

# Los Últimos Poetas de la Aldea.

## Notas sobre la antropología poética como posibilidad hermenéutica

*Miguel Alvarado Borgoño*

### INTRODUCCION

La muerte de Sergei Esenin se corresponde con el triunfo de la modernidad arrolladora, es el triunfo de la poesía futurista de Vladimir Maiakovski, es la locomotora que arremete en contra de los pastizales, es la poesía del acero, la usina y el petróleo, la poesía de la electricidad, la que moviéndose en curso pendular de la historia hace a Esenin escribir con su último suicidio el epitafio de los poetas rusos de la aldea.

Sin embargo, si la historia es pendular, la revancha de la poesía aldeana puede aflorar en los lugares más ignotos. Así, es probable que aflore en esta época y en este continente bajo el rótulo de la antropología científica, cobrando la revancha a la racionalidad científica, fagocitando a la propia ciencia, desde el desentramamiento de la precariedad de ésta, como fue a principios de siglo, en la Rusia post revolucionaria, la precariedad de la electricidad y la máquina a la cual mueve.

La antropología poética, representada por la obra de antropólogos chilenos como Juan Carlos Olivares, Pedro Mege, Francisco Gallardo, Claudio Mercado, Luis Galdames, Yanko González, Clemente Riedemann, Daniel Quiroz, entre otros, como propuesta posee un doble origen; representa por una parte un movimiento mundial asociado a la crisis de la racionalidad científica originada en la tensión entre homogeneización y fragmentación, y por otra parte representa también un producto original surgido en el contexto de la dictadura militar con el peso de marginación que ello implica. En este sentido, la antropología poética da cuenta de la crisis del desarrollismo y de la ciencia social que le proporcionaba su andamiaje, y es expresión de algo más profundo; esto es, nuestra particular y específica desilusión frente a lo moderno, la cual cuestiona a nuestra sociedad, también en el actual contexto de democratización.

Pensamos así, que esta propuesta juega en esta doble dimensión, sus brazos se extienden hacia la antropología postmoderna en busca de un referente universal y sus pies se afincan, los "lares del sur" en una suerte de trascendentalismo originario, en búsqueda desesperada del paisaje perdido, asociado a la crisis de la modernización inducida. Es por ello el

asombro expresado por estos autores en sus obras, frente a la angustiante revelación de que las fuerzas de la historia parecen no tener un sentido preciso y de que la utopía puede derrumbarse frente a cualesquiera debacle económica o expresión de la violencia política. Podemos caracterizar ésta como postmoderna, en tanto se encuentra en el contexto de aparición de este movimiento cultural en nuestro país, sin embargo, todos los partícipes de esta corriente no se autodefinen como postmodernos. Los márgenes de este movimiento no se constituyen en nuestra opinión, sobre la adhesión incondicional, sino desde el diálogo crítico con la fundamentación ética y epistemológica de la propuesta postmoderna. Sin embargo, lo asumimos como movimiento, aunque suponemos que, como propuesta de conjunto, no están del todo conciente para sus partícipes.

En la perspectiva de la naciente antropología poética chilena, la disputa entre Maiakovski y Esenin nos remiten a argumentos estructurales, como par binario recurrente. Esenin defiende el pasado original desde un concepto de realidad surgido de la idealización, por su parte Maiakovski se solaza en el triunfo de la máquina, así, afirmar el triunfo de un discurso sobre otro parece absurdo, sin embargo, ello nos remite a una pregunta que aún nos planteamos, ¿es la tradición lo que salva al hombre o es la historia la que lo toma y lo levanta? si tuviésemos respuesta para ello no existirían disputas paradigmáticas y quizás la ciencia social sería más bien una teología de la historia.

A nuestro modo de ver esta polémica entre poetas nos remite a la vieja tensión brillantemente presentada por Durkheim entre la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica, entre tradición y modernidad, en el sentido de

la disputa entre la sociedad tradicional reducida en sus márgenes de libertad, pero plena en sus aportes de certidumbre, versus la sociedad moderna plena de apelación a la libertad en sus discursos esenciales, pero harta también de incertidumbre y por ello de angustia. Difícil opción, Maiakovski y Esenin no representan una respuesta, ambos se quitan la vida, como expresión única de lo irresoluble de esta pregunta.

Los antropólogos poetas, tal vez nuestros últimos poetas de la aldea, nos remiten nuevamente a la pregunta, ¿cuál es la opción adecuada para la ciencia antropológica? la de una modernidad inducida y, por eso plena de un alto costo social o la de la aldea, el "Lar" remoto, transformado por el paso del tiempo, consciente, eso si, de que las estaciones ferroviarias de Jorge Teillier en nuestro sur ya no funcionan, pero también clara dentro de su nihilismo, desenmascaradora y prepotente, que pone el dedo en la llaga frente a la pretensión científicista de la antropología.

En lo que se refiere a nuestro contexto mencionemos nada más que en el debate en torno al desarrollo de la novela y de las ciencias sociales en Latinoamérica, se llega a decir que la novela tendría la capacidad de relatar en forma más profunda y afortunada que la ciencia social, en tanto su posibilidad de representación es mayor<sup>1</sup>. Queda por ello un segundo camino, como el de tendencias como la antropología

---

<sup>1</sup> Nos referimos a un reciente discurso pronunciado por José Joaquín Brunner donde asevera que, desde la primera mitad del siglo, en Latinoamérica la novela compite con las ciencias sociales en su intento por representar la realidad, tanto en lo que respecta a la generación de un discurso fidedigno, como en lo que se refiere a la generación del sentido del mismo, sin embargo la novela poseería una capacidad mayor de representar la realidad, lo que en palabras de Bajtin sería la "polifonía". "Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas". Comentario leído con ocasión del 40 aniversario de FLACSO, Santiago, 1997.

poética y de la etnografía lárca, no sin que sea antes necesario una reflexión en torno a la real posibilidad de realizar estos esfuerzos transdisciplinarios.

En este sentido para nosotros la etnografía lárca solamente podría poseer este carácter poético si es capaz de realizar un tipo de descripción en el cual la "metáfora viva", en el sentido que Ricoeur le da al concepto, opere.

