
Hoy: estofado de elefante y conejo

La antropologización de la Historia y otras
aventuras epistémicas

Fernando Acevedo*
face@farq.edu.uy

Resumen

Estas páginas presentan algunas *ideas en construcción*, ancladas en ciertos cruces plausibles y a mi juicio fecundos entre la antropología sociocultural y la Historia. En toda construcción se necesitan andamios, y éstos, como ha dicho Goffman, deben ser levantados a sabiendas de que después de ser utilizados van a ser desarmados (y quizás vueltos a armar en alguna construcción futura). El andamio de esta construcción, de estas ideas en construcción, es *made in USA*. Por un lado, Clifford Geertz, antropólogo que ha querido (y sabido) coquetear con la historia. Por otro, Robert Darnton, historiador que ha querido (y sabido) coquetear con la antropología.

Historia – Antropología –
Epistemología – C. Geertz –
R. Darnton

* Es Antropólogo y Arquitecto por la Universidad de la República, República Oriental del Uruguay (ROU). Integra un equipo, como profesor, de descentralización académica ubicado en la ciudad de Rivera donde actualmente reside. Ha publicado trabajos de sus especialidades en la ROU y en España. Su último libro, *Ciudad tomada, miradas y huellas sobre Montevideo*, se hizo acreedor del Premio Nacional de Ensayo 2007 por parte de la Cámara uruguaya del libro.

Today: stew of elephant and rabbit The anthropologisation of history and other epistemic adventures

history – anthropology – epistemology – C. Geertz – R. Darnton

This article presents some *ideas in construction*, on the basis of some plausible and fruitful points at the junction of sociocultural anthropology and history. In all types of construction, some scaffolds are necessary, and these, as stated by Goffman, have to be built on the certainty that they will be dismantled after their use (and reassembled once again in some future construction). The scaffold of this paper is *made in USA*. On the one hand, Clifford Geertz, an anthropologist who has wished (and has known how to) flirt with history. On the other, Robert Darnton, a historian who has wished (and has known how to) flirt with anthropology.

Introducción

Empecemos por lo más banal: llegué a ellos por vías separadas y en circunstancias distintas. El primero con quien me encontré, hace casi veinte años, fue, naturalmente, Geertz, a través de su célebre *La interpretación de las culturas*, publicado originalmente en el año 1973. Para quien gusta de la antropología cultural como oficio y de la literatura antropológica como taller, Geertz es, sin lugar a dudas, un referente inevitable. Después de una larga y bastante errática peregrinación por distintos campos de la producción de pensamiento (literatura y filosofía, entre otros) y diversas instituciones académicas de alto prestigio (Harvard, Chicago, Princeton), Geertz se zambulló en el océano de la antropología haciendo pie en los obligados islotes iniciáticos del archipiélago de la etnografía: Indonesia, Java, Marruecos. Digamos que ya no sigue nadando: murió hace algo más de un año, mientras preparaba un libro sin adivinar que el anterior había sido el último.

A Darnton, en cambio, lo encontré hace unos diez años, casi por casualidad, en un congreso de antropología. No a él sino a su principal libro y a sus repercusiones: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, publicado originalmente en el año 1984. Esta obra había generado una inquietante controversia en los territorios norteamericanos y franceses de la antropología cultural (y al parecer también en los de la Historia y la historiografía, territorios que, lamentablemente, conozco muy poco). La peripecia intelectual de Darnton es bastante distinta que la de Geertz: historiador por formación y por vocación, entró a la historia (en el doble sentido de la expresión, la mayúscula y la minúscula) por el atajo del periodismo. Al leer *La gran matanza de gatos* supe que Darnton se había apropiado de buena parte del aparato conceptual y metodológico de Geertz. Algún tiempo después, ya instalada la polémica aludida, me enteré que ambos se habían encontrado entre sí mucho antes de que yo lo hiciera: hace más de un cuarto de siglo compartieron, durante cinco o seis años, un

