

Palabra, cosa y realidad. Paradojas del conocimiento o la doble relación entre idea y experiencia a partir de Todorov y Ginzburg

Word, thing and reality. Paradoxes of knowledge or the dual relationship between idea and experience from Todorov and Ginzburg

LEONARDO PIÑA CABRERA*

Resumen

A partir de los retratos que Todorov y Ginzburg respectivamente hacen de Colón y el menos célebre Menocchio, condenado a muerte por la inquisición a fines del siglo XVI, en este artículo se discute acerca de la producción de conocimiento y el papel que en sus resultados cabe a las formas en que

* Universidad de Tarapacá y Católica del Norte. Bandera 620, Santiago. E-mail: leonardopinacabrera@yahoo.es.

es intermediado. Discusión abierta a los factores y elementos de producción, acá se lo amplía al retrato que de todos modos surge, en contra, muchas veces, del escepticismo cognoscitivo que lo ve como imposible, o a la arbitrariedad y transposición monológica que pudiera entorpecerlo.

Palabras clave: producción de conocimiento, antropología, microhistoria, dialógica, alteridad.

Abstract

From the portraits that Todorov and Ginzburg make respectively of Columbus and the less famous Menocchio, sentenced to death by the Inquisition in the late sixteenth century, this article discusses the production of knowledge and the role that the way they are intermediated affect the final results. The discussion that has been focused on the factors and production elements, is extended here to the portrait that emerges anyway, often, against cognitive skepticism which sees it as impossible, or to the arbitrary and monological transposition that could hinder it.

Key words: production of knowledge, anthropology, microhistory, dialogical, otherness.

I Palabra

Como Lévi-Strauss (1975) en *Las tres fuentes de la reflexión etnológica*, Tzvetan Todorov (1994) también sitúa el descubrimiento

de América (o de los americanos) como el encuentro más asombroso de nuestra historia. Señalándolo como inesperado en tanto “en el ‘descubrimiento’ de los demás continentes y de los demás hombres no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical” (1994: 14) que éste sí tendría, la devolución de la mirada que su espejo habría supuesto para los europeos, como ningún otro, lo haría el acontecimiento que “anuncia y funda nuestra identidad presente” (1994: 15). Toda vez que, descendientes directos de Colón y genealógica travesía suya mediante, el mundo estaría desde ese momento cerrado si se acepta que “los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo” (1994: 15).

El “primer paso en el mundo del descubrimiento del otro” (Todorov 1994: 14) según el pensador búlgaro, también sería el primer caso de conciencia para el referido Lévi-Strauss (1975), por cuanto la existencia de otros seres humanos y formas culturales no previstas y extrañas habría supuesto la científica discusión en torno a la naturaleza animal o humana de los nativos americanos, a la vez que, del otro lado, muy probablemente significó lo propio con respecto a los recién llegados. Dicha discusión fue crucial para el desarrollo antropológico, al igual que la revolución francesa, las revueltas napoleónicas y la teoría evolucionista más adelante; estos tres momentos habrían servido de trampolín para la posterior modelación disciplinaria, sacudiendo el contenido del conocimiento y las maneras como se lo entendía y

abordaba, de la misma manera en que, hacia el siglo XVI, el atrevimiento marino de Colón impactara en el mapa físico del planeta como en la más intangible mentalidad de sus habitantes.

Se trata, pues, de un espejo de dos caras en el sentido de la doble composición de imagen que fue posible a través suyo, como también lo sería el asesinato, físico y simbólico, que tal encuentro/desencuentro supuso. Puesto que así como con el filo de sus vidrios se habría perpetrado, según Todorov (1994), el mayor genocidio en la historia de la humanidad, con su empañado tamiz se habría ocultado su diversidad al intentar aprehenderla a partir de construcciones ajenas, culturalmente distintas y distantes, a las habidas en este lado del recién cruzado océano. Dicho genocidio se representaría como muerte pero también como acto de desconocimiento y proyección de las propias categorías, y se sucedería como la ocurrencia de otro fenómeno semejante en términos de violencia material e inmaterial al interior de los mundos conocidos de entonces, esto es, los procesos inquisitoriales llevados a cabo durante el período, y que han sido estudiados con especial detalle por el historiador turinés Carlo Ginzburg (2004). Lo anterior mueve a preguntarse por la posibilidad efectiva del conocimiento, más todavía si se tiene que, en este segundo caso, se trata del expreso intento de establecerlo puertas adentro de los márgenes conocidos, y que su dificultad no parece retroceder aún cuando, corridos los años y situados en el presente, el edificio de la ciencia se haya instalado entre nosotros con sus promesas de progreso y certidumbre.

