



La palabra en antropología

(Por una antropología-potlach)

Fernando Giobellina Brumana

Universidad de Cádiz, Cádiz, Espanha

Resumen: Este texto enfoca diversas formas de relación con la 'palabra' en el oficio antropológico para detenerse en lo que quizás sea la forma primera del verbo, la poesía, e intentar mostrar ciertos emparejamientos entre ésta y la antropología. Por cierto, para que una ecuación tal sea siquiera pensable hay que tener una visión de la antropología que haga primar en ella su radical inutilidad, que la asemeje al potlach.

“Words, words, words”, recita Hamlet

“Parole, parole, parole” canta Mina

La palabra como remedo de la verdad, de lo real, como su locución y vanidad, eso es lo que supongo suena en los epígrafes de este apartado. Sin embargo, entro aquí en la sintonía diferente. La antropología, claro está, es palabra. Más aún, su cometido es convertir en palabra lo que no lo es de manera explícita. La atención sobre la palabra en juego en nuestra labor es una responsabilidad teórica insoslayable. ¿Cómo clasificar las clasificaciones a las que podríamos someter las producciones antropológicas? Por temática, por escuela, por región de interés, son respuestas en las que el contenido, el recorte del objeto, es el criterio elegido. Manuales, monografías, ensayos teóricos, son otras respuestas que consideran la mayor o menor distancia con los datos etnográficos, la novedad de éstos, sus fuentes, sus propósitos. Habrá, sin duda, otros patrones más o menos arbitrarios. Lo que a mí me interesa ahora es pensar las distintas maneras en las que la producción antropológica moviliza la palabra para dar cuenta de su asunto.

La palabra es empleada para construir la similitud de realidad, la verosimilitud, allí donde se pretende la recreación de lo experimentado, o, mejor, donde se construye literariamente una entidad unitaria y coherente a partir de la visión fragmentaria e impresionista dada por

la experiencia individual de campo. La tradición de la novela realista del siglo XIX es lo que está en juego en las grandes monografías iniciadas por Malinowski, de las que quizás sea el gran maestro Evans-Pritchard, aquel que fue llamado el Stendhal de la antropología (Douglas, 1980: 124). Que haya crisis, sea en la literatura de ficción, sea en la antropológica, no quiere decir que el realismo se haya agotado; pervive – pensemos en un Isaac Singer, en un Naguib Mahfuz, en un Richard Ford –, afila sus instrumentos expresivos y convive junto a otras formas más experimentales.

Sabemos – desde mucho antes que los posmodernos lo descubrieran- que en buena medida la antropología es narración; Mauss (1967 [1947]: 8) era consciente de ello, cuando en su Manuel... decía que el etnógrafo debía, además de poseer otras competencias, también la de “novelista capaz de evocar la vida de una sociedad entera. La novedad de los posmodernos ha sido la de pensar ese obvio; pensar desde él y sobre él. Una atención tal sin duda se nos ha contagiado a todos, y las estrategias narrativas que empleamos se convierten en un tema muy concurrido: hay quien toma recaudos al respecto. Es el caso en que desde el realismo monográfico más clásico se recurre a ciertos artificios precisamente para mostrar su artificio y de esa manera ser más fiel a la realidad etnográfica. Así lo ha intentado Descola (1993: 26), a modo de contrapeso en un libro tan escrito como su *Les lances du crépuscule*, con un cierto sabor a la ‘prosa poética’ de la que se reía Borges, mediante el tipo de ilustración que ha incluido en él:

“Las ilustraciones a pluma que he querido para este libro no tienen por función sólo recrear una atmósfera o satisfacer una nostalgia: mi intención era atraer la mirada sobre la parte de artificio que entra en toda monografía etnológica (...). El arte del autor consiste precisamente en disfrazar ese artificio bajo la apariencia de una crónica fiel en la que, a diferencia de la literatura de exploraciones, la parte de exotismo está cuidadosamente reducida por interpretaciones detalladas. (...) La ilustración a pluma, en la medida en que se desmarca de la fotografía por ser una manera en apariencia menos mimética de retratar la realidad, contribuye a desrealizar las descripciones y los análisis que las acompañan; (...) es más apropiada para subrayar la parte de arbitrariedad y de invención que contiene nuestra prosa e introducir el efecto de distanciamiento que la escritura etnográfica se esfuerza en anular”.

Una tentativa de irrealización etnográfica mucho más radical y que, al parecer, ha hecho furor en las filas posmodernas es el libro de Michael Taussig *The Magic of the State* (1997), en el que el 'sujeto' etnográfico es trastocado ficcionalmente por su 'objeto'. Es decir, en el que el autor se inventa a sí mismo personaje abierto de tal modo a la realidad estudiada, a la gente y a los espíritus que investiga, que acaba poseído mediúmicamente por ella, por ellos.

**

La palabra es elidida allí donde se la silencia en beneficio del cálculo. "Sólo hay ciencia de la medida", dice Augustins (1998:15) en un artículo sobre parentesco. Y agrega: "Una parte considerable de las polémicas encontradas en la etnología proviene del hecho de que las hipótesis más interesantes se muestran las más de las veces inverificables a falta de disponer no de hechos observables, sino de medios para 'medirlos'". Si ponemos entre paréntesis la primera afirmación¹, la segunda – por más que también habría que ver a qué hipótesis inverificables se refiere – apunta al hecho de que hay producción antropológica que ha ido a buscar la legitimidad de sus proposiciones en la cuantificación de cierto tipo de datos. Unos pocos ejemplos, a mano en mi biblioteca:

Sahlins (1983 [1974]) se basa en información y análisis cuantitativos sobre alimentación, trabajo, condiciones de vida..., para disolver de una vez la idea etnocéntrica de los 'primitivos' hambrientos, incompetentes, fatalistas. Disolución ideológica, dicho sea de paso, similar a la efectuada, sin base cuantitativa esta vez, sobre la cuestión de la autoridad entre los 'primitivos' – de Lowie (1979 [1948]) a Clastres (1975 [1974]), pasando sobre el bello trabajo del propio Sahlins (1979 [1963]) sobre la construcción de estructuras estatales en Polinesia: de seres sumidos en la servidumbre por el terror pasamos a celosos individualistas que deben ser persuadidos y nunca mandados. Rappaport (1987 [1968]), ¿cómo hubiera podido fundamentar su tesis sobre el carácter homeostático de los rituales del grupo de Nueva Guinea con los que trabajó sin una enorme base cuantitativa (datos pluviométricos, edafológicos, silvícolas,

ergonómicos, agrarios, nutricionales...)? El propio gran humanista di Martino (1999 [1962]: 49, 98), ¿acaso no echa mano de argumentos cuantitativos para apoyar o descartar interpretaciones del fenómeno del tarantismo? El rango antropológico de tales problemáticas legitima, a mi entender, más el empleo de estrategias cuantitativas de lo que éstas legitiman a la cientificidad.

El valor heurístico de las matemáticas no proviene sólo de su ayuda para medir fenómenos. Su presencia en la labor antropológica seducía en un primer momento a Lévi-Strauss²: pero años más tarde reconocería que en su propia práctica éstas sólo cumplían un papel metafórico. Pensaba en dos de las relaciones posibles entre etnología y matemáticas: una, la elaboración de modelos y, de manera más amplia, de términos descriptivos de relaciones; la otra, el abordaje formal y/o estadístico que permitiese llegar a ‘leyes’ ocultas, como las que quizás existiesen debajo de la aparente arbitrariedad de los sistemas complejos de alianza. Respecto a la segunda, los resultados obtenidos, no por el propio Lévi-Strauss, sino por gente como Maranda (1971 [1968]) respecto al análisis de mitos o Lounsbury (1971) en lo tocante a estudios de parentesco, no parecen entusiasmarnos demasiado. La multiplicación de los ordenadores y su aumento gigantesco de potencia no dieron el fruto que Lévi-Strauss esperaba. Respecto a la primera, la lingua franca se mostraba más bien como un recurso retórico muy aproximativo:

“Somos más conscientes que nadie de las acepciones vagas que damos a términos como simetría, inversión, equivalencia, homología, isomorfismo. Las empleamos para designar amplios paquetes de relaciones que de manera confusa percibimos que tienen algo en común. Pero si el análisis estructural de los mitos tiene futuro, la manera en la que ha elegido y empleado sus conceptos deberá ser objeto de una severa crítica. Será necesario que cada término sea definido de nuevo y limitado a un uso particular. Sobre todo, las categorías groseras que empleamos como útiles de fortuna deberán ser analizadas en categorías más finas y metódicamente aplicadas. Sólo entonces, los mitos podrán ser objeto de un análisis lógico-matemático verdadero, cuyos contornos quizás se nos disculpe, cuenta habida de esta declaración de humildad, habernos dedicado ingenuamente a esbozar” (Lévi-Strauss, 1964: 39).