Existe claridad dentro de la historia reciente de la etnografía en torno a la no objetividad en la descripción, lo que la libera, al menos nominalmente, de los márgenes empiristas de la etnografía clásica, sin embargo, ni el cognitismo "émico" ni el clasicismo etnográfico se liberan de la pesada carga que involucra el esfuerzo por configurar taxonomías. Es el peso de la metáfora muerta, la cual, bajo la ilusión de la objetividad de corte desarrollista o la ilusión de meterse en la cabeza del otro, asociado a ciertas vulgarizaciones locales del indianismo, han impedido emprender el esfuerzo hermenéutico del cual la antropología poética es un intento respetable.

Entendemos la obra de la antropología poética como una forma de literatura susceptible de ser analizada como tal, sin que esto le quite su carácter científico. Sostenemos que el abordarla desde esta perspectiva involucra el adentrarnos de mejor forma en la textualidad misma, ello en tanto creemos un tanto bizantino aplicar una "sociología de la literatura" a un tipo de producción antropológica, por el contrario, bien sabe Panofski<sup>2</sup> que una verdadera

<sup>2</sup> Nos referimos a la analogía que Panofski hace entre los grandes flujos culturales y la producción artística, ello desde una perspectiva marcadamente relativista cultural. En este sentido hemos considerado fundamental la obra ... "Arquitectura gótica y pensamiento escolástico". Ediciones de la Piqueta, Madrid 1986.

interpretación de un texto consiste en encontrar las analogías entre su lógica interna y los fenómenos culturales de los cuales forma parte. Debido a ello vemos como necesario poner a esta antropología en el contexto de lo postmoderno, sin que ello involucre en considerarla necesariamente como expresión de la postmodernidad.

### **ROMANTICA Y POSTMODERNIDAD. El tema ético como posibilidad y como carencia en la antropología poética.**

Definir la condición postmoderna resulta extremadamente difícil, por otra parte excede a este ensayo, sin embargo, rescataremos de esta categoría su carácter "tensionado", lo cual conlleva para nosotros no sólo una condición dialéctica sino el nudo de su debilidad y fortaleza en el plano ético, lo cual se proyectará a nuestro parecer en la imposibilidad de introducir totalmente a la antropología poética aquí examinada dentro de los límites convencionales de este movimiento de aparente superación de lo moderno.

Así, según el común de los comentaristas de la condición postmoderna, existiría una fuerte tensión entre dos dimensiones de lo postmoderno, éstas son :

- \* Por una parte la "fragmentación" y diversificación de los sentidos socialmente compartidos, lo que en palabras de José Joaquín Brunner sería la lógica del "espejo trizado", lo cual se proyecta en el reencantamiento del mundo al que Morris Bergman se refiere, como antinomia del concepto weberiano de "desencantamiento".

\* Por otra parte el concepto de "homogeneización" producto de la expansión de la cultura moderna.

La antropología poética vive esta tensión, la cual le hace preguntarse por la real posibilidad de crear una lírica del dolor, tanto propio como ajeno, de manera que no les es posible alejarse de la búsqueda del sentido, requisito esencial del giro ontológico del pensamiento post-moderno.

La síntesis de estos fenómenos y su diagnóstico es particularmente desarrollado en la polémica Lyotard - Habermas, que pone en el tapete tanto el argumento de que fragmentación y homogeneización significan o el reavivamiento de la modernidad en el caso de Habermas o el advenimiento de una nueva condición sociocultural en el caso de Lyotard.

Es en este escenario donde la polémica en torno a los valores guarda, en nuestra opinión, un profundo vínculo con la tensión entre homogeneización y fragmentación cultural, de modo tal que tanto el argumento en torno a la universalidad transcultural de los valores como el argumento opuesto en torno a la relatividad intercultural de éstos, son para nosotros respuestas dialécticas frente a la misma oposición binaria, en un mundo en el cual fuerzas poderosas pugnan unas en pro de la homogeneización y otras en pro de lo particular, terreno en el cual la negación de la ideología contrasta con la hegemonía ideológica del proyecto neoliberal y con la defensa de otros valores que aunque son metasociales, son también en su sentido ético profundamente ideológicos<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ello es caracterizado por Jorge Larraín como ambigüedad en función del apego implícito a substractos ideológicos tremendamente conservadores que están en la base del postmodernismo.

En el contexto latinoamericano, vemos que la apelación postmoderna se une fuertemente al redescubrimiento de lo estético, ello se hace coherente en el intento lírico de la antropología poética, sin embargo, vemos esto como un hecho peligroso, desde la reedición de aspectos del romanticismo que ello involucraría.

La reedición de la romántica<sup>4</sup> por parte de los postmodernos no es más que el recurso evidente frente a la crisis de la racionalidad moderna y de su forma de organizar las relaciones de poder, en cuyo contexto la polisemia identificable en el tratamiento del concepto de cultura tiene su origen en la influencia de la romántica en la sociedad como totalidad y en las ciencias sociales latinoamericanas en particular, en tanto la fuente del concepto no posee un sello racional científico sino que se define desde una legitimación meta-social estética.

Lo anterior nos permite caracterizar como peligrosa aquella generalización definida desde una caracterización estética, en tanto ella amenaza con hacer perder de vista las verdaderas relaciones de poder que se ejercen sobre los sujetos culturales particulares siendo un ejemplo de esto el tratamiento científico de los mitológicos actores "indígena" y "popular", basándose esta afirmación en la confianza que en la búsqueda de las fuentes culturales del poder reside al aporte de subdisciplinas como la sociología de la cultura y la antropología cultural al esfuerzo de la epistemología de las ciencias sociales por llevar su análisis más allá de sus límites clásicos, para indagar en torno a

Véase: Larraín, Jorge: "Postmodernismo e ideología". Revista Estudios Sociales/Número 70/ Trimestre 4/ 1991.

<sup>4</sup> Estas ideas han sido extraídas, en lo referente a romántica y ciencia social, de nuestro artículo... "Notas sobre romántica y comprensión cultural"... publicado en el número 8 del Boletín de Filosofía U.C.B.C. 1996.

las fuentes epistémicas del ejercicio del poder.

La "legitimación estética" actúa básicamente otorgando un sello metasocial a los valores que culturalmente la élite romántica fue generando para legitimar su poder, de manera tal que desde una búsqueda de un tipo de ideal fundamentado en el concepto de "perfección estética", que la propia élite acuña, se pasa a articular sentido común dentro de la sociedad en base a una creación en la cual se mezcla el ideal romántico de belleza, cuyas fuentes estarían en la "tradicción cultural", con un ideal de progreso extraído en mucha medida del proyecto ilustrado.