Seminario en la Universidad de Princeton, una de las más prestigiosas de los EE.UU. y principal *bunker* intelectual del antropólogo californiano. En principio, podemos presumir que fue en ese seminario que nació eso que aquí y ahora estoy denominando *la antropologización de la historia*. Y que lo que al principio pudo haber parecido una pasajera e inocua moda intelectual o una *snob* combinación *pret-à-porter* o la búsqueda de un nicho académico desde donde producir (y vender) o apenas una trasnochada boutade, de a poco se fue convirtiendo en una *interfaz* prometedora, reveladora, provocadora. Por lo pronto, encendió una disputa que aún no se ha zanjado. "*Los tradicionalistas furiosos (al parecer no hay de otra clase) escriben libros diciendo que eso significa*", escribió el propio Geertz, "*el fin de la historia política tal como la conocemos y, con ello, de la razón, de la libertad, de las notas a pie de página y de la civilización*" (Geertz 2002: 82).

Dos variantes de la centrifugación en la construcción del objeto

Bien sabemos que la Academia es campo fértil para las visiones apocalípticas de esos celosos hierofantes de las ortodoxias. Los tradicionalistas se escudan en una supuesta y atávica pureza de las tradiciones académicas, y, casi como si quisieran recrudescer o recrear el enfrentamiento irreductible "*entre las grandes dicotomías de la metafísica occidental, la vuelta al Ser y al Devenir*" (*ibíd.*: 84), instan e instalan a la Historia como cancerbero del Devenir y a la antropología como aduanero del Ser. Pero por suerte hay los herejes y hay los contrabandistas, y de eso sabemos bien. Los hay desde siempre: Herodoto, Tucídides, Ibn Batuta, del lado de la proto-Historia, y más acá Peter Burke, Fernand Braudel, Eric Hobsbawm o Carlo Guinzburg del lado de la Historia; de la orilla de la antropología, Marcel Mauss, Eric Wolf, Marshall Sahlins o Michael Taussig. Y, por supuesto, desafiando las fronteras y otras imposiciones de la ortodoxia, Darnton de un lado, Geertz del otro. O, dicho mejor, del mismo lado: en la

frontera misma. Los tradicionalistas han puesto a la Historia como saber monopólico del Tiempo y del Cambio, y a la antropología como saber oligopólico del Espacio y la Permanencia. Como sugiere Geertz, los historiadores bucean en el pasado distante (lo lejano en el tiempo) para dar cuenta del cambio, los antropólogos en el presente distante (lo lejano en el espacio) para dar cuenta de la permanencia de la *otredad*; los historiadores como *muralistas* del paisaje muerto de la antigüedad, los antropólogos como *miniaturistas* del paisaje exótico de la contemporaneidad. La decadencia de Roma o los avatares del Antiguo Régimen de un lado, el *potlatch kwakiutl* o las riñas de gallos balinesas del otro: la Historia como narración construida a partir de *lo escrito* en algún pasado más o menos lejano en el tiempo, la antropología como narración construida a partir de *lo dicho* en algún presente más o menos lejano en el espacio.

El movimiento centrífugo –en cualquier momento menos ahora [si se trata de la Historia], en cualquier lugar menos aquí [si se trata de la antropología cultural]– que todavía caracteriza a las dos empresas, su preocupación por lo que ha venido en llamarse [...] ‘El Otro’, asegura cierta afinidad electiva entre ambas. Intentar comprender a personas muy diferentes a nosotros, con condiciones materiales diferentes, movidas por ambiciones diferentes y con ideas también diferentes sobre qué es la vida plantea problemas muy similares [...]. Varían poco las cosas si cuando tratamos con un mundo de otro lugar, ese otro lugar está lejos en el tiempo [o lejos en] el espacio.

