidad de leer en voz alta es uno de los índices que miden el grado de alfabetización; en la Francia contemporánea, por ejemplo, un 12 por ciento de los reclutas que hacen el servicio militar debe recurrir a la lectura en voz alta para comprender un texto. Respecto a la lectura silenciosa, existen dos discusiones. Una es sobre la antigüedad.

Para los letrados del mundo antiguo, la lectura en voz alta era más bien una práctica social y cultural impuesta por los géneros textuales, pero los individuos cultos leían en silencio desde el siglo VI aC. En este sentido, hay una fractura entre la antigüedad y la edad media. La segunda discusión trata sobre aquellas prácticas de la escritura que no implicaban la lectura y es una aportación de la historia de la escritura italiana. Los manuscritos de los monasterios recogían textos de la tradición o normas y derechos, pero eso no comportaba una lectura en el sentido de frecuentación de los textos. Es, como dice Petrucci, un escribir sin leer, un escribir para conservar, para crear un tesoro de textos capaces de legitimar unos derechos o la presencia de la palabra sagrada, de la Escritura. Todo cambia con las escuelas urbanas, donde la escritura sí es para leer. Cambia la forma del propio manuscrito, y se acumulan los comentarios y las glosas alrededor de un texto central, sea jurídico o religioso. Cambia la manera material de producir los textos en los nuevos talleres urbanos y cambia incluso el método de aprendizaje de la lectura, desde el desciframiento de la literalidad a la comprensión del texto.

La segunda revolución se produciría en el siglo XVIII, con la diferenciación entre lectura intensiva y extensiva. ¿Hasta qué punto puede afirmarse que en esa época se produce una división tajante entre ambas prácticas de lectura?

Ésta es una distinción clásica, identificada por los historiadores alemanes, pero discutida hoy. En la lectura intensiva, los lectores están frente a un conjunto cerrado y estable de textos, y la relectura es memorización, incremento en la producción de libros y periódicos, las nuevas posibilidades de leer sin comprar, como los gabinetes de lectura y las librerías de préstamo, posibilitan un nuevo tipo extensivo de lectura, que acumula las lecturas, busca la novedad, desarrolla una distancia crítica con la autoridad.

* Tomada de Quaderns. Revista de traducció 3, 1999

Se puede discutir si este fenómeno nace en el siglo XVIII, ya que, por ejemplo, el lector culto del Renacimiento es también un lector extensivo, lee diversos libros al mismo tiempo porque las técnicas intelectuales, como la práctica de los «lugares comunes», se basan en la acumulación de fragmentos. A la inversa, la literatura dieciochesca de cordel, la Bibliothèque Bleue, los chapbooks, son objeto de una lectura intensiva. Al mismo tiempo, en el caso de autores como Goethe, Rousseau o Bernardin de Saint-Pierre, los novelistas ingleses, la literatura parece exigir un lector intensivo. El lector de *El joven Werther*, por ejemplo, lee ese libro como antes se leyeron los textos religiosos, y se establece una relación muy fuerte entre su subjetividad y las enseñanzas del texto.

Sin embargo, creo que el concepto de resolución de la lectura tiene sentido aplicado al siglo XVIII en la medida en que los lectores tomaron conciencia de una nueva forma de lectura que, por un lado, presta menos atención al texto, es más frívola, pero que, por otro, implica también un ejercicio de crítica, una actitud que pone en duda la enseñanza tradicional, que permite el ataque a la autoridad. Hay tanto una desacralización de los textos nuevos como una nueva lectura de los textos canónicos, una presencia crítica del lector frente a los mensajes que transmiten.

De sus libros parece desprenderse que hay alguna relación entre la lectura silenciosa y la emergencia de formas más libres y críticas de pensamiento. ¿Podría decirse, provocadoramente, que los grandes cambios intelectuales son causados por las nuevas formas de leer más que por las ideas contenidas en los nuevos libros?

Hay una parte de verdad en este diagnóstico. Creo que la historia cultural tradicional ha olvidado las técnicas intelectuales que conforman el zócalo de los conocimientos. En el Renacimiento es fundamental la práctica dominante de los «lugares comunes», que significa que lo que es leído, lo que es escuchado, lo que es visto, tiene el mismo valor epistemológico, que se puede construir una demostración o una descripción del mundo natural acumulando lecturas o relaciones entre lecturas y lo que el autor ha visto por sí mismo. Cuando este tipo de zócalo intelectual, que es un método de pensamiento, una práctica de lo escrito, se quiebra a causa de la invención de otras formas de verificación - por un lado, la matematización del saber sobre la naturaleza y, por otro, la experiencia y el experimento —, surgen nuevas técnicas intelectuales capaces de servir de base al nuevo pensamiento, sea el galileo-cartesiano o el empirismo inglés.