También son de procedencia matemática esas matrices de Murdock, hechas como pensando en las tarjetas perforadas de los viejos sistemas computacionales, aquellas mismas que se usaban, gracias a los servicios de la IBM, para aumentar la teutónica eficacia de la maquinaria genocida ('judío' era 8; 'homosexual', 3; 'gitano', 12)³. La relación que me ha saltado a los ojos es sin duda tan arbitraria cuanto odiosa e injusta, pero recuerda hasta dónde la matematización puede ser auxiliar de las disciplinas científicas tanto cuanto de la disciplina de los cuerpos y de las vidas.

1. La práctica poética

“Casa da palavra/
onde o silêncio mora”

Caetano Veloso

“La poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”, dice Bachelard. ¿Existe ese estado de pleno esplendor en la escritura antropológica? Este es el punto que en verdad me interesa, aunque lo que sigue se destina no a contestar esta pregunta, sino a esbozar las distintas formas de relación entre poesía y antropología; ¿cuáles pueden ser éstas?

La más evidente es la etnopoésía que recoge la poesía de los *otros*, desde un obvio Popol-Vuh hasta narraciones orales afrocubanas del tipo de las registradas y publicadas por Lydia Cabrera, quien así “se hizo la más grande escritora cubana del siglo. Ella inventó por sí sola lo que yo he llamado la antro-poesía, mezcla de antropología y poesía con que ella recobró las leyendas hechas religión traídas con la esclavitud a Cuba” (Cabrera Infante, 1998: 97⁴). En una sintonía semejante tenemos otros ejemplos, el primero que se me ocurre es Pierre Verger y su recopilación de leyendas de los orixás africanos, suerte de Biblia de las casas de candomblé, el culto de posesión afrobrasileño⁵. Pero hay más posibles formas de relación.

La palabra del *otro* es poesía, lo que implica que no puede ser apropiada sin residuo por la palabra propia; debe ser mantenida en su vigor y originalidad. Esa es la propuesta de Huber Fichte⁶, un alemán que recuerda en cierta medida a Bruce Chatwin: am-bos anduvieron más o menos en las mismas épocas por más o menos los mismos sitios, y murieron más o menos de las mismas causas, más o menos en la misma época. Los diferencia el éxito y también las pretensiones, inversamente proporcionales. El punto de partida de Fichte (1987: 30), expuesto como fragmento poético, es la crítica a una etnología dominante que desprecia la especificidad, especialmente en el plano lingüístico, de la realidad que investiga:

“La inhumanidad, el desprecio por el lenguaje en el ámbito de las Ciencias del Hombre llega a tal punto que existen investigadores que, aun sin hablar portugués, escriben sobre el sincretismo brasileño; aun sin dominar o siquiera comprender cualquier idioma africano publican trabajos sobre enfermos mentales en África”.

Pero, ¿qué alternativa nos presenta? Un solo ejemplo, tomado de una historia de vida que ocupa alrededor de cincuenta páginas, ‘A antropóloga diz’, hecha a una mujer que une la condición de sacerdotisa del candomblé y la de antropóloga⁷:

“Nasci em Marrocos.

Não me lembro nada de Marrocos.

Deixei Marrocos com um ano e meio de idade.

Meu pai deu baixa em Marrocos.

Ele se casou com a minha mãe e os dois foram embora.

Ela tinha acabado de concluir o conservatório em Paris.

Para ela Marrocos era um país exótico.

Eles se mudaram para Manchester.

Fiquei com minha avó em Paris.

Depois eles levaram a mim e a meu irmão para Manchester...” (ídem:41).

En este ejemplo, ¿qué cambiaría si en vez de escandir el texto se lo desplegase como una prosa sin más? El carácter de ‘poético’ que

se le imprime al presentarlo de esta manera, ¿es algo más que un ardid gráfico?, ¿algo más que una disposición especial en la página escrita? O, dicho de manera más general, la resonancia poética que a veces porta la palabra de las gentes con las que trabajamos, ¿necesita, como marca especial, de un diseño del que la registra? ¿O, por el contrario, el soporte espacial no pondrá lo que no hay ni quitará lo que sí existe?

La escritura poética se vuelve una exigencia cuando la etnográfica se muestra insuficiente para expresar la emoción del investigador frente a algunos aspectos particularmente luminosos, particularmente oscuros, particularmente densos, de la realidad con la que trabaja. Eso es al menos lo que afirma Brandão (1982: 11) en la introducción a un poemario suyo, que lleva el sugerente nombre de *Diário de campo*. A antropología como alegoría. En Itapira, una pequeña ciudad del interior de São Paulo, las mujeres de los trabajadores agrícolas – los ‘bóia-frias’, ‘comida fría’– que este investigador estaba estudiando, llegaban todos los días de estar con sus maridos en el campo. “Elas vinham vestidas com roupas sujas do trabalhador volante e traziam anexos de sacolas e facões de corte de cana. Cuiertas dos pés à cabeça de lonas, panos e palhas, algumas deixavam à la vista só o vão dos olhos.. (...)A roupagem de de guerrilhas daquelas moças é, ao mesmo tempo. trivial, gigantesca e terrível.”. E inconmensurable con la escritura pautada de la antropología. Frente a la constricción académica, la libertad poética:

“Eu nao descobri como anotar aquilo, que me tocava tanto, nas folhas dos diários de campo que carregava para todo canto e que, uma vez em casa, passava a limpocom vagar, trabalhando os dados colhidos e clareando uma letra cada vez menos legível para mim mesmo. Um dia, no entanto, numa folha de tras de um dos cadernos da pesquisa escrevi “as mulheres do caminhão de turma –situações de corpo e roupa”. Um escrito que nao seria incluido em *Os Deuses do Povo*. Um poema que afinal foi um modo menos ortodoxo de dizer não tanto a situação vista, mas o sentimento de vê-la”.

Un poema de más de un par de páginas – “As mulheres do caminhão de turma (situações proletárias de corpo e roupa)”, de entre las cuales tomo una estrofa:

“Por cima da saia ou da calça as mulheres amarram nos quadris um tecido, um como avental de saco de algodão grosso

convocado às pressas para proteger do corpo
o lugar onde à noite algumas oferecem aos homens
o que sobrou com a vida do escuro derrubar da cana dia afora.
Um chapéu de palha com as duas abas abaixadas
Ajuda a aprender o pano igual ao do avental. Ele recobre
Por detrás a nuca e cobre todo o rosto, menos os olhos
Que, livres, espiam sem espanto a rotina suja do trabalho
A golpes de força de mulher sob o olhar atento do turmeiro”.

Ya llegará el día en que se estudie a Brandão y a su obra, tan extensa, tan intensa, como hoy se estudia a Câmara Cascudo, Gilberto Freyre o Florestan Fernandes. Lo que por ahora planteo son mis dudas respecto a que la escritura propiamente antropológica suya no incorpore una y otra vez esa dimensión concreta, sensible y emocional. Un ejemplo, entre tantos, tomado del producto de la investigación que tenía entre ma-nos cuando escribió el poema que acabo de citar::

“Fora a roupa gasta e o calçado pobre, quando ele existe nos pés, o sinal mais visível e comum entre os sujeitos de quem falo aqui é a soltura do corpo no meio dos cultos e o franco uso das mãos, entre palmas ou sobre instrumentos ‘de negro’ ou ‘de roça’. ‘A Igreja agitada é o sinal de Deus!’, dizia aos berros Natanael – antigo traficante de maconha, hoje crente fervoroso- enquanto afinava toque de violão antes de comandar um primeiro ‘corinho’. No meio do culto ele virava os olhos para o alto e gritava em ‘linguas extranhas’: ‘amai, kamalurai, ama, ama makalurai!’ e, de volta ao português, bradava para todos e para ninguém: ‘ó santo, santo, santo é teu nome, Senhor” (Brandão, 1980: 124).