(Geertz 2002: 84-85)

Existen, pues, afinidades entre uno y otro campo, entre uno y otro quehacer. Sin embargo, por lo menos a primera vista, tales afinidades no implican (o no necesariamente implican, o no necesariamente deberían conducir a) abordajes metodológicos compartidos. La equivalencia de la distancia cultural entre, digamos, nosotros y los fenicios y nosotros y los palestinos no es para nada

perfecta, particularmente aquí y ahora, que podemos tener a un palestino de vecino. *"En realidad, ni siquiera el 'nosotros', 'el yo' que busca la comprensión de 'el Otro', es exactamente el mismo aquí, y es esto, creo, lo que explica el interés de los historiadores y los antropólogos por sus respectivos trabajos y los celos que surgen cuando se persigue ese interés"* (ibíd.: 85). En este sentido, los celos son legítimos y bien fundados: según apunta Geertz, *"'nosotros', al igual que 'ellos', significa algo diferente para quienes miran hacia atrás [los historiadores] y para quienes miran a un lado [los antropólogos], un problema que apenas se resuelve cuando intentamos, como ocurre cada vez más, hacer ambas cosas. La principal diferencia es que cuando 'nosotros' miramos hacia atrás, 'el Otro' se nos aparece como ancestral. Es lo que de algún modo nos ha conducido, si bien de manera errática, al modo en que vivimos ahora. Pero esto no es así cuando miramos a los lados"* (ibíd.: 85). En efecto: *nuestros contemporáneos primitivos* (la expresión es el título de un conocido libro de George Peter Murdock) no son nuestros ancestros.

Antropologización de la Historia, historización de la antropología

Es cierto que desde hace unas tres décadas está ocurriendo *algo* que parecería ser una usurpación de territorios académicos ajenos. Por lo menos, son los tradicionalistas –en especial los más ortodoxos– quienes podrían calificar a ese "algo" como usurpación. Pero se trata, más bien, de un encuentro, fruto de una especie de *flirteo* o enamoramiento, un encuentro más parecido a una relación de amantes que a un matrimonio bien avenido. Se puede hablar, incluso, de la emergencia de una "*antropologización* de la Historia", tanto como de una "*historización* de la antropología". Lo primero podría ejemplificarse con el análisis de Eric Hobsbawm en *Rebeldes primitivos* o con el de Carlo Guinzburg en su célebre y subversivo *El queso y los gusanos*; lo segundo con el análisis que

Marshall Sahlins realizó a partir de la peripecia del Capitán Cook en su libro *Islas de historia* o el de Eric Wolf en *Europa y la gente sin historia*. Cabe prestar atención a la aparentemente paradójica relación entre los títulos de algunos de esos libros y la procedencia disciplinar de sus autores: *Rebeldes primitivos*, escrito por un inequívoco historiador, *Islas de historia*, escrito por un eminente antropólogo cultural. Pero sin lugar a dudas los ejemplos más emblemáticos e inspiradores son *La gran matanza de gatos* y otros episodios en la historia de la cultura francesa, de Darnton, y *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, de Geertz.

En la actualidad, algo concordante con lo anterior puede verse, según apunta Geertz, "en la mayor atención que historiadores occidentales prestan a la historia no-occidental, y no sólo a la de Egipto, China, India y Japón, sino a la del Congo, los iroqueses y Madagascar, en tanto que desarrollos autónomos y no como meros episodios de la expansión europea; [así como] en el interés antropológico por los pueblos ingleses, los mercados franceses, las colectividades rusas o los institutos de enseñanza media americanos [...]. Los antropólogos americanos escriben la historia de las guerras en Fidji, los historiadores ingleses la etnografía de los cultos a los emperadores romanos" (Geertz 2002: 86-87). Vemos, así, que han ido surgiendo préstamos mutuos en la construcción del objeto, o por lo menos en las elecciones temáticas, así como también, y sobre todo, ciertas confluencias notorias en las respectivas construcciones metodológicas. Nos estamos enfrentando a una suerte de lo que el propio Geertz, en otro lugar, ha calificado como "desprovincialización intelectual" (Geertz 1994: 11): "hablamos de un fenómeno que es lo bastante general y específico como para sugerir que lo que estamos observando no es otro simple trazado del mapa cultural —el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, la señalización de ciertos lagos de montaña pintorescos—, sino una alteración radical de los principios de la propia cartografía. Algo le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos" (Geertz 1980: 34).

También en este caso, dos de los ejemplos más emblemáticos e inspiradores de ese "algo" que le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos son *Negara*, de Geertz, y *La gran matanza de gatos*, de Darnton.