Cuando queremos estudiar las técnicas intelectuales fundamentales que soportan las creaciones literarias, jurídicas o científicas, que tienen un papel central en este tipo de construcción intelectual, es importante trabajar con un triángulo: el texto; los objetos, formas o soportes en que se presenta, y la lectura, interpretación o apropiación que se hace de él. Es una manera de hacer historia que permite leer de una forma nueva los textos, por ejemplo, del canon literario clásico.

Quizá la relación entre cambios intelectuales y cambios en los modos tradicionales de lectura puede verse en fenómenos que afectan a los textos sagrados, como la reivindicación de la Reforma protestante de una lectura individual de la Biblia que no pasa por el filtro del dogma eclesiástico o el lento proceso de descristianización de la cultura europea, que cristaliza en la Revolución Francesa.

Es una pregunta complicada porque la relación de la Reforma protestante con el texto bíblico no es sencilla. En un primer momento, los protestantes desvinculan el texto bíblico de las sedimentaciones, de los comentarios, de la tradición de la Iglesia católica para establecer una relación directa con el texto. Sin embargo, debemos ser cautos porque en el mundo luterano se produce inmediatamente un movimiento de retroceso para cerrar la interpretación de la Biblia.

Hasta finales del siglo XVII, la Biblia de la Reforma luterana es más un libro de los pastores, las iglesias y los seminaristas que de los fieles mismos, con una serie de mediaciones a través de las obras de Lutero, que proporcionan la clave interpretativa. Se ve en las Biblias para los niños; hay estudios recientes que demuestran que, en las Biblias infantiles luteranas, los textos de Lutero sustituyen a los de la Biblia. En el fondo, no es tan distante de lo que sucede con la Biblia en el mundo católico. En el mundo del calvinismo, del puritanismo, del pietismo, ocurre algo muy distinto: se establece una relación singular de la Biblia con el individuo. El pater familias lee el texto bíblico a la familia, que incluye a los criados, y eso define una relación muy distinta con un texto sagrado que es leído y releído constantemente. En el mundo luterano, la situación de la Biblia sólo cambia a finales del siglo XVII con la segunda Reforma. Es un matiz muy importante porque la historiografía religiosa actual afirma, en cierta forma, que hasta el siglo XVIII la Reforma luterana tiene más puntos de contacto con el catolicismo que con las demás corrientes del protestantismo.

En el caso de la Francia del siglo XVIII, donde se produce claramente un fenómeno de descristianización, no sé si eso se puede vincular a los cambios en las prácticas de lectura. En primer lugar, habría que definir qué se entiende por descristianización en el siglo XVIII: no significa que en 1789 la gente no frecuentara las iglesias o no fuera bautizada o enterrada en sepulturas cristianas o no celebrara la Pascua cada año, sino que se produce un retroceso en relación con la influencia que la Iglesia tenía en el siglo XVII, un divorcio entre enseñanza de la Iglesia y ética individual, una disminución de las vocaciones, la participación en hermandades o cofradías, etc. Me parece que los factores esenciales no fueron resultado de lecturas, sino otros, como las migraciones del campo a la ciudad, con la consiguiente circulación de nuevas ideas y, sobre todo, de nuevas prácticas. Asimismo, es importante la politización de la religión en la Francia del XVIII. El enfrentamiento entre jansenistas y jesuitas, apoyados respectivamente por el parlamento y por el rey, crea un espacio en el que la religión es más una opinión que una autoridad. La distancia con la autoridad de la Iglesia católica no puede reducirse al efecto directo de la Ilustración o de la «literatura abyecta» como decía Voltaire, la literatura de los panfletos y de los libelos. Hay distanciamentos que proceden de lo que es cotidiano, de lo que no pertenece a la reflexión o a la interpretación, y esto es importante tanto para entender la descristianización como la desacralización de la autoridad política.

En su libro sobre los orígenes culturales de la Revolución Francesa sostiene, en contra de la historiografía tradicional, que la Ilustración es en gran medida una construcción que hace a posteriori la propia Revolución.

Mi interpretación sobre la Revolución Francesa presupone que hay construcciones de canones en todas las sociedades. Se ve en la sociedad contemporánea, por ejemplo, en las vivas discusiones sobre el canon literario en Estados Unidos. Es la Revolución la que da forma a las Luces, a la Ilustración, porque eligió como precursores a algunos de entre todos los autores posibles del siglo XVIII. No es una idea personal; los colegas alemanes han hecho, por ejemplo, la historia de la recepción de Rousseau o Mably durante la Revolución.

