

*Interpretación y traducción de las culturas: las categorías del pensamiento y discurso antropológicos**

Claude Calame

Preludio: Schleiermacher

¿Podemos comparar las culturas? ¿Podemos, pues, traducirlas? Y, en esta medida, ¿podemos interpretarlas sólo si las reducimos a simples textos?

Si proponemos, a manera de proemio a un esbozo de respuesta a esta triple cuestión, una mirada rápida al padre fundador de la hermenéutica práctica es esencialmente por dos razones: la concepción de la hermenéutica inaugurada por Friedrich Schleiermacher no solamente tiene uno de sus fundamentos en el problema de la interpretación y la traducción, ¡sino que su modo de ver la relación entre lengua, habla, pensamiento (y realidad) ofrece, por contraste, una vía de acceso privilegiada al paradigma que funda la revisión que la antropología cultural y social ha llevado a cabo recientemente de sus propios procedimientos de interpretación y traducción!

Para el filósofo y teólogo de Halle, el arte de la traducción, vista como simple “trasplantación” término por término (*verpflanzen übertragen*) de una lengua a otra, se encuentra enfrentado, dado que se trata de los productos “espirituales” (*geistige Erzeugnisse*) del arte y la ciencia, a dos desafíos: el que originan las diferencias geográficas e históricas entre dos lenguas lo suficientemente distantes como para que sea difícil, precisamente, la traducción término por término y, sobre todo, el desafío que constituye el postulado de la unidad entre lengua y pensamiento, en una especie de nominalismo conceptualista. “La situación es por completo distinta, afirma Schleiermacher, en el ámbito del arte y de la ciencia, y en todo aquello donde domine el pensamiento

* “Interprétation et traduction des cultures: les catégories de la pensée et du discours anthropologiques”, en *L'Homme*, núm. 163, julio-septiembre, 2002, pp. 51-78. Traducción de Cristina Pérez Díaz. Agradezco la revisión de Mariana Hernández (N. de la T.)

(*der Gedanke*), que es uno con el discurso (*mit der Rede*) y no con la cosa, para la cual el nombre puede que sea un signo arbitrario, aunque firmemente establecido”.

Pensar es, entonces, hablar, y hablar es recurrir a la lengua materna y a su “espíritu” (*Geist*): “Cada hombre, por un lado, está bajo el dominio de la lengua que habla, él y su pensamiento son un producto de ésta [...]; la forma de sus conceptos, la palabra y los límites de sus combinaciones están trazados previamente por la lengua en la que él ha nacido y ha sido educado”.¹

Esta adecuación del pensamiento con la lengua en la que el pensamiento necesariamente se forma y se expresa no significa, sin embargo, la desaparición del sujeto —constituido en individuo y en persona autónoma en el Siglo de las Luces—, ya que la libertad de pensamiento de la que goza todo ser humano le permite a todo hombre ejercer, en tanto que autor, sus propias facultades combinatorias respecto a la lengua. Éste definiría y determinaría, con su propio espíritu, las “percepciones y disposiciones del alma” (*Anschauungen, Gemütsstimmungen*). Dicho margen de creatividad dejado al individuo respecto de la lengua que moldea su pensamiento funda la historicidad del discurso, cuya “comprensión” (*verstehen*) “implica una penetración profunda y precisa (*ein genaues und tiefes Eindringen*) en el espíritu de la lengua y en la particularidad del escritor”. Este “presentimiento” (*ahnen*) —fundamento de la hermenéutica de las “obras maestras del arte y la ciencia” de la lengua materna—, que se transformará en “comprensión” (*auffassen*) e “intuición” (*anschauen*) de la forma de pensar y de sentir de un escritor, se impondrá con mayor fuerza cuando se trate de “apropiarse” (*sich aneignen*), por medio de la traducción, de una literatura extranjera, junto con el espíritu de la lengua que la marca

Por el postulado de la adecuación entre pensamiento y lengua, y al margen de toda teoría de la lengua como sistema de signos convencionales y

¹ Friedrich D. E. Schleiermacher, “Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens”, en *Sämtliche Werke* III. *Zur Philosophie*, vol. 2. Berlín, Reimer, 1838, pp. 212-213 (para las citas en la traducción de A. Berman, en F. D. E. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*. París, Seuil, 1999, pp. 39-41). Para la teoría de la hermenéutica tal y como fue explorada particularmente en el discurso de 1829 pronunciado delante de la Academia de Berlín, cf. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Ed. de F. Lücke. Berlín, Reimer, 1838, pp. 7-38, véase el resumen y el comentario de A. Neschke, “Matériaux pour une approche philosophique de l’herméneutique de Schleiermacher”, en A. Laks y A. Neschke, eds., *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 29-67; recordemos en particular que “wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden”.