Es así como se ve al destino histórico como la consumación de la tradición, que a partir de una visión acumulativa, intenta resolver la tensión entre "ethos" y "logos" desde un concepto ideal de historia, donde se funden la apelación a una identidad mitológica con el esfuerzo social hacia la perfección de un orden social que se fundamenta paradójicamente, como ya afirmamos, en los ideales de la ilustración, los mismos ideales que prepararon el camino de las guerras de independencia en América Latina.

Según Arnold Hauser, sin duda en la corriente romántica existe una crítica profunda del racionalismo, en tanto es allí donde la ilustración, según él, sufre la derrota más penosa de su historia, ya que el destino histórico es regido desde valores estéticamente legítimos los que encuentran su soporte en una lectura también estética de la tradición cultural, es así como, para Hauser... "La historia aparece según esta lógica como una esfera dominada por fuerzas anónimas, como un abstracto de ideas más altas, las cuales en los fenómenos históricos individuales se expresa sólo de manera

imperfecta. Y esta metafísica platónica encuentra expresión no sólo en las teorías románticas, pasadas de moda ya del espíritu popular, la épica popular, las literaturas nacionales y el arte cristiano, sino también todavía en el concepto de la "intención artística" (Hauser: 1964, 180).

El intento de la antropología poética tiende a ser hermenéutico, por ello flirtea con la estética como puente entre el relato científico tradicional y la nueva propuesta en construcción.

### **A LA CAZA DEL PENSAR HERMENEUTICO. A la escritura posible para la poética antropológica**

Nos parece necesario recordar en este contexto a Gadamer, quien no unió hermenéutica y giro estético, sino que, por el contrario, intuyó sus peligros. Asumimos el impulso de la antropología poética como un esfuerzo hermenéutico, pero vemos con temor la presencia de la sola legitimación estética del discurso poético antropológico.

En Gadamer se asume de la romántica la posibilidad del aporte de la estética como camino para la hermenéutica histórica, pero se critica la negación romántica del ser que se enreda en "juicios en torno a los juicios". El prejuicio asumido desnudo nos permite entender al lenguaje en torno al mundo, a lo dicho en torno a las cosas, como parte de la cosa misma, por lo tanto el encuentro de horizontes se libera de la pretensión romántica de una estética capaz de dar cuenta del mundo.

Ello acarrea que la "alteridad" sea un camino por el cual transite el científico social. Todo el prejuicio, toda la preconcepción se asume y

valora, queda el mundo que se intenta interpretar como algo que forma parte del propio interpretador, no sólo se trata, por ello, de una crítica del objetivismo y el empirismo, sino también de un cuestionamiento de la falsa conciencia romántica, la que intenta elaborar una estética separada del mundo, superior a la historia misma, y que sería, supuestamente capaz de definir moralmente el curso de los procesos históricos. Nada más lejos de Hans George Gadamer, la "alteridad" para él no es más que un discurso que se encuentra con el texto, en el caso que nos interesa, en el mundo social a ser interpretado.

La polémica en torno a la verdadera posibilidad de comprender etnográficamente fenómenos culturales, nos lleva a reflexionar desde las ciencias sociales en torno a la verdadera posibilidad de la comprensión intercultural, lo cual representa una inmensa interrogante tanto en el terreno de la comunicación humana como en el del establecimiento de la veracidad del conocimiento científico desarrollado desde las ciencias sociales.

Desde la perspectiva de la antropología teórica, la herencia racionalista que separa al sujeto del objeto es de tal potencia, que la discusión sobre la posibilidad del conocimiento antropológico mismo surge desde el registro etnográfico y la comparación etnológica, apareciendo desde esta vinculación la pregunta en torno a la real posibilidad de comprensión científica desde la perspectiva de la antropología socio-cultural, sin que ella nos encamine nuevamente a entender la labor antropológica como un sistemático proceso de acumulación de verdades objetivas.

Es así como surge al interior de esta ciencia de la cultura la interrogante en torno a la relación entre lenguaje y ciencia, tanto desde el uso de las analogías lingüísticas, como los es la distinción entre el "Emic" y el "Etic", creada por Kenneth Pike, o el concepto de estructura en Claude Lévi-Strauss, lo cual nos remonta a un tipo de cuestionamiento que requiere del aporte de la filosofía, debido a lo antiquísimo de esta interrogante, particularmente para la epistemología.

En este sentido podemos apreciar el modo como desde la hermenéutica se afirma la independencia del lenguaje como herramienta para la comprensión, desde la afirmación en torno a la existencia de una "pre-estructura de la comprensión" planteada a nivel contemporáneo por Heidegger en su concepto de círculo hermenéutico.

## **JUAN CARLOS OLIVARES, ANUNCIO Y PROPUESTA EN LA ETICA DE LA REVELACION.**

En el contexto de la antropología poética chilena, optaremos por un breve comentario a la obra del antropólogo Juan Carlos Olivares, no se trata evidentemente del único representante de la corriente, sin embargo es su iniciador esencial en nuestro país, además de poseer una obra breve, pero de calidad significativa en nuestra opinión.

Juan Carlos Olivares es un antropólogo chileno, nacido en 1957, y esa es su identidad fundamental, más que poeta, latente o frustrado, es un antropólogo experimental. Como a Zurita le pena el Gobierno Militar, más por la marginación vivida y registrada que por un

asunto ideológico, es de aquella generación de profesionales que se vio postergada por la precariedad de la antropología al momento de su egreso de la Universidad de Chile.

La obra de Olivares comienza a desarrollarse en sus primeros años como estudiante de antropología a comienzos de los '80, sus primeros trabajos son informes para cursos, los cuales son publicados a finales de esta década, por la curiosa revista del "Museo de Cañete", la cual acoge en forma providencial los primeros intentos experimentales de Olivares y de algunos otros antropólogos, quienes son en aquella época principiantes.

Su obra sigue editándose también asociada a exposiciones museológicas y a su tesis de Licenciatura. Es el Fondo Matta, gesto que enaltece a nuestro gran pintor, lo que permite reunir trabajos dispersos y publicar el libro que aquí comentaremos "El Umbral Roto", inicio de la única colección de textos de antropología editada en nuestro país.