Al llamar la atención con respecto al modo en que ambos procesos han llegado hasta nuestros días, ya sea que tal propósito no fuera parte del programa de exploración y conquista de entonces, o que un aminoramiento de la incomunicación hubiera demandado un esfuerzo mayor al invertido en el viaje (o posiblemente a la época y al tiempo restante para que el modelo científico explotase según el canon de la razón moderna), el hecho es que las similitudes y diferencias con lo ocurrido en Europa los sitúa como singulares ejemplos de las maneras en que se genera conocimiento, en especial porque se los puede leer como exponentes de dos tipos de alteridad: una, la americana, expresión del otro exterior y lejano; la otra, la europea, del otro interior y próximo. Ambas como productos de nuestras propias distinciones, en virtud de su incorporación a la discusión respecto de las racionalidades en juego del acto cognoscente, se plantean también como una aproximación al valor de la microhistoria en tanto acercamiento de pequeña escala a procesos que, de otra forma, no sólo parecen imposibles de observar sino, más complejo aún, muy difíciles de justificar como asunto de interés científico.

Existe una suerte de contraste, asimismo, entre acontecimientos más o menos públicos y conocidos versus otros menos ventilados y anónimos; el hecho de que aquí se observe dicho contraste a partir de la reflexión y experiencia vital de sujetos singulares tales como Colón y el menos célebre Menocchio – el desgraciado molinero friulano condenado a muerte según puede leerse en *El queso y los gusanos* del aludido Ginzburg (1997)–,

busca enfatizar que “como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada” (1997: 18)¹. Se trata de una flexibilidad de movimiento que, a despecho del muy distinto lugar que a ambos les ha tocado ocupar en materia de atención histórica, no podría entenderse sino dentro de tales marcos posibles. Así entendidos, y difícilmente representativos de sus épocas en el sentido estadístico del término, con sus vidas ambos estarían relevando, desde el relativo desconocimiento de lo que enfrentaban, los imperceptibles vínculos ligados a su tiempo, lo que también les permitió confrontarlo en un juego de contracción y desafío propio del carácter dinámico de la cultura.

Lo anterior es concordante, por último, con la definición propuesta por el antropólogo e historiador francés Michel de Certeau (1999) en orden a entender la cultura como una permanente fricción entre conservación y cambio, tanto Colón como Menocchio serían, de acuerdo a esta perspectiva, más que casos aislados, exponentes de la continua bisagra temporal de la historia, aun cuando el correr de los años haya escogido a uno como protagonista de sus libros y dejado al otro al borde de sus anotaciones. Gran historia que mientras ilumina también obscurece la defensa del sujeto que un

¹ Menos optimista, para Bourdieu (1999), y no obstante su afirmación esté referida a los ámbitos de la producción artística y científica, se trataría más de determinación que de flexibilidad, toda vez que “paradójicamente, en estos campos que son sede de una revolución permanente, los productores de vanguardia están determinados por el pasado hasta en las innovaciones previstas para superarlo, que están inscritas, como en una matriz original, en el espacio de las posibilidades inmanentes al propio campo” (1999: 70).

enfoque como éste trae consigo, por minúsculos que puedan parecerlos, no sólo viene a reclamar el sitio que a todos cabe en el encadenamiento temporal y espacial de los hechos, sino a discutir el modo cómo se la escribe y se la convierte en realidad: uno, como efecto del céntrico lugar que la actividad escrita y autoral ocupa en nuestras sociedades y prácticas científicas; dos, como proyección de marcos teóricos que se adelantan al fenómeno visualizándolo a través suyo, y; tres, como parte de un extendido proyecto de conservación que al transformar la palabra, por definición evanescente, en cosa, consecuentemente hace de la memoria un recuerdo muerto en el papel o un objeto de escenario ritualizado en su repetición y repetición (Candau 2001).