No es casual que Brandão haya sido el prologuista de un libro (Cadaxa, 1985) en el que el autor vertía en forma de versos la experiencia etnográfica de ciertos ritos del vudu haitiano:

“Sorriso aceso
dentes faiscando
o pai-de-santo

entra no terreiro
a direita agitando
seu maracá
de ossos de cobra
Numa mesura
abrindo os braços
em gesto largo
saúda o povo (...)
Feitas as libações
aos quatro cantos
tambores, pilar do centro
começam as danças
De início um **mahi**⁸, como é de praxe
os pés, velozes, batendo o chão
levantando poeira num turbilhão
as pernas, pistões de bronze
em compasso apressado
enquanto, liberto, o torso oscila
em lenta cadência, de lado a lado” (ídem:87).

Como en el caso de Fichte, el formato ‘poético’ parece –me parece – un artificio que, más que abrir la poesía de la palabra ajena, la clausura como a un objeto impenetrable, ajeno, exótico. Si la relación entre poesía y antropología acabase aquí, si fuese sólo esta poesía antropologizante o esta antropología poetizante lo que tenemos como posibilidad, ni valdría la pena pensar en la cuestión⁹.

Una dimensión más fructífera es la indicada por Condominas (1991 [1975]: 381), al asimilar los mecanismos mentales de la cultura que investigaba con los de los poetas: “Como para los poetas, para los *mnong* todo es signo, y como aquellos, los miembros de esta tribu seleccionan inconscientemente lo que conviene a su concepción del mundo”. Una intuición tal puede ser mucho más desarrollada, mucho

más concreta. Es lo que encontramos en el trabajo de Flores Martos (2004), cuando acude a Pessoa y a su producción heteronímica para entender la particular forma que en Veracruz se practica la mediumnidad espiritista, “para arrojar luz sobre el peculiar modo de composición del sujeto entre las gentes del espiritismo del puerto de Veracruz” (ídem: 727):

“Tanto en el caso del poeta lisboeta (...) como en el de los veracruzanos de la *ciencia espiritual*, nos enfrentamos a sujetos que actúan como ‘médiums de sí mismos’ – y resulta crucial poner en plural esta expresión – . Ser una ‘prolijidad de sí mismos’ en palabras del poeta es una buena ilustración de la radicalidad con que se expresa y se piensa la pluralidad, cohabitando e interfiriéndose en el sujeto. (...) La imaginación espiritual en el Puerto puede abordarse como si de una expresión cultural de literatura ‘encarnada’ –moderna, heteronímica y pessoana – se tratase. Fernando Pessoa y la Veracruz del presente compartirían, desde esta perspectiva, una misma preocupación por el deseo de alteridad como constitutivos de un sujeto moderno (en ambos puertos, en ambas épocas)” (ídem: 729).

El vínculo entre poesía y antropología, de todas maneras, es al mismo tiempo más difuso y más profundo que lo que hemos visto; indica, creo, algo central de nuestra disciplina de manera independiente a la forma literaria en la que presentemos nuestros resultados, de sus contenidos concretos, de nuestra relación con la tradición poética. Y también algo central de la poesía. Veámoslo.

“Entre André Breton, que intentó *realizar* la poesía (...) y Lévi-Strauss que no cesa de *poetizar* lo real sobre el que descansan sus observaciones y descubrimientos, debía necesariamente establecer-se un acuerdo fundamental” (Waldberg, 1970: 582). En la tradición gala, una afirmación de este calibre, si no era banal, al menos no resultaba un desafío. A Alfred Metraux, un ejemplo, se lo consideraba el gran poeta de la antropología francesa; ya he hablado de Leiris (Giobellina Brumana, 2001 y 2003) y de toda la línea abierta a fines de los años ’20 con la revista *Documents*. Por el contrario, en la tradición anglosajona la aproximación entre poesía y etnología era, al mismo tiempo que el abandono de toda pretensión de cientificidad, una provocación tal como suena en la pluma de Tyler:

“La etnografía postmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procure la evocación (...) de una fantasía merced a la cual pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; y que de paso contenga aspectos de una estética integradora que lleve (...) efectos terapéuticos. Se trata, en una palabra, de simple y pura poesía. Pero no hablamos de poesía ajustada a los cánones literarios de la forma. Hablamos de poesía que vuelve a su contexto original, a la función primigenia de lo poético, la cual no es otra que la de romper el discurso de lo cotidiano, transformándolo” (Tyler, 1991 [1986]: 187).

Pero era un programa para una etnografía en ciernes, una escritura revolucionaria de la que sólo había algunos pocos antecedentes¹⁰. Pensar en el carácter poético de la etnología, de la etnología real y actuante y no de una etnología a venir; de la escritura antropológica que conocemos y practicamos y no la que deberíamos – que alguien debería – practicar, ¿qué puede querer decir? Dos son las líneas en las que de una manera consistente puede pensarse, creo, esta confluencia.

Ante todo, la atención central de una y otra, de antropología y poesía, por lo concreto, el pasaje continuo de ambas entre lo particular y lo universal, su carácter sintético, su servidumbre al espeso peso del significante, a su opaca transparencia; un juego con la lógica – y la ilógica- de lo sensible, lo inteligible, lo emocional, desde sus elementos constitutivos¹¹. Es lo que Leiris (1996 [1934]: 5.VIII.32) tenía en mente cuando hablaba, ya en campo etnográfico, del “instinto poético de la información, es decir, el sentido del detalle en apariencia insignificante pero que sitúa todo y da al documento su sello de verdad”.

Si entiendo lo que Heidegger dice en su análisis del poema de Trakl que cito en la nota anterior, la poesía es el ámbito en el que con mayor libertad, con menos interferencias, coberturas y disfraces, “el habla habla”. La recuperación que la poesía hace del habla es, por cierto, una tarea similar a la que el filósofo tomó sobre sus espaldas de revertir la constitución ontoteológica de la Metafísica. Una ‘deconstrucción’, no en el sentido posmoderno del término, sino en uno más elemental y menos sofisticado: el desmontaje de un complejo que no deja ver a través suyo, para permitir que lo elemental surja a la

luz. Eso es, pienso, lo que la antropología, a su manera, puede llevar a cabo.

Dice Tyler en el trecho antes citado, que la poesía rompe con el lenguaje común; Heidegger (1990 [1959]: 28) nos abre la posibilidad inversa – mucho más sugerente a mi gusto: es el discurso nuestro –el *man* del *El Ser y el Tiempo*, supongo – el que, más que romper, ahoga la poesía. “Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna”. Por un lado o por el otro, hay entre poesía y habla corriente un corte, una contraposición que ha sido indicada como el carácter anti-discursivo de la primera: la poesía es transgresión¹². La poesía es ruptura, la poesía es riesgo –como escribe Rilke (cf. Heidegger, 1962 [1946]: 239 ss.)-, la poesía es contracorriente¹³.

Brandão (1982: 12), en la presentación a su *Diário de Campo*, da un ejemplo suplementario de cómo, según él, la poesía surge allí donde la acción conceptual pierde pie. Un demoradísimo viaje de tren entre México D.F. y Michoacán, en un vagón lleno de indios *tarascos* cargados de mercancías para comerciar en sus pueblos. Entre ellos, una vieja sentada en el suelo, con un niño dormido entre sus piernas, al que, cuando despertó, hizo comer unos tacos que preparó en el momento.