En la obra de Juan Carlos Olivares vemos antes que nada el anuncio y la denuncia de la precariedad de la existencia ordinaria, el cansancio de aquello que significa el no penetrar verdaderamente a la realidad por él debelada, su intento resulta por ello un serio esfuerzo por configurar aquello que Ricoeur definió como la "metáfora viva" es decir un tipo de reflexión que se adentre en la profundidad del lenguaje superando las taxonomías científicas y penetrando en las palabras para extraer de ellas toda la verdad de la que son poseedoras... "venid a mirar como vuelan los pájaros guiados por la fragancia de la realidad" (Olivares, 1995: 24). Es el anhelo de que la palabra se desprenda de sí misma

para dejar solo su función designativa<sup>5</sup>.

Sin embargo, en la obra de Olivares nos asalta la pregunta, ¿si asumimos el nihilismo como superación de los valores, en tanto superación del sentido, puede este declarado nihilismo superar el olvido del ser que involucra la búsqueda de sentido, pueden sus palabras adentrarse tan de lleno en las palabras mismas para liberarse del sentido?, ¿qué tan nihilista se puede ser?.

En nuestra opinión la pregunta ética siempre subyace en la obra de este autor, por lo cual no le es posible liberarse del sentido, gracias a Dios que así es, por lo cual, por una parte su trabajo no deja de ser antropología y no se sumerge en totalidad en la poesía y por otra parte la fragmentación postmoderna no lo alcanza al nivel de ocultar categorías éticamente tan básicas como las del sufrimiento, bien sabe Olivares que... "La antropología no es - y lo mismo cabe decir de la hermenéutica - ni el encuentro con la alteridad radical, ni la organización científica del fenómeno humano en estructuras; la antropología probablemente se repliega en su forma la tercera entre las que históricamente la definieron en nuestra cultura de diálogo con lo arcaico, pero en el único modo en que la arché puede darse en la época de la metafísica cumplida: la forma de la supervivencia de la condición marginal y de la contaminación"... (Vattimo, 1986: 61).

Nuestro autor recorre el camino hermenéutico, pero aún no cae en relativismo axiológico fácil de aflorar.

<sup>5</sup> Texto publicado sobre la base de una etnografía realizada en Osorno y sus alrededores entorno a prácticas alucinógenas, el cual forma parte del libro "El Umbral Roto".

Demasiado fuerte caló la obra de Jean Duvignaud y René Girard como para hacer olvidar a Olivares la universalidad del sacrificio como universalidad del sufrimiento humano, como categorías absoluta e irrenunciable, la pregunta por el ser presente en sus textos va siempre asociada a la denuncia del sufrimiento, tanto propio como ajeno, siendo el nihilismo sobrepasado por el escándalo que provoca en él la constatación del dolor persistente e injusto... "es primero de noviembre, ya llegan los parientes con muday, con chicha de manzana, de arveja, miltrines, carne de oveja vieja, tabaco y ramas de ordinarias flores porque las tierras erosionadas de los indígenas ya no pueden parir una belleza grandiosa y colorida" ... (id. 1995:32).

Vamos en la obra de Olivares una polifonía, en el sentido que tanto Bajtín como la antropología postmoderna<sup>6</sup> le da al concepto, es por ello que nos resulta fundamental identificar las voces presentes en su texto, como personajes esencialmente que, más que sus héroes, son aquello que define el relato, no es Arcadio Yefi de su etnografía, ni el fogonero delirante de su artículo sobre las "Prácticas alucinógenas en la Cordillera de la Costa", son más diversas las voces, por ello es preciso sacarlas de la bruma, desenmascararlas para realizar un primero intento de hermenéutica del texto, por que en esta obra... "la pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces

viene a ser la característica principal" (Bajtín:cfr,1993).

En su libro "El umbral roto" esta variedad o multiplicidad de voces se hacen presentes, nos asaltan, vemos así en primer lugar dos fuerzas fundamentales en diálogo, ellos son las antropología y la literatura. Asumiendo a la polifonía como la existencia de "sentidos múltiples", ésta se expresa básicamente en el diálogo entre la voz literaria y la voz antropológica.

En este diálogo con la literatura vemos la aparición del recurso literario no sólo como estrategia metodológica, la literatura es un tipo de personaje más en la polifonía configurada por Olivares. El gran Teillier con sus lares premonitorios, el sonámbulo Zurita y sus campos, vacas y desiertos, Pedro Prado y su Alsino, el especialmente admirado Patricio Manns, Joseph Conrad, el padre tutelar cuyo asombro tendrá, según Olivares, un carácter premonitorio.

La literatura irrumpe en el relato como un soporte, plena de posibilidades, recordándole a la antropología que sus respuestas son incluso anteriores a las preguntas de la ciencia social, según nuestro autor debido a que... "La literatura en cambio, al contrario de la antropología de los antropólogos, no ha dejado de lado a la realidad eterna" ...(Olivares: 1995,26).

La antropología es un invitado tímido, un tanto mutilado, se nos presenta como un discurso que se pregunta por sí mismo, cada vez más consciente de sus limitaciones, Malinowski a la cabeza, el recorrido realizado por la antropología social y cultural, y por supuesto la antropología chilena, son vistos como algo no del todo

<sup>6</sup> Agradezco el comentario a este párrafo aportado por el Dr. Hugo Carrasco, y al antropólogo Juan Carlos Olivares evidentemente la responsabilidad es mía.

El concepto de "polifonía" es revivido por antropólogos norteamericanos contemporáneos. En relación a ello véase, por ejemplo, la reflexión de James Clifford sobre la invención etnográfica del sujeto en su texto... "Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna". Editorial Gedisa, España, 1995.



acabado y por sobre todo frágil... un tanto tenue, por ello el camino propuesto significa evidenciar el papel que siempre a tenido el prejuicio en el quehacer antropológico, no se trata de, al igual que el bárbaro Clodoveo "quemar lo adorado y adorar lo quemado", sino más bien de descubrir una antropología al desnudo que desde la conciencia de su fragilidad se redefine, porque... "la objetividad del trabajo, la objetividad y la decencia, es efecto de la asunción de los prejuicios y la suspensión de los juicios"... (id. 1995:25).