II Cosa

En la tarea de hablar del descubrimiento que el yo hace del otro, y afirmando que una fotografía puede decirnos más sobre quien hace el retrato que acerca del universo retratado², Todorov (1994) se pregunta por el juego de luces y reflejos que la empresa del conocimiento lleva consigo. Se enfoca, para ello, en la figura de Colón y sus impresiones acerca del encuentro con el nuevo mundo. Con Todorov (1994) ocurre una cuestión relativamente similar por cuanto, observador e intérprete de aquél, no puede evitar transferirse a sí mismo en su lectura, o ver a través de sí, emergiendo de este lado de sus letras, tercer punto de una

interminable posta interpretativa, tal como lo evocan las palabras del poeta chileno Juan Luis Martínez, quien, ante similar incógnita, sin respuesta se pregunta “cuando uno se observa observar, ¿qué observa?!” (1985: 41).

En el marco del fragmento de un poema mayor titulado “Un problema transparente”, la imposible respuesta de Martínez, tomada esta vez desde la antropología, tiene en la voz del estadounidense Clifford Geertz (1997) otro punto de un imaginado diálogo que, al modo de la dialógica de Jakobson que la reconoce como la constante apropiación/resignificación de citas (Cit. en Ginzburg 2004), podría justificar que se apuntase acá la siguiente afirmación: “si uno sabe lo que el antropólogo piensa lo que es un salvaje, ya tiene la clave de su obra. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que él mismo es, sabe uno en general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando” (Geertz 1997: 287). La razón, también señalada por él, de que “toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión” (1997: 287). Lo anterior entronca con lo dicho por la argentina Rosana Guber (2001) quien, desde el llamado postmoderno a la reflexividad, ha planteado la necesidad de que el etnógrafo someta “a crítica su propia posición en el texto y en su relato (*account*, descripción) del pueblo en estudio, bajo el supuesto de que lo que estamos capacitados para ver en los demás depende en buena medida de lo que está en nosotros mismos” (2001: 124).

Dicho lo anterior como antesala, dígase entonces que al Colón descrito por Todorov (1994) lo mueven intereses de tipo humano

² Su afirmación es clara al respecto: “al leer las descripciones de Colón, nos damos cuenta de que esas observaciones proporcionan más datos sobre Colón que sobre los indios” (Todorov 1994: 46).

(la búsqueda de riquezas), divino (ampliar la fe) y natural (el goce de la naturaleza), siendo su hermenéutica resultado de la triple articulación de sus esferas. No obstante que ellas no estén en el mismo plano, toda vez que sólo habría “dos intercambios reales, el que se produce con la naturaleza y el que se produce con los hombres; la relación con Dios no está en el campo de la comunicación aunque pueda influir, o incluso predeterminar, toda forma de comunicación” (1994: 24). Con sus creencias de fondo, las de ambos, advierte este autor que “cuando se dice que Colón es creyente, el objeto importa menos que la acción [puesto que] lo que importa es la fuerza de la creencia misma” (1994: 24), fuerza de la que, como procura demostrar, no sólo arrancaría el soporte de su acción sino, en una suerte de retroacción, también el resultado de lo que a través suyo va encontrando. Así las cosas, este Colón no sólo creería “en el dogma cristiano: también cree (y no es el único en su época) en los cíclopes y en las sirenas, en las amazonas y en los hombres con cola, y su creencia, que por lo tanto es tan fuerte como la de san Pedro, le permite encontrarlos” (1994: 24).

Salta a la vista la marca de su hermenéutica, de tipo teleológico, de manera tal que la forma en que sus creencias influirían en sus interpretaciones supondrá supeditar a ellas los planos natural y humano en relación al descubrimiento de América. Al respecto, Todorov afirma que “no la descubre [sino que] la encuentra en el lugar donde ‘sabía’ que estaría (en el lugar donde pensaba que se encontraba la costa oriental de Asia)” (1994: 31); o que desatiende el

contenido de lo que se le informa por boca de otros pues, al igual que el continente, de antemano sabía que iba a “encontrar cíclopes, hombres con cola y amazonas. Bien ve que las sirenas no son, como se ha dicho, mujeres hermosas; pero, en vez de concluir que las sirenas no existen, corrige un prejuicio con otro: las sirenas no son tan hermosas como se supone” (1994: 25). De tal suerte su aproximación, la conclusión es clara para el investigador: “la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee, no para ser interrogada, según las reglas preestablecidas, con vistas a una búsqueda de la verdad” (1994: 26).