“De repente ela cantava baixinho uma cantiga de uma tristeza enorme em sua língua. Aquele momento transfigurou toda a viagem e eu que lia (...)um livro sobre educação popular, achei árida e imbecil a minha leitura, enquanto os escritos da vida que a teoria do livro ressecava e dizia aos fragmentos fluía viva e inteira à minha volta¹⁴

¿No es eso mismo lo que se dice en uno de los grandes poemas de nuestra tradición, el *Fausto*? “Gris, querido amigo, es toda teoría y verde el árbol de oro de la vida”. ¿Y en boca de quién pone Goethe tamaña frase? En la de Mefistófeles. Recordemos la situación. Mefistófeles, que se hace pasar por Fausto ante los ojos de su alumno, le disuade de todo estudio en cualquier Facultad. Lo único apropiado sería la Medicina, que le permitiría tener acceso a multitud de mujeres. Es entonces cuando pronuncia la frase citada que sólo está allí para

mostrar su malvado encanto¹⁵. Es decir, aquello que no podía compartir Goethe, sin duda el poeta del Sistema y del Poder por antonomasia (recordemos la implacable –pero me imagino que fiel- imagen que Kundera da de él en *La inmortalidad*), a pesar de los devaneos juveniles que lo vincularon con el *Sturm und Drang* y la Revolución Francesa. Goethe usa así la poesía para combatir a la poesía, que es y no puede dejar de ser *inconveniente*.

Así se lo supo desde siempre. En efecto, en la primera Utopía que ha llegado hasta nosotros, aquella en la que Platón estipuló con morosa minuciosidad la forma en la que debería construirse la Ciudad perfecta, se destinan largos razonamientos¹⁶ para demostrar que la poesía debe ser, ante todo, desterrada, y, si más tarde se llegase a mostrar su utilidad política, domesticada a efectos de la educación correcta de las nuevas generaciones. La razón de tal exclusión era la incompatibilidad entre poesía y saber: “Como las mujeres, los niños y los locos, el poeta está excluido de la participación en los asuntos de la Ciudad; su pensamiento pre-lógico está privado de ciudadanía” (Claire Lejeune “Les premiers pas de la citoyenneté poétique” cit. en Renouprez, 2001: 289). Pero una incompatibilidad tal – si escuchamos la palabra de Wislawa Szymborska (1999 [1996]: 66¹⁷) – la propia ciencia la mantiene con el saber; es decir, poesía y ciencia se hermanan en aquello que las opone a los saberes constituidos.

Historia antigua, esta de Platón, pero continuamente renovada. La Ciudad – cuanto más perfecta, cuando más utópica – expulsa, aniquila o corrompe al poeta: los campos de concentración de la Alemania nazi y de la URSS (cf. Chentalinski, 1994), la otra faz de la sociedad pu-rificada, fueron destino de poetas, cuando no lo fue el suicidio – Esenin, Maiakovski-. La poesía es una amenaza simbólica para el poder, pero el poder es una amenaza material para la poesía: ya en quienes la recogen sobre sus hombros, ya en la propia posibilidad de ese arte. Como se preguntaba Adorno ¿es posible escribir poesía después del holocausto? La respuesta negativa caía por necesidad y la figura de Celan clausuraría ‘la época de los poetas’, abierta por Hölderlin, el ‘poeta del tiempo del desamparo’.

2. La práctica antropológica

“Alguma coisa está fora da ordem/
fora da nova ordem mundial”

Caetano Veloso

Qué halagador sería pensar que lo que escapa al orden mundial es eso que los antropólogos hacemos. Una mínima conciencia de la situación (privilegiada) de funcionario del estado de quien esto escribe, sin embargo, enfría tal ilusión. Somos un engranaje más del sistema; formamos parte del orden y colaboramos en su reproducción. ¿Cómo podría ser de otra manera? Sin embargo, aunque nuestro oficio sea hijo del ímpetu que ahora se completa con lo que se ha dado en llamar ‘la globalización’, es también verdad que la homogeneización planetaria que inunda nuestras vidas amenaza el perfil con el que la disciplina se constituyó, amenaza su propia supervivencia. Es decir, en cierta forma estamos como al margen del progreso, como a contramano, o sea, y al fin de cuentas, fuera del nuevo orden mundial. He aquí un aspecto de la paradoja que la antropología encarna: sus sujetos prosperan mientras sus objetos tradicionales se desploman.

Por otro lado, hay sin duda algunas características claves de la práctica y de la reflexión antropológicas preñadas de marginalidad. Ante todo, el lugar físico y simbólico en que se mueve. El oficio antropológico tiene su centro en campo, en esa prolongada estancia en el ámbito del otro. La experiencia etnográfica del investigador lo proyecta a una suerte de limbo, un espacio que ya no es el propio ni el ajeno. En consecuencia, se pone como entre paréntesis todo valor, toda norma, toda realidad; Da Matta habla del trabajo de campo como de un rito de paso. ¿Por qué no emplearían los antropólogos categorías procedentes de sus observaciones para analizarse a sí mismos? ¿Por qué parece hoy pretencioso o ingenuo pensar así? Qué tentador figurarse que cuando etnógrafo, el investigador es un novicio; cuando etnólogo adquiere más bien rasgos de monje budista: apropiarse del sentido de los otros es perder el sentido propio.

El propio sentido constituye el ámbito que Augé (1996: 85) llama ‘universo de reconocimiento’¹⁸. La antropología opera “como un esfuerzo de conocimiento de los efectos del reconocimiento” (ídem: 90). Ahora bien, ¿qué ocurre si nos enfrentamos al hecho de que la propia antropología es un ‘universo de reconocimiento’? Un universo de reconocimiento que diluye todo universo de reconocimiento, he aquí otro aspecto de la paradoja. Veá-mos-lo más de cerca.

El ‘estar fuera del mundo’ que, a mi entender, forma parte de la profesión no impide que sus actores, como tales profesionales, estén bien imbricados en él; más aún, la frecuencia de antropólogos no académicos – o sea, que no sean funcionarios asalariados de una institución reconocida, con todo lo que quienes estamos en tal situación sabemos que esto implica – es mínima o nula.

Esta realidad contrasta con la de otras dos prácticas emparentadas con discursos autoerigidos como Ciencia, establecidas también entre fines del siglo XIX y el comienzo del XX, pero instaladas en redes institucionales de otro cuño: la psicoanalítica y la marxista. Doctrinas y métodos de transformaciones de propósito terapéutico ambas – de cura individual la una, de cura del mundo la otra –, vinieron también a mostrar que, como decía el Principito, lo ‘principal es invisible a los ojos’ y que lo que se pensaba ser no era. Ambas también permanecieron fuera de los circuitos académicos durante mucho tiempo, al menos mientras fueron revulsivas.

Este exilio no fue por necesidad impuesto, sino asumido muchas veces por los excluidos. La denominación ‘socialismo de cátedra’ que recibió de forma peyorativa la corriente mayoritaria de la socialdemocracia austríaca en las primeras décadas del siglo XX, indica la oposición clasificatoria ínsita en el sentido común de los militantes de la IIª Internacional.

Sin duda, las instituciones creadas desde ambas prácticas, dicho sea de paso, tenían reglas de funcionamiento más opacas y autoritarias que las del mundo académico. Sin llegar a los extremos de las sangrientas purgas de los PCs en el poder, pensemos en la forma en la que Freud actuó contra disidentes como Jung o Adler, o la manera en la que Miller ha monopolizado la herencia lacaniana. La

institucionalización de la 'antiestructura' es inevitable; el limbo es un sitio de estancias cortas. Además, el fervor de la *communitas* vuelto ethos del sistema le da una carga en extremo coercitiva.

Formar parte o no de los aparatos de Estado diferencia a nuestro oficio del de terapeutas y revolucionarios profesionales. Pero esto no se explica sólo por el hecho de que éstos tienen otra forma institucional de ganarse el pan: la Clínica y el Partido. Junto a ello, o por debajo, yace el hecho de que la antropología no es subversiva, sino – si se admite el término – reversiva, o, para usar uno en boga hace algunos años en la 'academia brasileira', *carnavalizante*: si pone todo patas arriba es para que tras el miércoles de ceniza todo vuelva a su normal, dejando patente de cualquier forma lo relativo de ser príncipe o mendigo, hombre o mujer, prostituta o madre de familia. La cuestión de la ilusión y la realidad es continua, estratégica, irresoluble.

Lo que la antropología desmonta es para volver a montarlo o, mejor, desmonta el desmontaje, anula la acción analítica, la mantiene como mera construcción – deconstrucción – del sabio, del 'hombre escindido' maussiano que escapa a la determinación de su sociedad. La visión de un tercer ojo – un ojo incorpóreo – , radicalmente incompatible con el accionar de los agentes.