El epicentro de esta antropología, el personaje y voz fundamental, es el mismo Juan Carlos Olivares de los 23 a los treinta y tantos, se trata no de Olivares personas sino más bien del epicentro del quehacer antropológico evidenciando por medio de un individuo concreto, quien, tan frágil como la antropología misma, se convierte en instrumento de descubrimiento. Todo el ser de este personaje se vacía en el trayecto hacia el encuentro con el otro, desde su quimioterapia hasta sus amores, desde su neurosis hasta su profunda sensibilidad, haciendo del encuentro etnográfico el epicentro de la trama. Este es el encuentro de dos derrotados, pero también de dos vencedores del abandono... "En aquel entonces nos separaba una remota distancia étnica y cultural solamente, después de miles de sucesiones e intertemporalidades, nos encontramos cada uno con sus miserias, derrotas, dolores, ausencias, carencias, recuerdos y soledades, porque yo también soy un vencido y no he participado en guerra ninguna. En aquel tiempo Arcadio tenía 61 años y yo no cumplía los 24 años de edad"... (id. 1995:50).

Así, su amor, sus rencores sus angustias y

sus búsquedas, el diálogo y el combate entre antropología y literatura, se dan en este autor haciendo de su voz la voz esencial... "El antropólogo como ofrenda es la transformación del hombre en otro hombre, motivado por la soledad que lo impulsa a derrotar el vacío para buscar así, en la ausencia, distintos estilos de vida en donde poder ser otro"... (id. 1995: 29).

En Olivares, la polifonía hace que las voces generen personajes, unos evidentes como Arcadio Yefi, otros repentinos e invisibles, que aparecen como destellos repentinos... "El cristiano menotina cruzó asustado y corriendo por la calle y se parapetó detrás de un automóvil estacionado entre los naranjos que todavía sobreviven esta guerra de siglos y desde allí lanzó una ráfaga de su M 16"... (id. 1995:56), este destello nos es otra cosa que la conciencia de la alteridad, no sólo la alteridad vivida en el encuentro etnográfico puntual, sino la posibilidad de encontrarse con la experiencia humana toda, desde la vivencia de la experiencia particular, así el guerrillero menomita se hermana y homologa con los combatientes vencidos, Arcadio y Juan Carlos.

En el diálogo irónico sostenido con la disciplina antropológica, sobre todo a nivel nacional, se apela a la "realidad real" la realidad de los lares que surge de la subjetividad del observador, la cual es encontrada por medio de la búsqueda de los estilos de vida, como arquetipos recurrentes y mutantes, al estilo de los "patrones culturales" de la otra poetisa, Ruth Benedict... "Algunos antropólogos que se creen listos, niegan que su estilo de vida, esas diferencias y similitudes puedan tener ingerencia en el trabajo antropológico"... (id. 1995:25), cabe preguntar ¿ dónde se encuentra ese lar remoto, que perdieron los migrantes campo - ciudad?

evidentemente no es el actual Lautaro, ni la Cordillera de la Costa que conocemos, no es nuestro Osorno ni nuestro Temuco.

Lo "realmente real" se encuentra entre esos lares inencontrables. La etnografía lárca, como descripción de éstos describiría lo realmente real. En ello se encuentra la pretensión de universalidad de Olivares, lo universal del lar perdido subyacente a todo el que tenga la vivencia de lo humano, la añoranza de lo universal lleva a Olivares a configurar desde el nihilismo nietzscheano una "antropología del martillo"<sup>7</sup> derrumbadora de mitos, consciente por ello e imitadora de la literatura desde el reconocimiento de la superioridad heurística de ésta, todo ello centrado en el lenguaje, un lenguaje articulado desde un yo rotundo. Es un espiral de nihilismo, que se constituye en un camino excluyente hacia el conocimiento, así lo preconizo uno de los maestros de Olivares, el verdadero Black Bird Crow<sup>8</sup>, Federico Nietzsche... "El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones; cree que la voluntad es en general una causa; cree en el yo, en el yo como un ser, en el yo como sustancia; crea con esto la noción de cosa"... (Nietzsche 1990: 25).

Coherentemente con lo propuesto, el remoto Martin Gusinde<sup>10</sup>, representa otro antecedente

<sup>7</sup> Evidentemente hacemos una paráfrasis de la "filosofía del martillo" propuesta por Nietzsche como desenmascaradora de falsos ídolos subyacentes a la búsqueda del sentido y al olvido del ser en la filosofía post socrática, en el cristianismo y en la ciencia occidental.

<sup>8</sup> Se trata de una clave generacional, un tanto extraña para nosotros los antropólogos más jóvenes, por ello me atribuyo el derecho de reinterpretarla.

<sup>9</sup> Misionero del Verbo Divino que llega a Chile en las primeras décadas del siglo, su inquietud etnográfica, surgida en el contexto de una formación difuncionista cultural lo lleva a realizar uno de los trabajos más serios de la etnografía latinoamericana de la primera mitad del siglo, teniendo su obra repercusión en autores tan fundamentales como el mismo James Frazer.

de la estrategia propuesta, esta es la estrategia de la soledad libre y consciente que busca en la alteridad lo realmente real, ¿será posible esta ausencia?, si no es posible esta antropología es irrealizable, en tanto el intento primordial de Olivares es... "crear una antropología libertaria"... (id. 1995:33) en la cual el olvido se convierte en soledad y la soledad es esencialmente fecunda.

En esta estrategia del olvido, existe un solo olvido que para Olivares no es permisible : el olvido del ser. El ser se encuentra como ya dijo Heidegger en las palabras y particularmente en la palabra poética, por ello el yo del texto articula un discurso en el cual este "sí mismo" frente al mundo organiza verídica y poéticamente la realidad, ambas cosas, yo y mundo, se mezclan posibilitando una vivencia que actúa como llave en la construcción del relato... "nació mi madre en los tiempos del poeta Sergei Esenin después de haber atravesado el Océano, se despedía de este mundo borroso para irse a vivir al mundo de los ausentes, cabalgando sobre el lomo de las palabras escritas con su propia sangre, aquellos significados tristes que picotearon los ojos de Isadora Duncan, mientras ella bailaba en el escenario silencioso de las soledades, esas mismas soledades que envolvieron a mi abuelo Guillermo Toledo Vargas, mientras, apoyado en un pilar del largo corredor de la casa patronal, veía caer la lluvia y sentía los pasos de mi madre llegando a este mundo"... (id.: 1995, 46).