arbitrarios, una concepción tal de la traducción verbal de los productos del espíritu no sólo puede ser extendida a una teoría de la traducción de las culturas —que pueden ser entendidas, como sugiere Wilhelm von Humboldt en la misma época, como diferentes *Weltanschauungen*: “concepciones del mundo” fundadas sobre “visiones del mundo” particulares (*Weltansichten*)—, sino que también provoca, y además explícitamente, la eliminación del objeto empírico que, determinado por el pensamiento, no adviene sino en y por el discurso. En consecuencia, no hay ninguna “realidad” frente al trabajo del pensamiento que la lengua conforma. Desde este punto de vista, se observará, por otro lado, que el postulado de la adecuación entre la lengua y el pensamiento depende paradójicamente de una imposibilidad propia al uso del alemán. La existencia del único término *Sprache* no permite distinguir entre la capacidad universal de la que dispone cada ser humano para expresarse verbalmente (el lenguaje) y las realizaciones singulares y culturales de esta capacidad en las diferentes lenguas, entendidas como sistemas lingüísticos autónomos.²

Tanto por analogía como por contraste, la hermenéutica de Schleiermacher nos transporta directamente al paradigma que ha determinado a la hermenéutica que fundan tanto las prácticas de la antropología contemporánea como sus críticas. Por lo tanto, la revisión de la obra del padre fundador permitirá que nos ahorremos la historia de la interpretación en la antropología cultural y social, para conducirnos sin intermediarios a las consecuencias críticas, pero también constructivas, de eso que se ha convenido en llamar el posmodernismo, con sus derivados deconstruccionistas.

² Cf. F. D. E. Schleiermacher, *op. cit.*, vol. 1, p. 211 (p. 37 de la traducción francesa). Para el uso que Humboldt hace de los conceptos *Weltansicht* y *Weltanschauung*, véase el comentario de M. D. Thouard, en W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. París, Seuil, 2000, pp. 180-182. Un buen enfoque histórico de la distinción entre lenguaje y lenguas en el marco de la “gramática general” se encuentra en O. Ducrot y J.-M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. París, Seuil, 1995, pp. 17-22; sobre la *Sprache* como actividad (*energeia*) y no como lengua en tanto que sistema en Humboldt, cf. las reflexiones de P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. París, Vrin, 2000, pp. 226-230. La adecuación entre lengua y pensamiento es también el principio subyacente a la mayor parte de las teorías lingüísticas de inspiración cognitivista; pero en estas últimas predomina el polo del pensamiento asimilado rápidamente al funcionamiento neuronal del cerebro humano; véase en relación con esto, por ejemplo, las sorprendentes reflexiones de A. Reboul y J. Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*. París, Seuil, 1998, pp. 82-100.

Relación triádica y triángulo semiótico

Ahora bien, resulta que en el contexto de la ideología socialdemócrata de los años de la posguerra, el modelo lingüístico fundado sobre la triada semiótica es el que parece haber influido de manera preponderante en el desarrollo de las ciencias humanas y, particularmente, en los procedimientos de la antropología cultural y social. Tanto si nos hemos referido, sobre todo en el dominio francófono, de manera explícita o no a la distinción —trazada por Ferdinand de Saussure para el signo lingüístico— entre un significante que corresponde a una imagen acústica y la coincidencia de lo significado con el “concepto” —el significante remitiría a éste de manera necesaria, aunque en general arbitraria (es decir, inmotivada), dejando en la sombra la cuestión de la relación de los significados-conceptos con la realidad mundana—,³ como si, siguiendo implícitamente a Charles S. Peirce y a veces más explícitamente a Charles Morris, hemos sido sensibles —en el dominio angófono—, a la relación semiótica triádica entre el signo material, su significado y, finalmente, un objeto que puede ser “real, imaginable o inimaginable”, las relaciones entre los signos son, en buena lógica neopositivista, objeto de la sintaxis (ámbito de la implicación); las de los signos con los objetos (el *designatum* para Morris!) definen el campo de la semántica (ámbito de la denotación); y las relaciones de los signos con los conceptos propios del espíritu humano comprendidos como *interpretadores* constituyen el campo de la pragmática (ámbito de la expresión).⁴ Aunque este último grupo de relaciones plantea un problema en lo que toca a una definición restrictiva que pudiera excluir el referente y, en consecuencia, la realidad extra lingüística, ¡sin duda no es casualidad que el término intermedio, correspondiente al significado en Saussure, se llame *interpretante* en la teoría de Peirce, y que esté dividido en *interpretante* e *interpretador* en Morris!