Mauss nunca se dejó seducir por el ideal platónico, actualizado por el leninismo, del Filósofo Legislador, a pesar de ser él mismo hombre de ciencia y hombre de partido. Siempre tuvo claro que la primera no puede ni debe guiar al segundo, y mucho menos el segundo a la primera. La acción creadora, la política tanto cuanto la industria, la religión o el arte, está en manos de los agentes sociales que emplearán la producción científica en la medida de sus intereses, necesidades, posibilidades: "Las obras de la razón sólo pueden dar el instrumento a los grupos y a los individuos que los componen; a éstos es a quienes cabe el servirse de aquellas para su bien... si quieren... si pueden" (Mauss, 1969 [1927]: 245).

Para producir sus efectos de conocimiento, la antropología debe mostrar las articulaciones por las cuales una cultura – o una sociedad, tanto da – puede girar sobre sí, descrearse para así crearse. La

antropología – la antropología que imagino – sabe que el rey está desnudo, pero que no puede ser que no lo veamos vestido. La oftalmología de esa visión que viste, eso es – eso podría, debería, ser – la antropología. Debería – podría, etc. – sólo en la medida en que no propugna un desenmascaramiento práctico de lo que ella ‘desenmascara’ en su escritura. Esto por varias razones.

Primero, porque la antropología no propugna nada. La inutilidad práctica es – debería, etc. – su emblema de mayor prestigio. Sólo allí donde su accionar no produzca instrumento alguno para los agentes sociales, sólo allí donde es inaprovechable, levanta vuelo en toda su dignidad conceptual. Contra esto podríamos pensar en un beneficio político de la antropología, ya que sus conclusiones son radicalmente democráticas. ¿En qué otro ámbito queda tan patente la esencial igualdad de los hombres? Una afirmación tal, sin embargo, dejaría de lado varias cuestiones.

Ante todo, que por más antirracistas que hayan sido algunos textos de Boas, de Leiris o de Lévi-Strauss, lo por ellos escrito es de muy relativa influencia en las prácticas políticas. Por lo menos, no de una manera directa. Los campos de exterminio no fueron abolidos más que por las armas, el único medio conocido en este mundo para derrotar al fascismo. Aun en el caso de que un racista leyese o entendiese tales textos, difícilmente será convencidos por ellos: su pensamiento – para llamarlo de alguna manera – está blindado a cualquier elemento que ponga en riesgo la maravillosa autocomplacencia que su ideología le brinda.

Además, si se trata de argumentos científicos, siempre hay ciencia a la que acudir. A diferencia del estalinismo que pretendió hacer tabla rasa con la ciencia capitalista y se erigió a sí mismo como matriz de la nueva episteme (Lisenko, para no ir más lejos), el nazismo pretendió adornarse de plumajes tomados de otros nidos, expurgándolos, eso sí, de perversiones y decadencias. Lo hizo con el psicoanálisis (Roudinesco y Plon, 1998: 410). Lo hizo también con la antropología, profundizando su base romántica (Conte, 1994: 47). No es este el único ejemplo de una antropología antidemocrática. ¿Acaso no hubo en la Francia de Vichy una antropología racista y

folclorizante que hizo suyo el programa petainista del 'retorno a la tierra' (Lebovics, 1988)? ¿Acaso el Departamento de Antropología de la Universidad de Buenos Aires no estuvo durante décadas en manos nazifascistas¹⁹? ¿Acaso no hay en España antropólogos enaltecedores de los terroristas de ETA?

Ahora bien, descartada una acción directa, existe sin duda la posibilidad de una acción ciudadana para armar con argumentos a quienes defiendan en todos los campos al humanismo en el sentido usado por di Martino. El caso más urgente: su profesión capacita al antropólogo para de-ter-minar que los juegos identitarios son justamente eso, juegos. "El sueño de Peter Pan", los llamaba Alvarez Junco hace algún tiempo en un artículo de *El País*: "no crecer, mantenerse indefinidamente en la infancia". Lo cual no tiene nada de reprochable hasta que no meten (y no maten) en el juego a quien no le vaya participar en él, mientras se acepte que el ordenamiento clasificatorio propugnado es similar a los totemismos plurales de los que hablaba Elkin (1967: 1934: 169)²⁰: son muchos los planos en los que se puede obtener el narcisístico encuentro de sí a través de un colectivo más o menos imaginario (definido por o mediante: clase, género, 'opción sexual'²¹, creencias religiosas o políticas, 'pueblo', nación, preferencias deportivas, zoológicas, artísticas, gastronómicas, etc., objetos coleccionados, edad, deficiencias físicas o mentales, etc., etc., etc.).

Es claro que no todos estos ejes son iguales de eficaces a la hora de proveer eso que se llama identidad, pero en verdad nunca se sabe. ¿Quién hubiera imaginado en los años '50 que habría una jornada del orgullo gay, suceso carnavalizante al mismo tiempo que reivindicatorio de acciones políticas de Estado, como la promulgación del casamiento entre homosexuales? Pero en la medida en que, como dice Freud, para constituir un sí-mismo hace falta un otro que sirva de *punch-ball*, hay ciertos pretextos identitarios que habilitan con mayor fuerza para encontrar un enemigo, y también que con mayor fuerza – con fuerza militar, con capacidad de fuego – habilitan para luchar contra él y construirse agonísticamente. Los rasgos diacríticos de todo tipo sirven para operar inclusiones y exclusiones, y allí donde no existan o sean poco marcados pueden inventarse o reforzarse. La lengua hablada en la antigua Yugoslavia, un ejemplo, se ha ido manipulando en las

distintas regiones producto de la secesión en vistas a convertirlas de todas las maneras en lenguas diferentes (José María Mendiluce, comunicación personal).

El problema comienza cuando se supone que estos colectivos abstractos son algo más – y mucho más – que un objeto de predicación: un sujeto de acción y, sobre todo, un sujeto al que *otro* impide ser sujeto, un sujeto-víctima que debe construirse a sí mismo. Más aún, el problema comienza – o termina – cuando se coloca al servicio del regodeo en la singularidad aquello que, asumo tono hegeliano, debería ser la manifestación más plena de la Razón Universal, el Estado. El campo de concentración, el tiro en la nuca, la violación de la vecina de al lado, en fin, el genocidio, está larvado en toda recurrencia política a la identidad. Ejemplos, los tenemos todos los días, desde las monjas hutus juzgadas en Bruselas a los talibanes que han convertido a sus mujeres en piedra y a las piedras en humo, para ir a ejemplos de otros continentes pero del mismo contenido que otros que nos tocan más de cerca, la mayoría de las veces bajo la figura de ‘nacionalismo’.

En caso que un antropólogo diga algo que abone esta visión, estará contribuyendo a la consolidación de un sentido común de tolerancia y pluralidad y a la disolución de un sentido común intolerante y autista, pero este posible servicio, primero, no tiene efectos epistémicos de ningún grado, y, segundo, lo pone en igualdad de condiciones que cualquier otra profesión que sea profesión de fe en esos valores. Sin dudas, la literatura, el cine y el periodismo tendrán una repercusión más general y creo que más eficaz: la ridiculización del nacionalismo irlandés en una secuencia – el capítulo 12 (referencia homérica: el cíclope que no ve los dos lados de las cosas) – del *Ulysses*; su más vibrante denotación, como en estas líneas de la columna de Rosa Montero en *El País*: “contra lo que muchos creen, los nacionalismos no defienden las diferencias, sino que las combaten. Quienes deseen defender una lengua y una tradición dentro del respeto a la diversidad deberían denominarse de otro modo: diferenciacionistas, o cualquier otra palabra. Dejemos que el concepto nacionalismo se hunda en el mar de sangre que ha provocado”.

El hecho de que la antropología no sirviese para nada, de que tenga en buena medida el carácter sacrificial del *potlach*, además de ser tal vez la muestra más perfeccionada de ocio civilizado, sería correlativo a que las verdades que la antropología – de esa antropología que imagino, insisto – pone a luz anulan las verdades del mundo de la práctica²². Como Lévi-Strauss lo sugiere en *Tristes Tropiques*, la antropología enlaza con el budismo en su acceso a la vanidad del mundo.