La soledad es real nos dice, y esta soledad es la que permite adentrarse en el ser audible en las palabras, así coherente con el camino hermenéutico señalado por autores tan remotos como el mismo Dilthey. La ruta a seguir es el relato vivencial, así, la vivencia relatada tiene como epicentro el amor, el amor a la humanidad tanto como el amor de pareja... "Mi rostro

pronuncia su nombre, Cristina, y su rostro se pierde en el crepitar de los leños"... (id.: 1995, 33), pero este amor se vive como antinomia a la otra vivencia esencial, la de la angustia, la de las heridas que se sellan en las experiencias tempranas y que el resto de la vida se invierte en curar, el vacío es un vacío que vive sin duda una añoranza, una añoranza de absoluto, absoluto que es el único universal que cura esas heridas que son la brújula del relato.

Es por ello que el sentido vuelve a aparecer bajo la cobertura de la experiencia ética que se filtra en la del sufrimiento propio y ajeno, se afirma en el texto que la vida no es justa, pero es el relato el que ajusta cuentas con la vida... "Nosotros invocamos al ser para que éste posea la fuerza necesaria para vivir, para olvidar. El hombre debe olvidar que vivir y ser injusto son una misma cosa"... (id.: 1995, 102), así el olvido generador de la soledad más creadora se convierte en un órgano de reorganización de la realidad en la añoranza de una ética trascendente.

Vemos que esta apelación ética se filtra particularmente por medio del uso de la temporalidad, estrechamente asociada al concepto de realidad manejado. Para nosotros en este contexto de Olivares existe manipulación de la refiguración por medio del uso del tiempo... seguimos pues el paso de un tiempo preconfigurado a otro refigurado por la mediación de un tiempo configurado"... (Ricoeur: 1984, 90), llevándonos lo anterior a sistetizar el desarrollo de la trama, como tiempo configurado, definiéndola como un camino donde transita la estructura de la narración... "volver al trabajo de campo es una ruptura revolucionaria con el pasado y el futuro"... (id.: 1995, 30).

El "lar" de Jorge Teillier ya no existe, ese sur

mitológico no se encuentra, más bien es la utopía la que se nos filtra, como ensoñación que se mueve entre un pasado mitológico y un presente sufriente. Como buen nietzscheano, Olivares confía en el eterno retorno del mismo, por lo cual presente doloroso y pasado mítico son las materias primas con las que nos sugiere un futuro proponiéndonos el intervenir, como lectores en ese futuro que no es otra cosa que la vuelta al pasado, pero no al pasado estrictamente real, sino al pasado de los orígenes, el "lar" como mito originario debe ser revivido, para que esta antropología de las ausencias se constituya en el reino del amor y la libertad largamente buscada.... "vacío es un trazo, aparentemente transparente de la eternidad, nunca la misma eternidad, a pesar de ser eterno. Como todas las realidades, el devenir de mi existencia, será el vacío porque en otro tiempo, mi existencia ya fue vacío"... (id. 1995, 38). El "Lar" es la utopía más profunda, el que es buscado como tabla de salvación frente al dolor propio y ajeno.

El yo organizador del discurso antropológico poético intenta desesperadamente ser fiel a sí mismo, con lo cual, no se sale de la pregunta por el sentido y este escenario no es de ninguna manera postmoderno, al menos no en el sentido de la postmodernidad de los primeros mundos, más bien se esfuerza por ser auténtico, por lo cual el dolor le impide renunciar al valor.

Tal como a Nietzsche, podemos acusar a Olivares de no salirse del sentido en tanto los valores rondan su relato como denuncia de las tragedias vividas y observadas, como diría el propio Nietzsche, con justicia Olivares podría afirmar ... "La suerte de mi existencia, acaso su singularidad, consiste en su fatalidad; yo estoy, para expresarme en forma de enigma, ya

muerto, por lo que respecta a mi padre, aún vivo y envejecido, por lo que respecta a mi madre. Este doble origen, extraído, por decirlo así, del más alto y del más bajo escalón de la vida, es decadente y al mismo tiempo es un principio; y más que cualquier otra cosa, explica aquella neutralidad, aquella ausencia de preocupaciones frente al problema de conjunto de la vida, que es acaso lo que distingue. Para los indicios de la decadencia, y del progreso yo tengo un olfato más agudo que nombre alguno; en este punto soy maestro por excelencia, conozco ambas cosas, las soy yo mismo"... (Nietzsche: 1995, 13)

## EL BUEN SALVAJE QUE RONDA

En nuestro examen de la angustia existencial subyacente a esta antropología poética vemos la figura del buen salvaje roussoniano penando por entre las metáforas. Esto no lo cuestionamos a priori, sólo intentamos evidenciarlo, porque valoramos la idealización si ella convoca un sentido ético en el encuentro con el "otro", sin embargo, ¿cómo salir de la idealización estética sin perder el contenido valórico que encontramos en esta palabra poética? En Olivares, como en el resto de la antropología poética chilena, el otro, principalmente indígena, es idealizado, con lo cual la ética latente en el texto etnográfico-poético es sustentada, en tanto se crean arquetipos estéticos distantes de sus sujetos culturales. Se obvia a los hombres concretos y se levantan arquetipos literarios.

Recordamos, Juan Jacobo Rousseau identifica la desigualdad en la apropiación que origina la propiedad, con lo cual confía en la posibilidad de una interpretación racional del mundo social desde un discurso coherente. Ello

se expresa también en el papel que le otorga la conciencia en la evolución de la especie humana, en tanto el rasgo distintivo del hombre evolucionado es su conciencia del origen, sentido y racionalidad del cambio histórico, por lo cual vemos en su romántica una suerte de desconfianza en la posibilidad de la interpretación desde los parámetros estéticos de lo que es contemporáneo, coherentemente con lo planteado en su ... "Discurso sobre las ciencias y las artes donde afirma que las letras y las artes... "tienen guirnalda sobre las cadenas de hierro que sujetan a los hombres" (Rinesi: 1996,10).