Seguramente estas distintas versiones de la triada semiótica, por adaptación al sistema particular de signos que constituye a toda lengua, pueden ser con-

³ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. París, Payot, 1975, pp. 98-102 y 144-146. A propósito de la arbitrariedad de la elevación del signo a principio, se olvida siempre mencionar los comentarios determinantes de É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*. París, Gallimard, 1966, pp. 49-55, quien muestra que, en la asimilación hecha por Saussure entre significado y concepto, conviene atribuir el carácter inmotivado de la relación semiótica, definitivamente, a la relación entre el significante y la “realidad”.

⁴ Charles S. Peirce, *Collected Papers. V. Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1960, pp. 317-345 (parágrafos 464-496); Charles W. Morris, *Writings in the General Theory of Signs*. La Haya/París, Mouton, 1971, pp. 21-24 y 28-50 (“The Interpreter of the Sign is the Mind; the Interpretant is a Thought or Concept”, en *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, Universidad de Chicago, 1938, pp. 43-44).

sideradas como simples variaciones sobre la reflexión semiótica ya propuesta por Aristóteles en *Perì hermeneías* (¡*De interpretatione*!). Recordemos una vez más el pasaje clave, tantas veces citado:

Los elementos propios a la lengua hablada son los signos convenidos (*súmbula*) de los estados del alma, y los caracteres escritos son los “símbolos” de los elementos situados en la voz; y así como no todos los hombres tienen las mismas letras, no todos disponen de la misma lengua. Sin embargo, los estados del alma de la cual estos elementos son signos (*semeía*) son los mismos para todos, y los objetos de los cuales son análogos (*homoiómata*) son igualmente los mismos.⁵

En lo que sigue de su análisis lingüístico elemental, Aristóteles (¡al igual que Schleiermacher!) no deja de señalar que el nombre, por ejemplo, significa “por convención” (*katà sunthéken*); ese carácter convencional de la unidad lingüística (nuestro significante) se deduce de la diversidad de lenguas que se refieren a los mismos estados del alma (nuestro significado) y, por medio de éstos, a los mismos estados de cosas (nuestro referente). Recordemos que este primer esbozo de triángulo semiótico será sistematizado por los estoicos, que distinguirán entre *tò semainon*, *tò semainómenon* y *tò tugkhánon*, es decir, entre el significante como la lengua (*phonē*) vista en su materialidad sonora, el significado como “algo” incorpóreo captado por el pensamiento (*prágma asómaton*, *dianoia*) y, finalmente, la cosa concebida como objeto material, también con existencia exterior (*tò ekstos hupokeímenon*).⁶ En conclusión, convendrá revisar, en la figura triangular diseñada por sus creadores para dar cuenta particularmente de los procesos interpretativos del sentido, estas transformaciones esquemáticas e instrumentales de la relación semiótica triádica. Pero regresemos a los caminos de la antropología.

Del lado francófono

En efecto, a pesar de la dimensión sociológica de los grandes conceptos elaborados por los padres fundadores —“conciencia colectiva”, descrita a partir de la observación de la sociedad por Émile Durkheim, o “hecho social total”

⁵ Aristóteles, *De l'expression* [*Sobre la interpretación*] 16a 3-8, con la reconstrucción de un primer triángulo semiótico que propone G. Manetti, *Le teorie del segno nell'Antichità classica*. Milán, Bompiani, 1987, pp. 105-114; véase también Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Turín, Einaudi, 1984, pp. 56-63, en el marco de la distinción entre intensión y extensión.

⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* 8, 11-12 y 69-70 (*Stoic. II*. Ed. de Von Arnim, fragmentos 166 y 187); cf. G. Manetti, *op. cit.*, pp. 137-160.

para comprender las relaciones de una manifestación empírica con el sistema que implica todos los niveles de la realización social, según Marcel Mauss—, la antropología francesa se comprometió claramente con la vía indicada por Saussure, aun cuando éste tuvo la necesidad de definir la “semiología” como “la ciencia que estudia la vida de los signos al interior de la vida social”, ¡bajo el supuesto de que la lengua no constituye en este contexto sino un sistema de signos particulares que “expresan ideas”!⁷

Seguramente, en una definición célebre, Claude Lévi-Strauss veía, en una progresión que llevaba de la etnografía a la antropología pasando por la etnología, un camino progresivo que iba de los datos concretos recolectados en el trabajo de campo fundado en la observación, la descripción y la clasificación, a un trabajo de síntesis enfocado en los aspectos geográfico, histórico y sistemático de una población, antes de llegar a conclusiones “válidas para todas las sociedades humanas”. Dan Sperber ha intentado, en cierta medida, invertir los términos de la progresión, al hacer de la etnografía una ciencia interpretativa encargada de “hacer inteligible” la experiencia colectiva de seres humanos que comparten las mismas representaciones culturales, y al destinar la antropología a la descripción en la medida en la que se le demanda que dé cuenta de los factores que determinan la elección de sus representaciones. Pero su propuesta no resuelve de ninguna manera la cuestión sobre los procedimientos que aseguran el camino que va desde los datos empíricos —que resultan de la observación orientada de un solo individuo de una realidad colectiva— hasta las sistematizaciones esquematizantes, conceptuales y comparativas de la antropología cultural y social —entendida como un saber descriptivo, comparativo e interpretativo compartido entre las comunidades humanas y las formas de humanidad—, sino que fija lo interpretativo sobre la abstracción individual y la amalgama con lo subjetivo.⁸

Pero, ante la indicación de método que propuso Lévi-Strauss, en un itinerario que se suponía que condujera al antropólogo desde el dato concreto de la observación hasta las generalizaciones comparativas, vemos imponerse rápidamente los principios del análisis estructural. El método estructural,

⁷ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 33.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París, Plon, 1958, pp. 386-389 (en un texto aparecido originalmente en 1954); cf. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues. Trois essais*. París, Hermann, 1982, pp. 15-48 (véase también p. 126: “El discurso etnográfico y antropológico se despliega entre la observación y la teoría [...] Es un discurso interpretativo: da a conocer no las cosas, sino la comprensión que de ellas adquiere la etnología”), con la excelente advertencia que da M.-J. Borel, “Le discours descriptif, le savoir et ses signes”, en J.-M. Adam *et al.*, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. 2a. ed. Lausanne, Payot, 1995, pp. 21-64, respecto a la amalgama que se da entre lo “descriptivo-interpretativo” y lo “objetivo-subjetivo”.

que consiste en “localizar formas invariables en contenidos diferentes” y, en consecuencia, en “tender puentes entre lo sensible y lo inteligible”, parece que debe ofrecer la guía que mejor se adapta al itinerario propuesto.⁹ Sin embargo, la prioridad ontológica que se da a la estructura hace que el análisis estructural pretenda otorgarse definitivamente los medios para actualizar las formas inconscientes de un pensamiento sin sujeto, que organizan lo sensible en sus manifestaciones simbólicas. Contrariamente a la hipótesis emitida, por ejemplo, por Alfred R. Radcliffe-Brown, la estructura no pertenece al orden del hecho empírico, sino que concierne al sistema; en tanto conjunto de reglas transformacionales, la estructura merece, en consecuencia, que se le dé un trato matemático que dé cuenta de su funcionamiento lógico, como el que se da al sistema de relaciones de parentesco. Pero, a diferencia de la forma, “la estructura no tiene un contenido distinto; ella es el contenido mismo, apprehendido en una organización lógica que se concibe como prioridad de lo real”. Es de este modo que en las estructuras, que terminan siendo las estructuras del espíritu humano en general, activas en particular en el “pensamiento salvaje”, los mitos, por ejemplo, pueden ser pensados en sí mismos, en un juego de transformaciones independiente de sus condiciones de enunciación y de los actores de su discursivización: así, los mitos permiten, antes que nada, “liberar ciertos modos de operación del espíritu humano”, ese espíritu que, “trabajando inconscientemente con la materia mítica, no dispone sino de procedimientos mentales de un cierto tipo”.¹⁰