Pero hay más. La crítica antropológica, la manera en que el texto disuelve las representaciones colectivas para mostrar cómo y de qué están hechas, establece en primer lugar que no hay humanidad sin esas representaciones colectivas; en otras palabras, que la alienación es inalienable. Tal cual yo lo entiendo, esta es la idea central de nuestra perspectiva disciplinaria, expresada por Mauss como “la real ilusión”: sin ilusión no hay realidad; la realidad social no puede ser otra cosa que ilusoria. Pierde entonces todo sentido hablar de la disolución de lo aparente en su substrato real, tal como lo pretendía la crítica marxiana de la economía, de la política, de las ideologías. Según ésta, recordemos, contra el ocultamiento que ayuda a mantener las relaciones de dominación social se irgue la ciencia revolucionaria que al mismo tiempo que muestra lo que se oculta, denuncia la acción del ocultamiento y anuncia las vías de superarlo. La crítica teórica sólo tiene sentido si apunta a la crítica de las armas, es decir a la constitución de un nuevo poder que haga en la sociedad lo que se ha hecho ya en las ideas, que lleve a relación exclusiva entre hombres lo que era vínculo alienado entre cosas.

Revelar que el valor de las mercancías el núcleo de la crítica marxiana- no es más que el trabajo socialmente necesario para su producción remite a un programa político que sólo puede llevarse a cabo por la fuerza: el de la eliminación del parasitismo de quienes se apropian de la plusvalía y, en última instancia, la eliminación misma de la mercancía, del mercado, del dinero. La política acompaña la tarea conceptual y realiza sus hallazgos.

Con Durkheim, con Mauss, el análisis llega a la estofa de la realidad social (“población en un territorio”) pero esta base del discurso sociológico no es meta de ninguna práctica. La teoría revela que

lo 'ideológico', lo 'alienado', es la *forma* de lo social. Suponer lo contra-rio es ponerse en el lugar de la paloma a la que refiere Kant, aquella que creía que sin aire volaría mejor.

El psicoanálisis, al igual que el marxismo, parte de y hacia una actitud transformadora. Su origen clínico hace que la absorción del síntoma, el desmontaje de la 'novela familiar del neurótico', sea la mira práctica de su andar teórico. Pero no es ésta una ida a lugar alguno, menos un regreso a algo anterior y oculto: la libertad que la cura psicoanalítica quizás pueda llegar a dar a su paciente tiene como contrapartida el mostrar que no hay lugar alguno donde volver. Junto a esta acción práctica, a esta crítica práctica, el psicoanálisis tiene una mirada teórica que toca su objeto, lo analiza, sin pretender – ni poder – modificar una sola nota suya. Producir un discurso psicoanalítico sobre la Monalisa, sobre una crisis teológica en el antiguo Egipto o sobre cuentos infantiles, en nada alterarán esos objetos, aunque sí influirán en su recepción, inteligibilidad y valoración. Esto sí representaría una equivalencia epistémica entre etnología y psicoanálisis, una manera común de revertir. Foucault (1966: 391) dice, creo entender, algo parecido:

“En relación a las ‘ciencias humanas’, el psicoanálisis y la etnología son más bien ‘contraciencias’, lo que no quiere decir que sean menos ‘racionales’ u ‘objetivas’ que las otras, sino que las toman a contracorriente, remitiéndolas a su cimiento epistemológico, y que no dejan ‘deshacer’ ese hombre que en las ciencias humanas hace y rehace su positividad”.

‘Contraciencias’, he aquí la negatividad que Douglas atribuía a la antropología cuando la comparaba con el surrealismo y la adivinación por las huellas de chacales entre los *dogon*²³: la verdad vs. el poder. Poder que, por un lado, no es un órgano o un espacio substancial, sino más bien una lógica, una sintaxis, como lo muestra en otro texto también Foucault (1976: 122):

La condición de posibilidad del poder (...) no hay que buscarla en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del que se irradiarían formas derivadas y descendentes. (...) El poder está por todos lados. (...) Y ‘el’ poder en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de automático, de auto-reproductor, no es más que el efecto de conjunto, que se diseña a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya sobre cada una de ellas y busca a su vez fijarlas”.

Y por el otro, tiene la misma relación contradictoria con la sociedad. Augé (1996: 73) afirma que el poder invierte el orden de lo social; engaña: es fundado y pretende ser fundante. “El poder no es posible más que si escapa al sistema de relaciones cuya necesidad garantiza, pero que lo relativizaría si fuera parte integrante de él”. Verdad y Sociedad contra Poder. Hace, por cierto, pensar en la ‘sociedad contra el Estado’ de Clastres, la situación mostrada con más detalles por Lowie para el mundo de los indios americanos y por Sahlins para las sociedades melanésicas, en los que la autoridad no tiene focos, sino que esta disuelta en el grupo todo.

Uno de los documentales de la Granada Productions con los que acostumbro a trabajar en mis clases de Antropología Social, unas veces como introducción al tema de la autoridad, otras al de ‘formas materiales de vida’, *El moka de Ongka*, muestra la preparación y circunstancias de un circuito de reciprocidad terrestre en las tierras altas de Borneo-Nueva Guinea, paralelo al *kula* descrito por Malinowski desde las islas Trobriand. El bien central del *moka* es el cerdo, no un cerdo, sino pjaras enormes, centenares de ejemplares. El argumento del vídeo es la manera en la que Ongka, ejemplo vivo del ‘big man’ descrito por Sahlins, da los pasos finales de un *moka* que movilizará alrededor de seiscientos animales, además de cinco casuarios, algunas vacas, un camión, una moto y varias decenas de miles de dólares australianos, en fin, según cálculos míos no muy precisos, unos 400.000.

Se nos muestra el esfuerzo gigantesco del protagonista para que su circuito de influencia, las decenas de hombres a quienes ha dejado pequeñas pjaras para cuidar, trabajen con los animales, los alimenten, los cuiden, los preparen para su entrega. Esfuerzo gigantesco que en nada ayuda a la supervivencia material de estas gentes ya que los cerdos sirven para todo, menos para comer: además de para pensar, para casarse, para ofertar a los difuntos, para resolver trifulcas, etc. Como dice en un momento Ongka: “Quien no tiene cerdos no es nadie”.

Y ese esfuerzo es, ante todo, su palabra: monótona, repetitiva, irritante. No es tanto que los ayudantes de Ongka se vean seducidos por su retórica. No le obedecen por persuasión. Si trabajan como

éste quiere, la recompensa será que por fin deje de hablar. Eso es lo que les promete: “Después del moka no me oiréis más”. Pero es una palabra que no miente; es una palabra que transmite la verdad. Dice que sin reciprocidad todo está perdido, que hay *moka* o hay vergüenza y guerra.

El antropólogo lo podrá decir en la jerga de la disciplina con mayor complejidad formal, pero no lo dirá con mayor profundidad, con mayor verdad. Y, además, después de decirlo lo seguirá diciendo. El antropólogo, a diferencia de Ongka, nunca estará satisfecho, nunca se rendirá al silencio.

La antropología no mantiene su carácter liminar, sino que, como no podía dejar de ser, es absorbida por el sistema. Como tampoco podía dejar de ser, la poesía se monumentaliza – se ‘panteoniza’ o ‘perlachesiza’, si se admite tamañas monstruosidades verbales –; se pone al servicio de la Polis, del sistema, del orden. Al pobre Pessoa lo han erigido padre de la patria – él, que decía ‘Minha pátria é minha língua’²⁴: su cadáver ya no está en el cementerio donde lo visitaba Ricardo Reis en la invención de Saramago, sino en el Monasterio de los Jerónimos, rodeado de reyes y otros Grandes Hombres; la fecha de su nacimiento se ha convertido en el día nacional portugués; una estatua suya adorna la terraza de La Brasileira, uno de los tantos bares donde se confabuló con sus heterónimos para destrozarse el hígado con alcoholes de toda laya. (Quizás esto último tenga su gracia: las palomas no perdonan, ni los niños que se trepan a la sedente figura). ‘Aullido’ – otro ejemplo que me viene a la cabeza–, el poema maldito de Allen Ginsberg con todas las censuras y prohibiciones que sufrió hace pocas décadas, es ahora materia curricular del sistema educativo de los EEUU (lo que también da lugar a una gracia: ser objeto de parodia de Lisa Simpson, la hija de Homer y Marge, la hermana de Bart).