Sin embargo, en la idea del buen salvaje vemos simultáneamente un intento de comprensión racional del mundo y un nuevo tipo estético, definido analógicamente desde un concepto abstracto originado en el aporte de Bartolomé de las Casas sobre Montaigne y luego sobre el propio Rousseau, el cual se encontraría en un estado que ..."ya no existe, que quizá nunca existió, que probablemente no existirá nunca, y del cual, a pesar de todo es necesario tener ideas justas con el fin de juzgar bien nuestro estado actual".. Con esto propone la posibilidad de tipos ideales de origen estético, a la manera de los a priori de la conciencia kantianos, los cuales poseen la capacidad de penetrar en el pensamiento social occidental en lo que respecta tanto al romanticismo francés como al alemán.

Para Arnold Hauser, el gran continuador del pensamiento estético de la escuela de Frankfurt, resulta forzada aquella distinción entre el "reaccionario" romanticismo alemán y el "libertario" romanticismo centro europeo, más bien él piensa en esta corriente como un fenómeno multifacético que posee manifestaciones reaccionarias y libertarias, dependiendo esto de los sujetos concretos que

la asuman, así autores como Rousseau y su concepto de buen salvaje adquieren un carácter polisémico.

La comprensión histórica propia de la corriente romántica representa para él un obstáculo para la verdadera interpretación del mundo social, en tanto cualesquiera sea la manifestación del romanticismo, aunque valorará en exceso el pasado, no alcanza a entender la situación objetiva del sujeto histórico, el cual para Hauser se encuentra desde una lectura dialéctica a medio camino entre el pasado y el futuro. De lo anterior hace directo responsable a Rousseau como articulador de una conciencia histórica que bajo un rótulo racionalista esconde un sello definitivamente estético y alienante. Arcadio Yefi y el Fogonero Delirante, el primero; informante clave de su etnografía sobre los mapuches de la cordillera de la costa, y el segundo; voz esencial de su etnografía sobre prácticas alucinógenas en Osorno, son para nosotros personas concretas con contradicciones concretas, falta traspasar el ser ideal para encontrarse con lo real que resulta contradictoriamente maravilloso.

## LA METAFORA VIVA COMO CAMINO

Evidentemente, el "lar" habita en el antropólogo poeta y no en otro lugar, sin embargo ¿cómo mantener viva esa patria tan dulce y tan etérea?.

Hemos dicho que el discurso antropológico poético está capturado en el sentido, en tanto que pretende adentrarse en el ser, pero aún vive en los valores, ello no es sujeto de crítica en nuestro planteamiento, pero deseamos evidenciarlo, ello es el objetivo de este ensayo.

Ricoeur, nos propone un camino, donde la ética del discurso no imposibilita la autenticidad en la penetración al ser.

Es así como la obra de Ricoeur aporta básicamente su argumento referido a la dicotomía entre la metáfora viva, la que surge de la comprensión hermenéutica de la obra, y la metáfora muerta, la que emerge, por ejemplo, de los intentos de la ciencia por generar taxonomías rigurosas, de manera tal que, como oposición a esta pretensión empirista moderna de vincular unidireccionalmente lenguaje, pensamiento y realidad, se puede generar un discurso enraizado en la autenticidad de la metáfora viva que penetre el lenguaje científico y lo refigure<sup>10</sup>.

Desde la perspectiva aristotélica, la metáfora se debate entre la retórica y la poética, Paul Ricoeur opta por una postura en la cual, hace suyas las apreciaciones de Heidegger en el sentido de que se debe luchar contra la dicotomía entre meta-fórico y meta-físico, es así como su opción por el lenguaje poético tiene relación directa con la ontología de Heidegger que identifica en este lenguaje la posibilidad privilegiada de disponerse a la escucha más auténtica del ser. Para nuestro autor la decadencia de la retórica comienza cuando se comienza a centrar en figuras de desviación o ítuposî, lo cual involucra un esfuerzo tendiente a la taxonomización o clasificación científica, por lo cual el camino seguido para captar el sentido de la expresión se sale de la indagación en el lenguaje mismo para referirse al mundo empírico.

<sup>10</sup> El antropólogo y pensador Clifford Geertz habla justamente de la refiguración del pensamiento social como base de una propuesta interpretativa para la ciencia social contemporánea, véase su texto "Conocimiento Local".

El centro de la propuesta de Ricoeur se concentra en la metáfora-enunciado... "mi intención es demostrar que la nueva retórica remite, desde el interior de sus propios límites, a una teoría de la metáfora enunciado que ella es incapaz de elaborar sobre un sistema de pensamiento" (Ricoeur: 1984,13). Si lo anterior es asumido como cierto...¿Cuál es el camino de una ciencia social que se mueve dentro de los límites epistemológicos de la filosofía del lenguaje cuando emprende el esfuerzo de describir desde la crisis de la posibilidad de la descripción definida, es decir, en nuestro caso, desde la crisis de la etnografía clásica estructural-funcionanlista?.

Para Ricoeur no parece ser otro que el volver a asociar dos disciplinas distintas y antiquísimas: la retórica y la poética en base a la metáfora como punto articulador, sin embargo, la ciencia social definida desde la isomorfía semántica empirista, como es el caso puntual de la etnografía clásica, renuncia, en forma al parecer gratuita, a ambas identidades disciplinarias. No es discurso poético porque éste está oscurecido por las lenguas naturales, y tampoco es retórica ya que ésta sería denunciada y descubierta por la epistemología de la metafísica de la conciencia.

El lugar de la metáfora surge desde la mimesis y el mito como un ejercicio de representación y reelaboración del sentido, sin embargo, la presunción empirista de la existencia de la isomorfía niega esta posibilidad. El indagar en la razón por la cual el discurso etnográfico clásico se niega a ello, nos obliga a recordar que la etnografía no surge en el contexto del pensamiento racionalista continental, donde los a priori de la conciencia de corte kantiano abren la posibilidad de generar tipos ideales en la descripción, con lo cual formulaciones como el tipo ideal webereano

puede ser comparado con la metáfora introducida en la textualidad científica. Por el contrario, la apuesta empirista originada en el contexto británico, de la cual autores como Frege o Russell son representantes preclaros, entorpece la posibilidad de creación metafórica lo cual en nuestra opinión ha quitado fuerza a la discursividad de corte etnográfico.