Negara

Negara, publicado en inglés en 1980, es un lúcido análisis sobre la escenificación del poder, una obra ejemplar y ejemplarizante sobre el potencial de la antropología cultural para la interpretación histórica tanto como del potencial de la materia histórica para la interpretación antropológica. Según ha mostrado Geertz, el *negara* no era ni una tiranía ni un gobierno burocrático. De hecho, ni siquiera puede decirse que fuera un gobierno. Por el contrario, era un espectáculo organizado, un Estado-teatro diseñado para dramatizar las obsesiones dominantes de la cultura balinesa: la desigualdad social y el orgullo de pertenecer a un determinado estatus. Geertz, como corolario de su contundente estudio, afirma que el Estado balinés desafía las conceptualizaciones más fáciles procedentes de cualquiera de los modelos y lugares comunes en el marco de la teoría política o de la historia política occidentales. Analizando los principios organizativos del Estado balinés, a través de sus diversos niveles y funciones, demuestra las limitaciones de todos los intentos de distinguir el carácter "práctico" del ritual de dicha organización. De esta forma, Geertz cuestiona y reformula las deficiencias y distorsiones de las modernas nociones occidentales que reducen la política al poder, el Estado a un artefacto organizativo comprensible en términos puramente instrumentales y los procesos simbólicos o culturales a un mero accesorio del arte de gobernar. En este sentido, trata de mostrar la gran importancia que tiene la representación simbólica del estatus y del poder para la sociedad balinesa del siglo XIX, desterrando otras teorías que simplifican esta representación y la re(con)ducen a elementos dependientes de la política y el gobierno: la

amenaza (Hobbes), el engaño (Marx) o la expresión popular como forma de legitimidad. Y además, aparentemente sin proponérselo, pone en cuestión muchos de los planteos de su contemporáneo Foucault, quien le atribuye al poder (en una línea que hay que rastrear tanto en Hobbes como en Nietzsche) un sentido poli-amorfo y perverso. Mucho antes que Foucault, al criticar ciertas explicaciones utilitaristas de los fenómenos religiosos, Max Weber advirtió, según señala Sahlins, que *"sólo porque una institución pueda ser relevante para la economía no significa que esté económicamente determinada. Pero siguiendo a Gramsci y a Foucault, el actual neo-funcionalismo del poder parece incluso más completo: como si todo lo que pudiera ser relevante para el poder fuera poder"* (Sahlins 2000: 22).

Más allá de esto, hay un aporte de *Negara* que es insoslayable: su singular abordaje metodológico. El foco temático del libro tiene que ver, según lo indica su propio título, con el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX. Es decir, un objeto de la Historia, un objeto propiamente histórico. Una institución, un lugar, un tiempo pasado, un período temporal ubicado en el pasado. Sin embargo, el arsenal conceptual, discursivo y metodológico aplicado por Geertz –argumentos, estrategias, dispositivos– es fundamentalmente etnográfico y, entonces, antropológico. Geertz reconoce el espesor histórico del presente etnográfico –Bali, siglo XX, 1980– y también que ese espesor histórico contribuye a configurar el presente cultural. En definitiva, para dar cuenta del modo en que esa configuración se *configura*, la circunstancia histórica –Bali, siglo XIX– se *antropologiza*. En las primeras páginas de *Negara* Geertz expresa con claridad el abordaje metodológico de su trabajo: *"a partir de mi propio trabajo de campo y a partir de la bibliografía existente, construiré un retrato circunstancial de la organización estatal en Bali durante el siglo XIX y, entonces, trataré de extraer un conjunto de líneas maestras, generales pero sustantivas, para la ordenación de material pre y proto-histórico en Indonesia"* (Geertz 2000: 12). Como resultado, *"la antropología da con el cuadro, la historia con el drama; la antropología*

proporciona las formas, la historia las causas" (Geertz 2002: 90).