En fin. “Y si todo ha de arder” –escribía hace cuatro décadas una poeta argentina, Halma Cristina Perry- “inventemos una sonrisa del tamaño de un bosque”. Pero nada arde, y los bosques se talan para publicar libros, entre otros, de poesía, de antropología.

Notas

- ¹ Régnier (1971:15), al plantearse el papel de las matemáticas en la formulación de las ciencias sociales, dice: “Este es un problema serio y no un nuevo avatar de la teoría tantas veces refutada según la que el ideal de toda ciencia es hacerse cuantitativa y, por lo tanto, matemática”. “Así, en el transcurso de pocos años, especialistas en apariencia tan alejados entre sí como los biólogos, los lingüistas, los economistas, los sociólogos, los psicólogos, los ingenieros de telecomunicaciones y los matemáticos se encuentran súbitamente codo a codo en posesión de un formidable aparato conceptual del que progresivamente descubren que para ellos constituye un lenguaje común” (cit. en Régnier, 1971:31).
- ² Decía en 1955, en un artículo –“Les mathématiques de l’homme”– publicado en el *Bulletin international des Sciences sociales*.
- ³ “Hitler no hubiera podido identificar y detener de forma tan eficiente a judíos y otras minorías, para utilizarlos como esclavos y finalmente exterminarlos, sin la ayuda de la IBM”, según declara el abogado que lleva la querrela contra la compañía (*El País*, 13.II.01: 63).
- ⁴ A Cabrera Infante (ídem: 99) Lydia Cabrera le “recordó siempre a Karen Blizen” – quien, por otro lado, produjo páginas de magnífica etnografía-, “una mujer aparentemente frágil que era cujeada, dura y que amaba al africano más que a nada en el mundo. Pero Blixen se quedó fuera de África, como dice su obra maestra, mientras que Lydia, constante, constantemente en todos sus libros va siempre al África”. Una curiosidad suplementaria: Lorca dedicó su Casada infiel a Lydia Cabrera (“y a su negrita”, agregaba con pícaro complicidad).
- ⁵ El candomblé es particularmente propicio a que haya una producción erudita vicaria, es decir, que intelectuales y artistas que se han acercado a él, a menudo ingresando en el culto, se conviertan en sus expositores. Los casos son muchos; unos pocos ejemplos relevantes: Pierre Verger, Jorge Amado, Caetano Veloso y el máximo exponente de la iconografía del candomblé, el pintor argentino Héctor Julio Páride Barnabó, mucho más conocido como Carybé, (ver, por ejemplo, su hermoso *As sete portas da Bahia*, que reúne una gran cantidad de dibujos suyos con algunos textos y un breve escrito de su amigo de siempre Pierre Verger) cuyas obras en madera son uno de los elementos básicos del Museo Nina Rodrigues en Salvador de Bahia.
- ⁶ El programa de Fichte está condensado en palabras del prologuista de la edición brasileña de su libro: “Poesía significa aquí asimilar el mundo en el lenguaje y elaborar la forma lingüística adecuada a favor del conocimiento: poesía como forma radical e impúdica de desnudamiento. Etnopoesía es al mismo tiempo un programa científico y poético, vinculando la postura fundamental del etnólogo, que avanza indagando e investigando, con la postura fundamental del poeta, que busca la correspondencia verbal. Nada debe ser escatimado. La alternancia de

entusiasmo y decepción que acompaña a todo viajante debe ser representada en la contradictoria realidad en la que lo exótico está al lado de lo banal, la pureza junto a la corrupción, lo auténtico al lado de la imitación, la vieja sabiduría al lado de los ríos contaminados” (Bader, 1987: 26).

Al fin de cuentas, nada que no estuviese presente en los Tristes Trópicos, en el África Fantasma o en el África Ambigua. Los antropólogos, poéticos o no, habían enfrentado mucho tiempo antes que Fichte o su introductor el reto de tales paradojas cotidianas.

⁷ Aunque ningún nombre sea mencionado, todo indica que se trata de Gisele Cossard-Binon, alumna de Bastide e ‘hija’ de Joãozinho da Goméia. De su autoría es un texto, parte de su tesis de doctorado en la Sorbonne, sobre la iniciación en el candomblé (Cossard-Binon, 1969).

⁸ El libro termina en un glosario donde podemos encontrar esta palabra: “Danza usada en ceremonias vudu, rápida y enérgica, que exige un gran esfuerzo de sus ejecutores. Del pueblo de Mahi, en Nigeria occidental” (ídem: 155). ¿iPoemas con glosario!?

⁹ Existe, por cierto, la posibilidad de quien al mismo tiempo –pero no en el mismo acto- produce poesía y etnología. Un ejemplo es el ya fallecido Nestor Perlongher, autor de un trabajo sobre chaperos en São Paulo (Perlongher, 1987), y de diversos libros de poesía, algunos de ellos con significativos premios. Frente a su tumba, otro poeta recordaba un poema de Wallace Stevens, “Poetry is a destructive force”, título tan acorde con lo que aquí estoy tratando de sugerir.

¹⁰ Aunque en el ‘suplemento’ de este artículo, el autor sostenga que “toda etnografía es postmoderna de hecho y de espíritu” (ídem: 200). Tyler podría decir como Walt Whitman: “¿Me contradigo? Pues sí, me contradigo”.

¹¹ Una elementalidad tal se hace patente, un ejemplo entre miles, en el bello poema de Georg Trakl, a cuyo análisis dedica Heidegger su “El habla”:

“Cuando cae la nieve en la ventana
Largamente la campana de la tarde resuena
Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa
En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros
Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra
Entra caminante en silencio;
Dolor petrificó el umbral.
Y luce en pura luz
En la mesa pan y vino”.

¹² Esta trasgresión se lleva a cabo en dos ejes. El primero concierne ante todo a la sucesividad del discurso que se ordena en forma lineal para permitir una aprehensión global del sentido y su transformación en los metadiscursos del receptor. A esta sucesividad corresponde una reducción de los contextos posibles que se canalizan hacia un punto de vista unitario determinando temáticamente el acto de palabra. El acto poético incidiría en la abolición de esta linealidad y en el acrecentamiento de la complejidad contextual.(...).

(...) lo que el discurso lírico hace posible por las rupturas de la sucesividad del texto, sean del orden de la metáfora o del salto temático, es la intrusión de la contradicción en el seno de la lógica del discurso. También la contradicción (...) está presente en esta hipótesis de la poesía como anti-discurso (...). El discurso

lírigo estaría así involucrado en una subversión del sistema de identidad basada sobre la racionalidad y su pretensión de la verdad, por la mera virtud de su configuración formal". (Renouprez, 2001: 301-305).

- ¹³ Resultará evidente que no confundo 'poesía' con la mera versificación, tantas veces al servicio del poder, a veces de las formas más repulsivas. No podemos sólo contentarnos con ejemplos de ignominia evidente, como el de Radovan Karadzic, quien, como se sabe, además de la psiquiatría y el genocidio, cultivaba el género épico. Pero, ¿y las glorificaciones de Stalin en las plumas de Pablo Neruda y de Nicolás Guillén? onde os vagões não param mais do que um minuto, essa velha de pele e panos poídos arranjava como um sábio, ao seu lado, os amarrados dos objetos devolvidos do mercado:

os pedaços caseiros dos bens do viver.
Sentada no chão do trem com as mãos
A velha dobrava as pregas da saia.
As pregas más da vida ela dobrava.

Uma e outra com as duas mãos ela dobrava" (Brandão, 1982: 97).

- ¹⁴ Experiencia elaborada en un poema del que reproduzco el siguiente fragmento:

"Sentada no chão do trem
essa velha índia sem um nome conhecido
que a lingua erudita dos viajantes pudesse pronunciar,
essa mulher de aldeia de um pueblo
tarasco".

- ¹⁵ Agradezco a Regina Stork haberme refrescado la memoria de este fragmento.

- ¹⁶ Largos (Platón, 1963: 376e-398b; 595-608b), como vemos duplicados, y centrales en la fundamentación de Sócrates –en cuya boca Platón casi siempre coloca sus argumentos–: "(...) aunque me atengo a muchas razones para creer que estamos fundando la ciudad más perfecta posible, lo afirmo sobre todo, al considerar nuestro reglamento sobre la poesía" (ídem: 595a).