Así pues, pasando de un principio metódico a una teoría del conocimiento con acentos neokantianos, el análisis estructural conduce al encerramiento en sí mismas de las manifestaciones simbólicas y a favorecer así el postulado textualista de la inmanencia, caro a la semiótica francesa. El significante remite a un significado del orden del pensamiento y de lo inteligible, independientemente de toda referencia a una realidad extra discursiva. En ruptura con el paradigma semiótico antiguo, el estructuralismo transformado en filosofía acarreará en el posmodernismo los distintos derivados de un textualismo, favorecido por la desaparición del pensamiento marxista y por el reino imperialista del neoliberalismo, del cual la antropología francófona no ha escapado.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. París, Plon, 1973, pp. 322-323, y *Mythologiques. IV. L'homme nu*. París, Plon, 1971, p. 618.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, pp. 28-31, 99-101 y 139; introducción a las determinantes reflexiones sobre la estructura y la forma que fueron suscitadas por la lectura de la traducción inglesa de V. J. Propp, *Morfologija skazki*. Ленинград, Academia, 1928; cf. también C. Lévi-Strauss, *Mythologiques. IV. L'homme nu*, pp. 571 y 604, en referencia específicamente a A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*. París, Minuit, 1968 [ed. or.: Londres, Cohen and West Ltd., 1952], pp. 76-78 y 289-308.

El intermediario alemán

Se notará que, en este contexto intelectual, el renovado interés por los padres fundadores de la hermenéutica no es fruto del puro azar. Como hemos subrayado recientemente, el fundador de la filosofía clásica Friedrich August Wolf, colega un tanto mayor del teólogo Schleiermacher en la Universidad de Halle, depende todavía en gran medida del paradigma antiguo. En efecto, si para Schleiermacher la filología, entendida como ciencia de la cultura (antigua), se concentra esencialmente en las manifestaciones *lingüajeras*, es decir, en el “discurso” (*Rede*) cuidadosamente distinguido de lo que no es captado por la lengua, en cambio, para Wolf la parte hermenéutica del arte de la filología, erigida como ciencia de la Antigüedad, se divide en dos fases que se fundan, alternativamente: sobre la comprensión (*Verstehen*), en tanto que el arte de penetrar en el pensamiento de otro, y sobre la explicación (*Erklären, Auslegen*); la vía explicativa se eleva desde el sentido literal hacia la lógica del pensamiento y la estética del texto, desplazándose a través del contexto histórico de la actividad escritural del autor: “Darum ist der *sensus historicus* der einzig wahre Sinn, auf den man ausgehen muß”.¹¹

Schleiermacher, por el contrario, situará esta historicidad exterior en el habla y el discurso al interior de la lengua donde la porta el individuo creador, concebido como el infatigable animador del “espíritu” (*Geist*). Esto no es solamente uno de los probables actos fundacionales de las ciencias humanas en tanto que *Geisteswissenschaften*, sino también uno de los avatares de la “revolución copernicana” que deseaba Immanuel Kant. Las ciencias humanas se asignan la tarea de “comprender” las interpretaciones (*Sinngebungen*) históricas de los individuos; dejan así a las ciencias exactas la tarea de “explicar”, mediante la formulación de reglas generales sobre la naturaleza —esto último, dicho para parafrasear la célebre distinción formulada por Wilhelm Dilthey. Al enfocar la atención en las intenciones de los hombres, esta concepción de las *Geisteswissenschaften* como ciencias hermenéuticas corta toda referencia de las acciones humanas a una realidad física, abandonada al determinismo de las “leyes naturales”.

Este corte tendrá consecuencias nocivas para la hermenéutica, elevada, particularmente gracias a Martin Heidegger, a hermenéutica general y filosó-

¹¹ F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft I*. Ed. de J. D. Gürtler y S. F. W. Hoffman. Leipzig, Lenhold, 1839, pp. 274-294; cf. A. Neschke, “Hermeneutik von Halle: Wolf und Schleiermacher”, en H. J. Adriaanse y R. Enskat, eds., *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*. Leuven, Peeters, 2000, pp. 283-302 (*Archiv für Begriffsgeschichte* 40, 1997-1998, pp. 14-59), específicamente a propósito de las relaciones que, según Wolf, hay entre el pensamiento y los signos (*Zeichen*).