La gran matanza de gatos

Lo que hace Darnton en *La gran matanza de gatos* no es demasiado diferente, o, en rigor, no es diferente en lo sustantivo. De hecho, hay notorias zonas de contacto entre ese texto y el célebre ensayo de Geertz sobre *la riña de gallos en Bali* (en el que toma como modelo una pelea de gallos para internarse en una explicación antropológica del juego del poder y de la tradición de la cultura indonesia).¹ Pero, más allá de eso, *La gran matanza de gatos* constituye un excelente ejemplo de una obra que participa de un *continuum* entre historia *antropologizada* y antropología *historizada*, una sutil combinación de descripción (*densa*) etnográfica y narrativa histórica, articulando un *know-how* etnográfico (declaradamente geertziano) y una retórica histórica: algo así como una *tragedia antropológica* inserta en una *trama histórica*.

Resumamos, apenas para ilustrar nuestro discurso, la anécdota argumental de *La gran matanza de gatos*. Se trata de una narración de una matanza de gatos llevada a cabo por obreros de una imprenta parisina, hacia el año 1730. El episodio es relatado 30 años después (en 1762) por uno de sus protagonistas en un manuscrito titulado *Anecdotes typographiques*. Los obreros en cuestión, mal alimentados por su patrón e insomnes a causa de los gatos del vecindario, deciden tomar venganza. Primero atormentan al patrón y a su esposa con fingidos maullidos nocturnos junto a la ventana de su dormitorio; luego, a petición del patrón, llevan a cabo una cruenta cacería de gatos, incluyendo a la *grise*, la adorada mascota de la esposa del patrón, gatita que cazan y destrozan con una barra de hierro. La carnicería termina con una parodia de juicio, en la que algunas de las víctimas gatunas son condenadas a ser colgadas después de un juicio burlesco y grotesco. La escena enfurece al patrón y empuja a su esposa a la desesperación cuando se da cuenta de que la

¹ El ensayo, titulado "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", cierra el ya citado *La interpretación de las culturas* (Geertz 1997: 339-372).

grise fue muerta, y lleva a los trabajadores al paroxismo de las carcajadas. Todo esto les pareció tan cómico, apunta el narrador, que todavía siguieron riendo durante mucho tiempo, estimulados por el talento histriónico de uno de ellos, que repetía la escena una y otra vez, representando la furia del patrón y el dolor de su esposa.

Hasta ahí la anécdota y su narración textualizada, recogida por Darnton y punto de partida para su análisis etnográfico. ¿Por qué toda esa risa a causa de una matanza tan horrenda?, se pregunta Darnton. Hay que volver al "contexto" para comprenderlo. En este caso, son tres las dimensiones contextuales: el contexto *social*, que involucra tensiones existentes entre patrones y obreros en el París de 1730; el contexto *festivo*, que surge de los rituales de carnaval y de *charivari* propios de ese lugar y ese momento; y el contexto *simbólico*, que dota al gato de múltiples significaciones: una encarnación del demonio, un objeto de *standing* hogareño (una de las formas expresivas del estatus) y un símbolo de la genitalidad femenina.² Jugando con la pluralidad de estos significados, los obreros pudieron atacar a su patrón burgués y a su esposa sin recurrir a la violencia física sobre ellos. La mujer del patrón es configurada en el rol de una bruja sin necesidad de plantearlo expresamente, su honor femenino es agredido sin ningún acto directo para amenazar su virtud. Así, la agresión metonímica, que dirige a los gatos la violencia simbólicamente dirigida a los patrones (quienes estaban indefensos para responder), es tan inteligente y eficaz que provoca la risa, genuina e interminable.

Como vemos, en su análisis Darnton sigue al pie de la letra el modelo de la *thick description* (descripción densa) de Geertz. La matanza de los gatos parisinos es como la riña de gallos en Bali: un punto de entrada que posibilita la reducción de la aparente opacidad de las manifestaciones culturales (históricas) y nos da acceso a la comprensión de una cultura (del pasado) en su integridad. Es un "texto", entre otros, que caracteriza a esta cultura, proveyéndonos de una interpretación que esa cultura da de sí misma. El enfoque etnográfico –y, a su interior,

² Aquí Darnton juega ingeniosamente con el doble sentido del vocablo francés *chatte* ("gatita") y su provocativa concordancia semántica con la palabra inglesa *pussy*, juego que se pierde en la traducción al castellano.