- ¹⁷ "Toda ciencia que no saca a la luz preguntas nuevas, pronto se convierte en ciencia muerta, pierde la temperatura favorable para toda vida. (...) Y esta es la razón por la que aprecio tanto estas dos pequeñas palabras: 'no sé'. (...) Nos extienden la vida por territorios que caben en nosotros mismos y por aquellos en que está suspendida nuestra diminuta Tierra. Si Isaac Newton no se hubiera dicho 'no sé', las manzanas en su huerto podrían haber caído como el granizo, y él, en el mejor de los casos, se habría agachado para recogerlas y se las habría comido con apetito. (...) El poeta también, si es poeta verdadero, debe repetir continuamente 'no sé'. Con cada obra procura responder a ello, pero en cuanto pone un punto final, vacila y se da cuenta de que es una respuesta provisional y absolutamente insuficiente".

- ¹⁸ "Los hombres desean menos conocer el mundo que reconocerse en él; para ello substituyen las fronteras indefinidas de un universo en fuga por la seguridad totalitaria de los mundos cerrados".

- ¹⁹ No en sentido metafórico, sino en el más literal. Una de sus figuras más relevantes fue ministro de educación austríaco en la época de Hitler (Gordillo, 1996)

- ²⁰ "Una misma persona -nos dice Elkin- pertenece a varios sistemas totémicos, desde aquellos que tienen una 'substancia' social, como el clanes matrilineales que, al referir a una unidad exogámica, determinan las relaciones de alianza, hasta otros que no tienen ni base ni operatividad social alguna, como es el totemismo de 'concepción' (ligado a los lugares de gestación o de nacimiento) o del sueño" (Giobellina Brumana, 1990: 173).

- ²¹ Me causa cierta gracia esta expresión tan eufemística, tan políticamente correcta, que parece suponer que uno elige los objetos de deseo sexual de la misma manera que un postre o el color de una ropa. "Su papel, sus objetivos, no son por cierto confortar o legitimar las ideologías locales. Muy por el contrario, le corresponde hacerlas explícitas, para desmontarlas tras haberse desprendido de ellas y desembocar así en una temática más amplia, capaz de interesar a un público distante".
- ²² La distancia, aún cuando sea de sí mismo, de su propia cultura, está en el centro de la práctica antropológica. Hago mías las palabras de Zonabend (1994: 12-13):
- ²³ "Os pido que notéis la extraordinaria simpatía entre los Dogon y los surrealistas, simpatía tanto de método como de objetivos. André Breton era un poeta que reflexionaba sobre las condiciones de la creación poética. Su problema era ir detrás de la pantalla de control realista y liberar la imaginación. Estimulado por el trabajo de Freud sobre los sueños, también él invertía el modelo platónico de luces y sombras. Para él, la vigilia, la lógica y la necesidad distorsionan y limitan la experiencia humana. La revelación llega con los sueños en la noche, mediante el sin sentido, lo inconexo, la total pérdida del control. (...) De inmediato uno queda impresionado por su estrecha relación con las técnicas de consulta oracular" (Douglas, 1975 [1968]: 130).
- ²⁴ Y Caetano Veloso agregaba: "Eu não quero pátria, tenho mátria e quero frátria. Salve Mangueira...".

Referencias bibliográficas

- AUGÉ, M. 1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología* Barcelona Paidós.
- AUGUSTINS, G. 1998 "La perpétuation des groupes domestiques. Un essai de formalisation" *L'Homme* 148.
- BADER, W. 1987 "Prefácio. Dos espaços da marginalidade alemã ao universo das culturas afro-americanas: vida e obra de Hubert Fichte" en *Fichte*, 1987.
- BRANDÃO, C.R. 1982 *Diário de campo. A antropologia como alegoria*. São Paulo. Brasiliense.
- CABRERA INFANTE, G. 1998 *Vidas para leerlas* Madrid. Alfaguara
- CADAXA, A.B.M. 1985 *Teu corpo é ouro só. Ritos de Iniciação Vodú*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira.
- CHENTALINSKI, V. 1994 *De los archivos literarios del KGB* Barcelona. Anaya&Mario Muchnik.
- CLASTRES, P. 1975 (1974) A sociedade contra o estado. *Investigações de antropologia política*. Porto. Afrontamento.
- CONDOMINAS, G. 1991 (1975) *Lo exótico es cotidiano*. Barcelona. Júcar
- CONTE, E. 1994 "La antropología de lengua alemana". *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid. Akal.
- COSSARD-BINON, G. 1969 "La fille de saint". *Journal de la Société des Americanistes*. LVIII.
- DESCOLA, Ph. 1993 *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, haute Amazonie*. Paris. Plon
- 1994 "Rétrospectives" *Gradhiva* 16
- DOUGLAS, M. 1975 (1968) "If the Dogon..." *Implicit meanings. Essays in Anthropology*. Londres. Routledge & Kegan Paul. 1980. Evans-Pritchard Glasgow. Fontana Paperbacks.

Fernando Giobellina Brumana

- FICHTE, H. 1987 (1980) *Etnopoesía. Antropología poética das religiões afro-americanas*. São Paulo. Brasiliense.
- FLORES MARTOS, J.A. 2004 *Portales de Múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Veracruz. Universidad Veracruzana.
- FOUCAULT, M. 1966 *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. Paris. Gallimard.
- _____ 1976 *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris. Gallimard
- _____ Giobellina Brumana, F. 1990 *Sentido y Orden. Estudios sobre clasificaciones simbólicas*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____ 2005 *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*. Madrid. CSIC.
- HEIDEGGER, M. 1962 (1946) "Pourquoi des poètes?" *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris. Gallimard.
- _____ 1990 (1950) "El habla" *De camino al habla*. Barcelona .Odós
- GORDILLO, G. 1996 "Hermenéutica de la ilusión: La etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida" *Cuadernos de Antropología Social* Nº 9.
- LEBOVICS, H. 1988 "Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République". *Gradhiva* 4
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris. Plon Lounsbury, F.G.
- _____ 1971 "Études formelles des terminologies de parenté Crow Omaha". *Anthropologie et calcul*. (Ph. Richard y R. Jaulin, eds.) Paris.10/18.
- LOWIE, R.H. 1979 (1948) "Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos" *Antropología política*. (J.R. Llobera comp.) Barcelona. Anagrama Maranda, P.
- _____ 1971 (1968) "Analyse quantitative et qualitative des mythes sur ordinateur" *Anthropologie et calcul*. (Ph. Richard y R. Jaulin, eds.) Paris.10/18.
- MARTINO, E. di. 1999 (1962) *La tierra del remordimiento*. Barcelona. Bellaterra.
- MAUSS, 1967 (1947) *Manuel d'Ethnographie*. Paris. Payot.
- PERLONGHER, N. 1987 *O negócio do michê. A Prostituição Viril em São Paulo*. São Paulo. Brasiliense.
- PLATON. 1963 *República*. Buenos Aires. Eudeba
- RAPPAPORT, 1987 (1968) *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid. Siglo XXI.
- RÉGNIER, A. 1971 "Mathématiser les sciences de l'homme?" *Anthropologie et calcul* .(Ph. Richard y R. Jaulin, eds.) Paris.10/18.
- RÉNOUPREZ, M. 2001 *La démarche poétique de Claire Lejeune*. Universidad de Cádiz. Tesis doctoral.
- ROUDINESCO y PLON, 1998 *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona. Paidós.
- SAHLINS, M. _____ 1979 (1963) "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia" *Antropología política*. (J.R. Llobera comp.) Barcelona. Anagrama.
- _____ 1983 (1974) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid. Akal.
- SZYMBORSKA, W. 1997 "El poeta y su mundo" *Extramundi y los papeles de Iria Flavia XI*.
- TYLER, S. 1991 (1986) "Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento" *Retóricas de la antropología*. (J. Clifford y G.E.Marcus, eds.) Madrid. Jucar.

La palabra en Antropología (Por una antropología-potlach)

WALDBERG, P. 1970 "Au Fil du souvenir" en J. Pouillon y P. Maranda, *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*. La Haya-París. Mouton.

ZONABEND 1994 "De l'objet et de sa restitution en anthropologie". *Gradhiva* 16