Existen ejemplos por doquier de sus convicciones precediendo a la experiencia, pero ubicado en medio de una transición temporal que, no obstante se la detenga con la identificación de ciertos hitos, operaría sin quiebres en la vivencia personal del tiempo. En su caso ello lo descubrirá sucumbiendo ante la naturaleza de un modo bastante más próximo al naturalista moderno que a los hombres de su época. Testigo privilegiado del paisaje, la observación atenta de la naturaleza lo conduciría, pues, “en tres direcciones diferentes: a la interpretación puramente pragmática y eficaz, cuando se trata de asuntos de navegación; a la interpretación finalista, en la que los signos confirman las creencias y las esperanzas que uno tiene (...); por último, a ese rechazo de la interpretación que es la admiración intransitiva, la sumisión absoluta a la belleza” (Todorov 1994: 33). Tres direcciones, en suma, que a la vez que lo muestran como hijo de su tiempo, lo señalan en entredicho o fricción con él.

En lo que toca a su relación con los hombres, en la hermenéutica de Colón éstos no tendrían un lugar aparte, siendo, de acuerdo al mismo autor, no más que una pieza del paisaje y quedando su lengua, expresión de su diversidad cultural, reducida a su capacidad denotativa y no intersubjetiva, con lo que la posibilidad de entablar diálogo se habría visto notoriamente mermada, en especial porque en su afán de establecer equiparidades entre palabras, más que en ahondar en sus significados específicos y contextos de uso, lo que terminaría ocurriendo es que su comportamiento semeje al de un traductor/traidor que las fuerza “como si fuera evidente que los indios establecen las mismas distinciones que los españoles, como si el uso español no fuera una convención entre otras, sino el estado natural de las cosas” (Todorov 1994: 37). Lengua como reducto natural más que arbitrario y construido, para Todorov “el resultado de esa falta de atención al idioma del otro es fácil de prever: en realidad durante todo el primer viaje, antes de que hubieran aprendido a ‘hablar’ los indios que se llevó a España, la incompreensión es total” (1994: 39).

A la luz de un diálogo escasamente logrado, cabría preguntarse, entonces, si Todorov no hace lo propio, en otro sentido literal, cuando niega la existencia de las sirenas al rotularlas como prejuicio, porque su racionalidad, también epocal, no le permite verlas y, en consecuencia, pensarlas como posibles. ¿Es que realmente no existían o, en rigor, sólo no puede imaginarlas? O si es cierto, por ponerlo de otra forma, que el encuentro del siglo XVI produjo la devolución de la mirada, ¿por qué no podría

ser plausible que las sirenas existiesen, la ciencia sea una ficción o Dios esté en el mundo de las cosas, máxime si aquel juego de espejos supuestamente implicó hacer más visible al observador no sólo en el acto de conocimiento sino, más importante aún, en la construcción del mismo? ¿Cabe, en este sentido, hablar de señales que mientan, de perspicacia en uno y no en otro plano, o de una comunicación verdaderamente eficaz en algunos casos? Lo uno, porque casi quinientos años después sepamos que los signos con que Colón creyó identificar su proximidad a la tierra no eran tales (1994: 29); lo otro, porque en sus resultados, *ex post*, podamos distinguir un mayor acierto en el plano natural y no en el humano (1994: 26); lo último, porque su conocimiento de las estrellas le haya permitido pronosticar, con éxito según este punto de vista, la ocurrencia de algún eclipse lunar (1994: 28).