En este sentido, sólo dos autores fueron enterrados en el Panteón en dos momentos clave de la revolución: Voltaire en 1791 y Rousseau en 1794. En las fiestas, en los almanaques, en los catecismos revolucionarios, se dibujan también panteones a pequeña escala, y resulta muy interesante ver cómo se constituyen en relación con el curso de los acontecimientos revolucionarios. Y eso no pasa sólo con los escritores, sino también con las ideas. La Ilustración es un mundo complejo, lleno de tensiones y contradicciones, de teorías contrapuestas.

Debemos ser conscientes de las elecciones que hacen los revolucionarios, que implica abandonar el concepto de la Ilustración como un todo estable que influye sobre la Revolución. Al mismo tiempo, la Revolución no opera sólo sobre la Ilustración sino también sobre lo que es anterior a ella. Por un lado, hay una ruptura absoluta, un nuevo mundo que se construye con un nuevo calendario, con nuevas maneras de

hablar, con un nuevo léxico, etc. Por otro, hay una búsqueda de precursores que van de la Ilustración a la antigüedad. En cierto sentido, la revolución confirió una significación premonitória y programática a algunas obras, que postula como su origen.

La noción de canon, que usted utiliza como categoría historiográfica, es objeto hoy de encendidos debates. ¿Qué lecciones puede extraer de ellos el historiador?

Me parece que la discusión sobre el canon es interesante cuando se quiere estudiar dos cosas. En primer lugar, la movilidad del canon dentro de una tradición cultural particular. Un ejemplo sería el redescubrimiento actual de la literatura y la pintura de la primera mitad del siglo XVII en Francia. En segundo lugar, el estudio de los dispositivos a través de los cuales se construye el canon. En el caso de la Revolución Francesa se ve que son dispositivos políticos, como el Panteón o las fiestas, o impresos, como los catecismos, almanaques, antologías etc. En la actualidad, los dispositivos son los *morceaux choisis* escolares, la selección de obras y, dentro de ellas, de fragmentos, que representan el canon académico, y los repertorios de los medios de comunicación, del teatro, el cine, las colecciones de libros o los museos. Hay otros dispositivos más conceptuales, los cánones de comunidades particulares, lo que Stanley Fish llama «comunidades interpretativas». Si en los Estados Unidos se produce un debate tan fuerte sobre las formas clásicas de construcción del canon es porque la homogeneización cultural choca con las comunidades particulares, cualquiera que sea su base (sexual, étnica, cultural, etc.), que crean sus propios cánones alternativos al canon académico o los cánones de los medios de comunicación. No se puede fijar el canon en una definición estable. Lo vemos también en Europa con los problemas relacionados con la identidad regional y la inmigración.

¿Qué papel otorga a las traducciones en la historia de la lectura? La traducción parece ser un factor determinante, por ejemplo, en la construcción de las literaturas nacionales.

Me parece que las traducciones son una fuente muy importante a la hora de realizar una historia del modo en que los textos fueron comprendidos, interpretados, usados. La traducción, en lo que tiene de decisiones más técnicas, en tanto que elección de una palabra, la forma un género, un registro de lengua, refleja en realidad un horizonte de expectativas. En el caso de la traducción del *Buscón* de Quevedo hice un estudio, no de la traducción francesa de Scarron, sino de las adaptaciones que los editores propusieron a un público más amplio bajo la forma de la literatura de cordel. Hay dos niveles de traducción: la traducción lingüística Quevedo-Scarron y la traducción editorial de un texto para un público que va desde el aristocrático, burgués de librería, hasta los lectores de la literatura de colportage.

Volviendo al tema de la literatura nacional, resulta evidente que es a través de las traducciones que se construye una imagen del otro. En el ejemplo del *Buscón*, se ve cómo Scarron ha reforzado el texto español de Quevedo utilizando elementos del *Quijote*, de la literatura burlesca, imponiendo criterios y categorías que venían de otra tradición, pero, también, llevando la traducción a un contexto «realmente» español. Hay una forma de españolización de la obra de Quevedo para marcar ese origen del texto a través de las diferencias afirmadas. Lo que me parece fundamental es esta concepción de la literatura nacional a partir de otras literaturas, pero no para decir que existen otras, sino para establecer un marco particularmente diferenciado en el que crear una identidad propia.