fica. Así pues, no es casualidad que la cuestión hermenéutica de la comprensión de textos fuera retomada por Hans-Georg Gadamer desde el ángulo de la traducción, comprendida como diálogo entre dos lenguas extranjeras. Así como “comprender lo que alguien dice es entenderse sobre lo que está en cuestión y no transportarse al lugar del otro y revivir lo que él ha vivido”, así también “toda traducción (*Auslegung*) es ya interpretación; podemos decir igualmente que la traducción es siempre la realización de la interpretación que ha dado el traductor del habla que le ha sido propuesta”. La analogía sería seguramente aceptable si el acto de traducción y, luego, de comprensión, no estuviera destinado a conducir a una “fusión de horizontes” que presupone la “apropiación” de un sentido que está presente de manera autónoma en el texto y que se piensa como intencionado. Por lo tanto, en la medida en que el lenguaje (*Sprache*) se considera como “un centro en el que el yo y el mundo se fusionan”, queda eliminada —sin hablar de la polisemia— toda posibilidad de efecto del sentido, que es propia al funcionamiento lingüístico. “El fenómeno hermenéutico refleja, por así decir, su propia universalidad en la constitución ontológica de lo que es comprendido, al hacer de ello una lengua en sentido universal y al ser, por su parte, una interpretación. Es de este modo que no sólo hablamos de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza y, hablando absolutamente, de un lenguaje de las cosas”. Desde entonces, el ser es lengua (entendida como “autopresentación”). Ya no hay lugar ni para el trabajo semántico de la lengua frente a la realidad, ni para la actividad *linguajera*, sobre todo en sus aspectos sociales, ni tampoco para el sujeto de la enunciación. Gracias a una ecuación ontológica de inspiración heideggeriana, se ha desvanecido la nítida conciencia manifestada por Schleiermacher de la realización y de la manifestación de toda lengua (*Sprache*) en discurso (*Rede*).¹²

Y del lado anglosajón

Sin que busquemos tender el menor lazo de filiación entre la concepción de las relaciones que asocian pensamiento y lenguaje que fundamenta la hermenéutica historicista “débil” de Schleiermacher y el principio semiótico de inmanencia que resulta del estructuralismo lévi-straussiano, es, pues, momento de dirigirnos al tercer polo del “triángulo semiótico” y, en consecuencia, al *tugkhánon*, al “objeto”; este objeto no puede ser aprehendido y, luego, cons-

¹² W. Dilthey, “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, en *Gesammelte Schriften II*. Leipzig/Berlin, Teubner, 1927, pp. 79-188; H.-G. Gadamer, *Verité et méthode. Les grandes lignes d'une hermnéutique philosophique*. París, Seuil, 1996, pp. 405-411 y 500-502 [ed. or.: Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, pp. 387-393 y 487-480], con las críticas de P. Michon, *op. cit.*, pp. 230-246.

tituido sin la existencia de un pensamiento que se fundamente en la posibilidad de significar, particularmente por el lenguaje. Desde el punto de vista precisamente de las ciencias del lenguaje, que se han desarrollado a menudo al margen de la semiótica, influyendo profundamente las orientaciones metodológicas de la antropología cultural y social, la referencia en este tercer polo, que corresponde a la realidad extra discursiva, se ha visto esencialmente con los términos de la “pragmática”. En sentido amplio, la pragmática puede entenderse como el estudio de las relaciones entre los enunciados *linguajeros* —que representan los usos particulares de una lengua— y la situación de su enunciación, y, más particularmente, puede entenderse como el estudio de los efectos —interpretados en términos de acción— de esos enunciados en la situación de la que ha resultado. Replantando la cuestión de la referencia extra discursiva de todo lenguaje, la pragmática se enfoca en las relaciones entre las manifestaciones *linguajeras* y las circunstancias de esos actos interlocutivos.

En la efervescencia provocada por los enunciados verbales descubiertos y concebidos, al menos parcialmente, como actos de habla, en general hemos olvidado que en el ámbito de la antropología cultural y social, Bronislaw Malinowski había formulado, en la década de los treinta del siglo xx, una teoría del lenguaje que ya proponía como “pragmática”. La descripción de toda una serie de enunciados de carácter performativo, como las fórmulas mágicas, las maldiciones o las plegarias como verdaderos actos del lenguaje, le permitió al antropólogo de las islas Trobriand entender la lengua en general como un “medio de acción”. En una concepción que se inscribe evidentemente en la perspectiva funcionalista, que marca el conjunto de una teoría antropológica fundada en las necesidades humanas y las funciones sociales, el papel esencial de la lengua no es tanto formular y transmitir un pensamiento como contribuir a la acción social: “De hecho, la función principal del lenguaje no es expresar el pensamiento ni reproducir la actividad del espíritu, sino, por el contrario, jugar un rol pragmático activo dentro del comportamiento humano”.¹³