Como quiera que fuese, si se sigue lo señalado por el mismo Todorov con respecto a la teleológica hermenéutica de Colón, cuando éste descubre tierra firme en base a su convicción de que simétricamente debían haber dos continentes en cada hemisferio, lo que estaría haciendo es soportar con resultados la eficacia de una estrategia de carácter finalista, como la suya, en desmedro de otras, como la empirista, precisamente porque “los demás navegantes no osaban emprender el viaje de Colón, pues no tenían su certidumbre” (1994: 31). Con ello, en otro juego de diálogos saltados, cabría recordar lo dicho por el físico austriaco Paul Feyerabend (2001) en su crítica al modelo científico y la efectividad resultadista de su método, toda vez que, como él sostiene,

éste no sería más eficaz que otros estilos cognitivos, dado que para que ello fuese así, debería demostrarse la ausencia de (más) resultados por otras vías, y que los propios lo fuesen sin la intervención de otras mecánicas productoras, situación que en el caso presentado, al menos parece controvertible.

Para continuar con la discusión, la documentación que realiza Ginzburg (1997, 2004) nos permite ver, al otro lado del océano, el juicio al que es sometido Menocchio junto con el proceso judicial y las racionalidades en juego, así como las fricciones que entre clases, subalterna y hegemónica, se producirían a propósito de su mutua influencia y demás relaciones de imposición, resistencia y circulación cultural. Se trata de un mundo usualmente obscurecido por su evanescente oralidad y/o las deformaciones, conscientes o inconscientes, que el registro del otro conlleva en los expedientes del Santo Oficio. No obstante la inequidad de su construcción, sí sería posible, según este investigador, una lectura más allá de los esquemas del inquisidor transpuestos, monológicamente casi, sobre el de los acusados. Esto resulta interesante por la apertura al demorado estudio de dichas fuentes, dados sus alcances en materia ideológica, de incompletitud documental o de subestimación de su contenido. Según Ginzburg (2004) lo sería aún más por el giro que supone vislumbrar como problema histórico no sólo la persecución de la brujería, sino a quienes fueron objeto de ella (2004: 216-217).

Así emerge, de tal suerte, el humilde Menocchio como poseedor de un “radicalismo religioso y un naturalismo de tendencia

científica, hasta una serie de aspiraciones utópicas de renovación social” (1997: 17), y el mundo del cual era parte como “un caudal no explorado de creencias populares, de oscuras mitologías campesinas” (1997: 17) cuya irreductibilidad a los esquemas de sus jueces habría posibilitado su relativa sobrevivencia. Ambos, sujeto y pertenencia, surgirían como decididos adversarios de la parcial imagen que ha hecho de la cultura popular un depósito del remanente cultural de las clases dominantes, un cúmulo de valores no del todo alternos o su impenetrable equivalente otro. También vislumbrada esta irreductibilidad en otros juicios, como el seguido a los Benandanti que el mismo historiador revisa con mayor detenimiento en el artículo “El inquisidor como antropólogo” (2004), acá, a pesar de las diferencias de poder y los métodos del inquisidor, la resolución en favor de sus categorías no habría podido concretarse sino, léase bien, hasta cincuenta años después. Decidido, empero, el significado de sus prácticas como sinónimo de brujería y no como la expresión de una profunda tradición librada, “por costumbre en espíritu, por la fertilidad de los campos, y en contra de las brujas” (Ginzburg 2004: 221), ni siquiera aquella transposición habría sido capaz de ocultar su dialógico valor toda vez que, siguiendo a Ginzburg, “la discrepancia entre las preguntas de los jueces y las respuestas de los acusados –discrepancia que no podía achacarse ni al trauma del interrogatorio ni a la tortura– traslucía un profundo núcleo de creencias populares sustancialmente autónomas” (1997: 17).

De cualquier forma, se trataba de una barrera difícil de franquear. Confiesa Ginzburg que

“a cada paso tropezaba con los esquemas de origen culto de la brujería inquisitorial” (1997: 16). Aún así persistente, y arrimado para ello en las espaldas de los jueces por la imposibilidad de otra opción, las confesiones que éstos buscaban arrancar a los acusados, no obstante le hayan dado al inquisidor la información que estaba buscando de un modo más o menos similar al observable en una relación de campo (en donde la proyección de las propias categorías no parece muy distinta), sí señalarían la presencia, según su opinión, de una cierta dialógica al ser irreductibles las unas por las otras. En virtud de la analogía antropólogo/inquisidor, la agudeza de esta imagen levanta la pregunta por la menor consistencia de la verdad habitante en la cabeza del inquisidor en relación con la más científica que los antropólogos, u otros exponentes de la razón moderna, portamos en medio de nuestro afán cognoscente, que, no puede obviarse, está en concordancia con nuestro tiempo tanto como aquella estaba con el suyo. Ello porque así como “en situaciones como éstas, los acusados tendían a hacerse eco, más o menos espontáneamente, de los estereotipos inquisitoriales difundidos de un extremo a otro de Europa por los predicadores, los teólogos y los juristas” (2004: 218), corridos los años y verificado el salto de entendimiento, también aquellas certezas cederían espacio a la comprensión moderna de un modo similar a lo sucedido con las voces de los informantes en medio, o debajo muchas veces, de la tarea etnográfica que pretende asirlas.