## CONCLUSION

Existe claridad dentro de la historia de la etnografía en torno a la no objetividad en la descripción, lo que la libera, al menos nominalmente de los márgenes empiristas de la etnografía clásica, sin embargo, ni el cognitivismo "émico" ni el clasicismo etnográfico se liberan de la pesada carga que involucra el esfuerzo por configurar taxonomías.

En sus inicios la descripción antropológica de grupos aborígenes poco se distingue del relato del viaje literario sorprendido frente a la diversidad. Luego de la sistemática extinción de numerosos grupos étnicos como producto del desarrollo de los medios de comunicación de masas, los medios de transportes y del comercio internacional, los antropólogos comenzaron a trabajar con los campesinos, en tanto éstos al encontrarse en los límites de lo moderno se convirtieron en la consecuencia lógica del proceso de occidentalización de muchos grupos indígenas, este paso involucró un cierto alejamiento de la discursividad literaria, para intentar esta disciplina un intento de copia de la textualidad propia de las ciencias naturales.

Posteriormente a esto, la antropología ha seguido estudiando grupos que se encuentran en los límites de la modernidad como son los grupos populares en América Latina o los

marginales en los países desarrollados. Es debido a estas transformaciones en el objeto de estudio, la metodología de campo de esta disciplina (la etnografía), como ámbito de la antropología preocupada de la descripción de fenómenos socio culturales, es el área de las ciencias sociales donde se han desarrollado con mayor intensidad los métodos cualitativos, en tanto éstos serían los más apropiados para entender fenómenos culturales pertenecientes a distintas sociedades, realizándose esta descripción de los fenómenos religiosos, económicos, políticos, etc. a partir de la consideración de la existencia de una inconmesurable posibilidad de variabilidad socio cultural.

En este contexto emerge a finales de la década de los 70 en la antropología norteamericana un intento de diálogo entre metodología etnográfica y literatura. Así, el lenguaje pasa a tener un papel fundamental, ya que estas reformulaciones teóricas de la antropología han llevado a la etnografía a no atribuirle un valor exclusivamente funcional como entidad que permite dar nombre a los fenómenos que ocurren en el mundo, sino que por el contrario, se le considera un "constructor de mundo", en tanto éste tendría la capacidad de determinar nuestra percepción, nuestro entorno, por ello la textualidad literaria pasa a ser considerada como un instrumento útil dentro de la metodología antropológica-científica, en tanto el reconocimiento de la relación entre lenguaje y cultura pasa a demostrar que los límites de una cultura son los límites de su lenguaje. El lenguaje determinará los límites en la comprensión del mundo que los miembros de un grupo cultural poseerán. Corresponde agregar que mucho antes la literatura y su teorización ya tenían absoluta claridad en torno a este hecho.

En este contexto de extracción de procedimientos y conceptos propios de la estética literaria, surge a la antropología la tentación de quedar capturada o en principios racionalistas obsoletos o en un esteticismo sin norte ético, precario, por su imposibilidad de estar plenamente en el sentido, y huérfano de un verdadero acceso al ser.

La metáfora puede vivir en la constatación y la denuncia del sufrimiento, en el noble camino de denunciar el costo social de los valores, de otra forma el antropólogo poeta puesto frente al sufrimiento sólo puede sacar su lira como un Nerón frente a un incendio prolongado por siglos. Si el tipo humano es el buen salvaje estético reeditado, entonces ¿que se creen metáforas vivas que sean capaces de poner el dedo en la llaga!.

La antropología poética como forma de literatura tiene, a nuestro entender, la potencialidad para convertirse en una herramienta interdisciplinaria de frontera, frente a la fragilidad de la comprensión postmoderna en nuestro contexto nacional.

El peligro consiste en el generar una antropología débil desde una poética débil, un pensamiento débil a la manera de Vattimo, el cual sea incapaz de adentrarse al ser y al mismo tiempo no se la juegue por los valores del narrador. Se pueden relativizar las categorías analíticas y emprender el solitario camino del que deambula por un mundo en el cual como dijo el propio Nietzsche... "somos islas en un mar sin orillas"... pero tampoco se deben desvanecer los valores en una elaboración metafórica que está muerta, incapaz de estar auténticamente ni en el ser ni en los valores.

## BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, Miguel. "Notas sobre romántica y comprensión cultural". Boletín de Filosofía, Número 8, U.C.B.C., Santiago, 1996.

Bajtín, Mijail. "Problemas de la poética en Dostoievski". Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1993.

Berman, Morris. "El reencantamiento del mundo". Editorial Cuatro Vientos, Santiago, 1987.

Brunner, José Joaquín. "Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas". FLACSO, Documento de trabajo, Santiago, 1997.

Derrida, Jacques. "La deconstrucción de las fronteras de la filosofía". Editorial Paidós, Buenos Aires, 1989.

Durkheim, Emilio. "La División del trabajo social". Gedisa, España, 1995.

Gadamer, Hans George "Verdad y Método". Edit. Sígueme, Salamanca, 1993.

Hauser, Arnold. "Historia social de la literatura y el Arte". Editorial Guadarrama, España, 1964.

Hopenhaym, Martín. "Ni Apocalípticos ni integrados", Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1994.

Larraín, Jorge. "Postmodernismo e ideología". Revista Estudios Sociales, Número 70, Trimestre 8/1991.

Nietzsche, Federico. "El Ocaso de los Idolos". Edit. Siglo XX, Madrid, 1995.

Olivares, Juan Carlos. "El Umbral Roto". Fondo Matta, Santiago, 1995.

Panofski. I. G. "Arquitectura gótica y pensamiento escolástico". Ediciones Piqueta, Madrid, 1986.

Ricoeur, Paul. "La metáfora viva". Edic. Europa, Madrid, 1984.

Rinesi, Eduardo. "Estudio preliminar" en J.J. Rousseau "Carta a D'Alambert". Editorial Lom, Santiago, 1996.

Teillier, Jorge. Prólogo del libro "La Confesión de un granuja". Antología de Serguei Esenin. Editorial Universitaria, Santiago, 1973.

Ulin, Robert. "Antropología y teoría social", Editorial Siglo XXI, España, 1990.

Vattimo, Gianni. "El fin de la modernidad". Editorial Gedisa, México, 1995.