³ Tal como apunta Daniel Vidart, "phainomenon es lo que aparece, lo que deslumbra con su viva luz y no deja ver el noumenos, la cosa en sí" (Vidart 2007: 22).

el extrañamiento, quid del oficio de etnógrafo— Darnton lo aplica, en *La gran matanza de gatos*, al oficio de historiador, concebido como eminentemente artesanal y volcado hacia el microanálisis (postura que lo acerca mucho a su colega Guinzburg). El desafío que asume es, entonces, destejer temporalmente el acontecimiento y tejerlo en la urdimbre de un sistema histórico de significados, aplicando una singular sensibilidad hacia lo diferente e imprevisible, esto es, aquello que, como en todo *phainomenon*, está oculto por detrás de lo evidente.³ De este modo, claramente alineado con la postura epistemológica-teórica-metodológica de Geertz, defiende una revalorización de lo simbólico como concepto central en la composición del *extrañamiento de la otredad*. La propuesta es una variante antropológica de la metodología "comprensivista", una suerte de comprensión *hermenéutica* que oficia de manera paradójica: antes que la empatía, el extrañamiento; antes que la identificación, la alienación.

El propio Darnton lo plantea de un modo muy claro: "*necesitamos concentrarnos más en la manera de describir que en los objetos descriptos. [...] Nuestra tarea no es descubrir cómo era realmente Montpellier en 1768, sino comprender cómo lo veía nuestro observador*" (Darnton 1987: 14). Parecería que lo que Darnton quiere hacer es, entre otras cosas, "*distinguir los acontecimientos que surgen de diferencias en los puntos de vista de las diferencias en los puntos de vista que surgen de los acontecimientos*" (Geertz 2002: 90) y, una vez hecha la distinción, poner ambas cosas en conjunción. De alguna manera, integra el registro del acontecimiento, de "lo que está sucediendo" (según una "*historia episódica*") con el de cómo la gente "entiende" ese acontecimiento (según una "*historia de las mentalidades*"). Y también combina ingeniosamente la perspectiva de la *longue durée* propuesta por Braudel hace ya medio siglo (en 1958, y desarrollada luego por autores como Ariès, Vovelle y muchos otros) con otras propuestas de "*la nueva historia*" desarrollada por la *Escuela de los Annales*: la ruptura con la tradición de la historia lineal, de la historia de los actos heroicos, de la historia de los grandes personajes, y la puesta en

(bajo)relieve de los pequeños personajes con la historia desde abajo.⁴

En definitiva, Darnton concluye planteando una articulación entre *historia de las mentalidades* (cuyo programa y práctica cuestiona), *historia antropológica* e *historia cultural*. Más aún, su libro puede ser considerado como un ensayo sobre *antropología histórica* o, según dos de sus formulaciones, como un "anthropological mode of History" o bien como "Historia con espíritu etnográfico". La antropología tiene mucho que ofrecer al historiador: un camino (acceder a otras culturas a partir de la opacidad inefable de un rito, de un texto, de una acción), un programa ("tratar de ver las cosas desde el punto de vista del nativo,⁵ comprender lo que significa y buscar las dimensiones sociales del significado") y un concepto (la cultura como "universo simbólico", cuyo desciframiento sólo puede alcanzarse yendo "hacia atrás y hacia delante entre textos y contextos": el contexto hace factible la interpretación del texto).⁶ La obra de Darnton muestra que es mucho lo que la teoría antropológica puede aportar al análisis de un problema histórico. Se trata, así, de formalizar una historiografía sensible a las sugerencias de la antropología cultural, orientada a la *traducción* de sistemas semióticos distintos del nuestro en términos comprensibles para nosotros, problemática axial de buena parte del actual pensamiento *ilustrado* francés (Ricoeur, Derrida), alemán (Gadamer), italiano (Eco) y británico (Winch). De tal modo, la franqueza intelectual de Darnton abre paso a la renovación de algunos problemas significativos: la especificidad de saberes como la historia y la antropología, su carácter o no de ciencias, sus dispositivos metodológicos, sus metas epistémicas, la posibilidad de conformar modelos, sus valores sociales y sus usos (valor de cambio y valor de uso), la clasificación y demarcación de sus dominios, la pertinencia o caducidad de sus remisiones teórico-filosóficas.