como el contemporáneo pero equivalente tamiz inquisitorial de entonces, no parece muy descabellada, máxime si se tiene la dificultad de que al interior de la empresa científica se produzca, tal como críticamente apunta Feyerabend (1990), el encuentro entre dato y conocimiento. Este último vendría dado de antemano por la teoría, y no por la indagación misma, y en muchos casos, como en el de la medicina occidental, por el préstamo/imposición desde otros dominios, como los de la biología, la química y la física. Así observado, las palabras del físico austriaco resultan especialmente atingentes como ejemplo, pues, como él mismo dice, “el comportamiento de un organismo, al menos globalmente, puede no adecuarse a las leyes de la biología, que son sugeridas por experiencias extrañas a la medicina. Pero esto es algo que no se ha sabido nunca, pues, al haber impuesto las leyes de la biología a la práctica médica, prestamos atención a los aspectos biológicos y no a aquellos propiamente médicos” (1990: 110). El resultado, por ende, es que “el médico de formación científica observa al paciente a través de la lente de una teoría abstracta; [de forma que] según la teoría que se adopte, el paciente se convierte en un sistema de conductos, en un agregado molecular o en un recipiente lleno de humores” (1990: 111).

De regreso a lo señalado por Ginzburg, la “distancia como la resistencia de los Benandanti a las presiones de los inquisidores indican que nos encontramos frente a un estrato cultural profundo, totalmente extraño a la cultura de los inquisidores” (2004: 221), distancia y resistencia que habrían hecho posible su sobrevivencia al entendimiento inquisitorial

que, aunque terminó reduciéndose a brujería una práctica que estaba destinada a conjurarla, no habría podido borrarla del registro precisamente por lo mismo, esto es la no generación de entendimiento entre las partes. Presencia dialógica en ausencia de diálogo y superposición monológica cuando aquél sí parece presente, es un enroque que –aunque no iguala lo uno y lo otro–, le permitiría a Ginzburg (2004) salvar el error que Rosaldo (1991) adjudica al historiador francés Emmanuel Le Roy Ladurie en su intento de rescatar este tipo de archivos como fuente histórica sin mayor consideración al contexto de su producción, y a la calidad parcial de su contenido. Dicho enroque, también, sería el responsable de hacer patente el tamiz por medio del cual tal traducción/traición no llegó a concretarse, o no del todo, al menos. Se trata de una suerte de fe de erratas que advierte del equívoco (donde dice diálogo debe decir monólogo, y viceversa), al tiempo que llevaría a ensayar la aludida analogía en el trabajo antropológico; ésta, si bien es abordada por Rosaldo (1991) de otro modo, igualmente es tocada en su lectura comparada de los libros *Montaillou*, del citado historiador francés, y *Los Nuer*, del británico Evans-Pritchard, ambos emparentados por una equivalente transposición de categorías³.

Estamos frente a un asunto, en estos casos, de extensión de la metáfora pastoril en la