¹³ B. Malinowski, *Les jardins de corail*. París, Maspero, 1974 [ed. or.: Londres, Allan & Unwin, 1935], pp. 238-245 y 283-304, páginas que leeremos bajo la luz que proporciona el estudio de J.-M. Adam, “Aspects du récit en anthropologie”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 227-254. Recordemos que no fue sino hasta tres años más tarde que aparecieron los capítulos dedicados por C. W. Morris, *op. cit.*, a una primera definición de la pragmática. Véase, además, B. Malinowski, en relación con las obras citadas en n. 14, “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, en C. K. Ogden e I. A. Richards, eds., *The Meaning of Meaning. A Study in the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1923, pp. 296-336, que aplica el triángulo de la significación (*cf. infra* n. 48) al lenguaje de la magia ritual desde una perspectiva evolucionista.

Extendiendo inmediatamente la sustancia y el campo de acción del lingüista a la realidad social, la antropología cultural anglosajona nos conduce, pues, al opuesto del postulado idealista de la adecuación del pensamiento con toda lengua. Ciertamente, a partir de la hipótesis formulada por el lingüista y antropólogo germano-americano Edward Sapir en cuanto al fundamento probablemente universal de la diversidad, no solamente fonética, sino sobre todo semántica de las lenguas, debemos al etnolingüista Benjamin Lee Whorf una especie de regreso a la *Weltansicht* por medio de una postura comparativa. Las categorías gramaticales, al diferir de una cultura a otra, corresponderían a los modos de recortar y concebir el mundo, aun antes que las denominaciones de las cosas. La naturaleza *lenguajera* de las categorías del pensamiento implicaría que cada lengua en su singularidad tuviera finalmente una “metafísica oculta”.¹⁴ La multiplicidad de estas visiones *lenguajeras* del mundo tiene como corolario una postura enteramente relativista: cada cultura reorganizaría, en particular por medio de su lengua, un mundo circundante, en adelante reducido a la interacción del habla (o del discurso) y del pensamiento en una representación singular.

Pero, independientemente de esta versión moderna de la disputa de los universales entre nominalismo y realismo, basta con leer las críticas discretas que Edmund Leach dirige a los análisis estructurales propuestos por Lévi-Strauss para constatar la dimensión fundamentalmente pragmática propia a la epistemología de la antropología anglosajona de la posguerra. Aun cuando se funda en una muy tradicional concepción semiótica de la comunicación, que hace de los actos sociales en general actos simbólicos portadores de un mensaje que ha de ser descodificado, una perspectiva como ésta obliga inmediatamente al antropólogo a reflexionar sobre el carácter metafórico de la relación entre los conceptos y los objetos. En esta medida, la influencia que tiene sobre la antropología de inspiración cognitivista una concepción triangular del funcionamiento de los sistemas de signos parece, a pesar de las negaciones, determinante. La cuestión es explorar las relaciones entre lenguaje y realidad

¹⁴ Cf. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Nueva York/Londres, MIT/John Wiley & Sons/Chapman & Hall, 1956, pp. 134-159 (trad. al francés: *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*. París, Denoël, 1969, pp. 69-115), particularmente en referencia a E. Sapir, *Le langage. Introduction à l'étude de la parole*. París, Payot, 1953 [ed. or.: Nueva York, Harcourt Brace, 1921], pp. 195-206; “las costumbres son el resultado de aquello que una sociedad hace y piensa, el lenguaje es la manifestación particular del pensamiento” (p. 205; aun si “el contenido latente de todo lenguaje es el mismo”, fundado como está en “el conocimiento intuitivo engendrado por la experiencia”). Para un encuentro puramente incidental con Von Humboldt (cf. *supra* n. 2), véase G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*. Bolonia, Il Mulino, 1976, pp. 63-72.

natural por medio de ideas y representaciones –incluso si parece como menos dogmático e integrista plantear la hipótesis de que, a causa de su estatus material de orden cognitivo, si no neuronal, esas ideas circularían en adelante de manera autónoma y estarían, así, sometidas a la selección natural. Además, una concepción pragmática de la significación que, de entrada, está enfocada en los actos de la comunicación *lenguajera* conduce rápidamente al antropólogo hacia los actos rituales, concebidos como actos de comunicación simbólica cuyos componentes materiales son determinantes: la dimensión verbal, ciertamente, pero también la coreográfica, la gestual, la visual, la estética, concurren en la elaboración del “mensaje” transmitido.¹⁵

Lo constatamos: la manera en que los objetos de la antropología cultural y social son vistos y después contruidos, así como los aspectos inmanentes o funcionales que les son asignados, dependen en gran medida de la concepción de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad que sostienen el acercamiento propuesto por esta ciencia social del hombre como ser social de cultura.