La gran matanza de gatos es, efectivamente, un libro atractivo, apasionante, enriquecedor, y esto a pesar –y también en virtud– de la polémica que ocasionó. Uno de los principales cuestionamientos críticos que se le

⁴ Sólo cabe, entre paréntesis, hacer una aclaración con respecto a la *longue durée*, tan resistida por la gran mayoría de los antropólogos actuales. En cuanto a la antropología, como ha dicho uno de sus paladines, "dos cosas son ciertas en el largo plazo: una es que todos estaremos muertos; la otra, que todos estaremos equivocados" (Sahlins 2000: 11).

⁵ En esta expresión de Darnton se esconde una cómplice guiñada a Geertz, uno de cuyos más conocidos ensayos se titula, precisamente, "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico" (Cf. Geertz 1994: 73-90).

⁶ Cf. Bourdieu et al., 1985: 86-93.

hicieron al libro se formuló desde ciertos sectores de la antropología cultural. El método de desciframiento etnográfico, centro del programa metodológico de Darnton, para algunos antropólogos no parece completamente aplicable en el terreno histórico, separado como está el historiador de la posibilidad de observación directa de los actores que han suscitado su curiosidad: "*¿pueden los métodos antropológicos desarrollados para situaciones que, aunque ajenas, son de encuentro cara a cara y de interrogación directa, ser legítimamente aplicados de alguna forma apropiada a sujetos tan lejanos a nosotros en el tiempo y en el espacio como los artesanos de mediados del siglo XVIII?*" (Fernández 1995: 141). El cuestionamiento parece legítimo: a diferencia de lo que ocurre con los historiadores, las ventajas de los antropólogos son derivadas de "estar allí" y, en consecuencia, de disponer de todos los sentidos (ver, escuchar, oler, saborear, tocar) y de variados recursos para operar el desciframiento. Una antropología que sólo se centrara en los textos sería en cierta manera incompleta e, incluso, errónea: "*el concentrarse demasiado en los textos es un logocentrismo que pasa por alto la naturaleza sinestésica de la etnografía*" (*ibíd.*: 143). Algo bastante similar ya había sido sugerido, hace casi cuarenta años, por Paul Ricoeur, quien en su turbador *El conflicto de las interpretaciones* planteó que para comprender el discurso se necesita estar en presencia del sujeto que habla, pero para que el discurso llegue a ser texto debe haber llegado a ser autónomo de la situación inmediata: la interpretación es diferente de la interlocución. Es por todo esto que podemos afirmar que *la matanza de gatos* –narrada por uno de sus protagonistas y leída y analizada por un historiador– no es lo mismo que *la riña de gallos* –narrada y analizada por quien la observó directamente, sin mediación alguna–: al relatarla e interpretarla, el historiador depende de una crónica que ya ha sido hecha de él y de un texto que ya existe, investido con sus propios fines específicos. Este texto exhibe el acontecimiento, pero también lo constituye (como resultado del acto de escritura).

¿Un estofado de elefante y conejo?

En las últimas tres décadas ha crecido la afinidad de inquietudes entre algunos historiadores y antropólogos culturales, y parecería que ese crecimiento no habrá de detenerse. Por un lado, como ha señalado Geertz, está habiendo un interés creciente de los antropólogos no exactamente por el pasado (siempre hemos estado interesados en él), sino más bien por los modos en que los historiadores le han dado un sentido actual; por otro, está habiendo un interés creciente de los historiadores no exactamente por el exotismo cultural (Herodoto ya lo tuvo), sino por los modos en que los antropólogos lo han aproximado. Todo esto, afirma Geertz, no es simple moda: *"sobrevivirá a los entusiasmos que genera, los miedos que provoca y las confusiones que causa. Lo que resulta menos claro es a dónde conducirá. Casi con total certeza, sin embargo, no llevará mucho más lejos de donde ya ha llegado: o a la amalgama de los dos campos en uno nuevo o a que uno de ellos se trague al otro"* (Geertz 2002: 101).