interpretación de los datos, a decir del norteamericano: “tanto el etnógrafo como el historiador llegan a proferir asertos semejantes; por ejemplo, en lo que toca al pastoreo transhumante como génesis de los valores democráticos, del acusado individualismo, del orgullo fiero y del espíritu guerrero” (Rosaldo 1991: 148), cuestión que estaría relacionada con la visión de su propio trabajo investigativo como trashumante, movimiento y apertura, según este punto de vista, necesarios para la generación de conocimiento. Ligada, asimismo, esta igualación con el contexto de dominación en que la información de ambos fue producida –los procesos inquisitoriales en la Francia del siglo XIV y la ocupación inglesa del continente africano en la primera mitad del siglo XX–, también lo estaría con el afán, consciente o inconsciente, de soslayar los efectos que tales circunstancias tendrían tanto en la vida y testimonio de quienes estuvieron bajo su sometimiento, como en sus propias capacidades de análisis e interpretación so pretexto de la imparcial posición que como científicos observadores les estaría reservada. Revestido, así, el pastoreo de un cierto halo cortesano que estaría más allá de las tensiones de clase de la misma ocupación e inquisición, para estos dos autores, según sostiene Rosaldo, “el pastoreo deviene en autoestima por cuanto los pastores simbolizan ese punto medio de la dominación en el que la etnografía neutral se considera buscadora de la verdad” (1991: 150). Se trataría, entonces, de un proceso a través del cual también sus primarias figuras de investigador de campo e inquisidor, como sus posiciones de poder en tanto herramientas para el conocimiento, quedarían transformadas,

³ A estos efectos, escribe Rosaldo que “la valoración de *The Nuer*, desde el ángulo de visión que ofrece *Montaillou*, nos depara una figura singular: la del etnógrafo, la del investigador de campo, en semejanza con el inquisidor del siglo XIV cuyos documentos usa Le Roy Ladurie” (1991: 124). Dicha equiparidad estaría dada, entonces, por el similar lugar ocupado por ambos en la cadena de producción de la información que, con posterioridad, harán uso antropológico e historiador como sus analistas/intérpretes.

uso retórico mediante, en parte del paisaje, esta vez como “nativos vestidos con ropas pastoriles” (1991: 150).

Habiendo aquí y allá sendas transposiciones, literaria una y material también la otra, en ambos casos el asunto no parece muy distinto toda vez que en las sombras de lo escrito alcanzaría a vislumbrarse, de acuerdo a estas lecturas, las dos caras de su péndulo, aún cuando la inequidad de su tipo de interlocución aparezca diciendo otra cosa. Se trata de un vaivén característico de los intercambios dialógicos: de la mano de lo uno, esto es, de aquel cuerpo de contenidos mediante el cual se incorpora y tamiza lo observado, también vendría lo otro, vale decir, aquello de lo cual debiera estar hecho un informe etnográfico o cualquier otro reporte de investigación, incluso de registros como éstos, ya sea forzados con la pluma del autor/redactor que pretende asir en el papel un determinado fenómeno, o ya con las posiciones de poder de los investigadores de campo y archivo, o del inquisidor y conquistador, que también lo habrían pretendido.

III ¿Realidad?

y sólo escribí la mitad de lo que vi...
Marco Polo.

“Nada tiene que ver el dolor con el dolor”, escribe el poeta chileno Enrique Lihn (1989), ya desahuciado, en su *Diario de muerte*. “Nada tiene que ver la desesperación con la desesperación”, continúa, imposibilitado de expresar a cabalidad el inasible contenido de su experiencia en el borde mismo de la

vida. Más lúcido que nunca, su afirmación de que “las palabras que usamos para designar esas cosas están viciadas”, irónicamente le sirve para transmitir su inadecuación para representar las realidades que dicen referir. En silencioso trance, este maestro de la palabra escrita no puede sino aceptar su derrota y rendirse ante la evidencia, terrible para él, de que más que la página en blanco, “no hay nombres en la zona muda” (1989: 13-14).

Más acá de la posibilidad o imposibilidad de retratar una tan extrema situación como el encuentro con la muerte sin que su descripción, paradojas del lenguaje, le reste vitalidad, el tema de la escritura en antropología, como ha tratado de establecerse, tampoco parece un asunto sencillo. Componente sustantivo del oficio, y tal como con Colón que ante la naturaleza no puede dejar de usar el superlativo sin que ello le reporte, necesariamente, una mejor descripción, para el etnólogo francés Joël Candau “pretender estabilizar por una escritura reconocida la tradición [por ejemplo] dogon, es no sólo correr el riesgo de su reducción y de su empobrecimiento, sino también impedir el trabajo normal de la memoria” (2001: 186). Puesta en palabras como sentencia de muerte -de la memoria en este caso dado el detenimiento de su curso y la pretensión de unicidad que su proyecto de conservación autorizado tendría-, la escritura en antropología, en tanto representación, tampoco supondrá un mayor éxito porque al igual que ocurre con el juego de la representación política, su práctica también lleva consigo un acto de represión al implicar, según apunta el estadounidense Stephen Tyler, “una