La amalgama y la deglución constituyen, en efecto, dos destinos probables. Pero frente a cualquiera de esas opciones, aún si el pez grande decidiera tragarse al chico o incluso si sobreviniera alguna forma de hibridación disciplinar, no hay demasiado que temer: *"la preocupación de la historia (que parece el ámbito más amplio, quizá porque cuenta con más personajes) de que traficar con los antropólogos conducirá a perder el alma es, dada la enorme diferencia en la amplitud de los dos campos –por no decir nada de su peso cultural–, ridícula. Cualquier conjunción, en forma de mezcla de discursos o en forma de convergencia de atenciones, acabará en estofado de elefante y conejo [...] en el que el elefante no ha de temer que su sabor se pierda. Por lo que hace al conejo, está acostumbrado a esos arreglos"* (ibíd.: 102).

Casi con total certeza, sin embargo, también habrá conejos que se resistirán a *que su sabor se pierda*, por lo menos aquellos que no han cejado en sus esfuerzos por volver menos indigesto el redivivo *potlatch* que, de tanto

en tanto, siguen ofreciendo algunos gazapos de la antropología cultural. De hecho, en las dos últimas décadas muchos de ellos han insuflado un fértil dinamismo en territorios de disciplinas más o menos vecinas –historia, filosofía, sociología, geografía humana, lingüística, semiótica, teoría literaria, ciencias políticas y, más recientemente, las llamadas ciencias de la educación–, lo cual también ha contribuido a fecundar el propio campo disciplinar de la antropología. Sus tributos ya no se refieren tanto al desvelamiento y difusión de ritos y costumbres de sociedades distintas y distantes, sino más bien a la puesta en disposición de variadas estrategias metodológicas y técnicas. Por lo pronto, la singular topología conceptual de la zona fronteriza en la que se despliegan los trabajos mencionados del antropólogo Geertz y del historiador Darnton –y lo mismo podría decirse de tantos otros– muestra a las claras que los préstamos e intercambios en la construcción de sus respectivos objetos de estudio han sido, efectivamente, recíprocos, pero ello no ha sido así en lo atinente a sus construcciones metodológicas. Cabe ilustrarlo, como hemos intentado hacerlo, con dos obras emblemáticas de dos personajes emblemáticos: en *La gran matanza de gatos* Darnton aplicó fielmente el método etnográfico geertziano; en *Negara* Geertz (obviamente) también lo hizo, pero sin apelar a método historiográfico alguno.

En definitiva, es absolutamente cierto que la comprensión del otro y de la alteridad "*plantea problemas muy similares*" para antropólogos e historiadores, y también que en las últimas décadas ha venido ocurriendo, cada vez con mayor frecuencia, que "*los antropólogos americanos escriben la historia de las guerras en Fidji [y] los historiadores ingleses la etnografía de los cultos a los emperadores romanos*" (Geertz 2002: 87). Pero es igualmente cierto que, cuando uno y otro lo hacen, no suelen apearse de los dispositivos metodológicos que distinguen a sus campos disciplinares de pertenencia... o bien, paradójicamente, apenas unos pocos elefantes se aventuran a hacerlo.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre et al. (1985) "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* N° 59. París, setiembre. Pp. 86-93.

Darnton, Robert (1987) *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

Fernández, James (1995) "Los historiadores cuentan cuentos: de gatos cartesianos y de riñas de gallos gálicas", en E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires. Biblos.

Geertz, Clifford (2002) "Historia y antropología", en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona. Paidós.

----- (2000) *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona. Paidós.

----- (1997) *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.

----- (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona. Paidós.

----- (1980) "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa. 1996.

Sahlins, Marshall (2000) "Esperando a Foucault", en *Fractal* n° 16, año 4, vol. V, enero-marzo.

Vidart, Daniel (2007) "Una guía para viandantes", prólogo a Fernando Acevedo. *Ciudad tomada. Miradas y huellas sobre Montevideo*. Montevideo. Ediciones de la Plaza.