doble sustitución/represión, pues la voz del otro se representa en la letra de su representador” (1998: 289), intermediación que no sólo iría de lo oral a lo escrito como un adelgazamiento de lo que no es lineal, sino como control en tanto parte de una pretensión totalizadora, científico antropológico en este caso, que la reduce a “reserva de información que puede ser objetivamente manipulada, diseccionada, reutilizada y puesta en uso para propósitos determinados, independientemente del texto mismo o de sus circunstancias originarias” (1998: 289).

Lo anterior implica un problema de representación pero también de conocimiento. El hecho que los Benandanti hayan podido resistir tan largamente a las presiones del inquisidor/antropólogo, y con ello revelaran la existencia de un sustrato cultural profundo e inconmensurable a pesar de que, finalmente, su incógnita fuese resuelta en contra de ellos mismos, parece especialmente decidor. Primero, por el alto valor etnográfico de aquellos procesos y de la documentación que los ha conservado y, después, porque permitiría discutir, por otra vía, el escepticismo cognoscitivo que ha tendido a ver en lo distinto un obstáculo para el conocimiento, tal como refiere Geertz (1997), por ejemplo, con la decepción experimentada por Lévi-Strauss en *Los tristes Trópicos*: “pues aquellos

últimos salvajes, antes que suministrarle una visión purificada de primitividad, le resultaron inaccesibles, más allá de su alcance” (1997: 290). Esto también es un aspecto para discutir pues su mención lo es no porque no sea plausible que, al observar la diferencia e intentar comprenderla, ella misma se desvanezca igualada por el acto cognoscente -tal como se revisó en los casos descritos-; o porque no haya extrañeza en lo otro, dado que en su interior podrían estar contenidas las categorías del uno que conoce⁴, sino porque el conocimiento, vital más que especializado, cultural más que técnico-científico, siempre ha estado presente entre los seres humanos. Señalado casi como absoluto, la imagen de Menocchio, aún a riesgo de errar en esta afirmación, no puede sino instar a que así se lo entienda y reitere. Lo mismo el eco de los Benandanti y la perspicacia de Ginzburg.

Agradecimientos

Especial agradecimiento a la Dra. Claudia Lozano por su revisión y comentarios a este trabajo, aunque en una versión anterior, en el marco del curso Corrientes Teóricas Contemporáneas en Antropología Social, dictado en abril de 2007, en el Programa de Doctorado en Antropología de las Universidades de Tarapacá y Católica del Norte.

⁴ A la manera en que Lévi-Strauss (1975) intenta salvar las dificultades de los acercamientos empírico etnográficos en una suerte de continuidad genérica de los dos extremos del acto de observar.

Bibliografía

- Bourdieu, P. 1999. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Candau, J. 2001. *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- De Certeau, M. 1999. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Feyerabend, Paul. 1990. *Diálogo sobre el método*. Madrid: Cátedra.
- _____. 2001. "Cómo defender a la sociedad de la ciencia". *Polis* 1: 379-387.
- Geertz, C. 1997. "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss". *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 287-298.
- Ginzburg, C. 2004. "El inquisidor como antropólogo". *Tentativas. Rosario: Prohistoria*. 215-227.
- _____. 1997. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- Lévi-Strauss, C. 1975. "Las tres fuentes de la reflexión etnológica". *La antropología como ciencia*. Llobera, J. (Ed.). Barcelona: Anagrama. 15-23.
- Lihn, E. 1989. *Diario de muerte*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Martínez, J. L. 1985. *La nueva novela*. Santiago de Chile: Ediciones Archivo.
- Rosaldo, R. 1991. "Desde la puerta de la tienda de campaña: El investigador de campo y el inquisidor". *Retóricas de la antropología*. Clifford, J.; Marcus, G. (Eds.). Barcelona: Júcar Universidad. 123-150.
- Todorov, T. 1994. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Tyler, S. 1998. "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'". *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Reynoso, C. (Comp.). Barcelona: Gedisa. 289-294.