Crítica del discurso antropológico

Como quiera que se entienda la referencia en los acercamientos y discursos que proyectan una concepción semiótica subyacente sobre los objetos que organizan y fabrican, en adelante, la antropología se ha dirigido hacia los modos de funcionamiento de estos discursos, en un movimiento reflexivo a menudo crítico.

Discursivización y posturas enunciativas en antropología

Tomando como hilo conductor el itinerario propuesto por Lévi-Strauss para conducir al antropólogo desde los prosaicos trabajos de campo hasta los vuelos conceptuales e intelectuales del trabajo académico de escritorio, apuntaremos, para comenzar, que la mirada del antropólogo que trabaja a partir de una

¹⁵ Véase en particular E. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1976, pp. 3-22 y 37-49, junto con la postura crítica de P. Boyer, “Cognitive Aspects of Religious Symbolism”, en P. Boyer, ed., *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1993, pp. 4-47. Una teoría cognitiva mecanicista de la pertinencia en el tratamiento (particularmente lingüístico) de la información ha llevado a D. Sperber (*La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. París, Odile Jacob, 1996, pp. 79-105, 107-135 y 137-163), a defender la idea de una “epidemiología” y de una selección evolutiva de las representaciones y las creencias.

comunidad exótica no puede aspirar ni a la objetividad ni a ninguna clase de neutralidad. Unilateral y orientada por definición, la observación —tan “participativa” como se quiera— selecciona, procediendo a una primera clasificación.¹⁶ Sea cual sea la teoría del conocimiento que adoptemos, y a distancia de todo neokantismo, la mirada no sólo está fundada en las estrategias que el etnólogo ha integrado a lo largo de su formación, sino que depende, simplemente, de las formas de aprehensión y de primera tematización, sin las cuales lo sensible no sería para nosotros sino un caleidoscopio en movimiento y un estallido de sensaciones visuales incoherentes.

El *travelling* visual monofocal se transforma rápidamente en discurso. La selección de los “informantes”, por lo general masculinos, es a este respecto determinante. La recomendación metodológica de la etnografía francófona clásica, todavía habitada por la perspectiva colonial, ¿no se dirige justo a concebir la entrevista con el informante indígena, seleccionado cuidadosamente, como una investigación judicial, si no como un diagnóstico médico? Ambos deberían llegar al establecimiento de “documentos humanos”.¹⁷ A favor tanto de la descolonización como del interés particularmente americano en el análisis conversacional y el dialoguismo, la relación discursiva con el informante se concibe en términos de intercambio comunicacional. Una interacción tal, con sus supuestos psicológicos y sociales, difuminaría la diferencia entre lo *ético* y la *émico*, entre el punto de vista occidental del observador y la perspectiva local del observado. Desde una perspectiva que tiende a ser normativa e idealista, dos visiones del mundo serían adaptadas y negociadas en el intercambio dialógico de una etnografía equilibrada para combinar un todo de orden dialéctico e interpretativo con miras a aclarar e integrar, en alguna medida, la opacidad del “Otro”.¹⁸

¹⁶ Cf. F. Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. París, PUF, 1987, pp. 137-176.

¹⁷ Según las recomendaciones que da M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*. París, PUF, 1957, pp. 59-61, y que comenta debidamente U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma/Bari, Laterza, 1999, pp. 50-63.

¹⁸ Véase a este respecto los señalamientos críticos de C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 3-30 (capítulo traducido con el título “La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”, en *Enquête* 6, 1998, pp. 73-105), y en “‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding”, en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28, 1974, pp. 145-157, traducido en *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. París, PUF, 1986, pp. 71-90 [ed. or.: Nueva York, Basic Books, 1983]; véase también J.-P. Olivier de Sardan, “Émique”, en *L’Homme* 147, 1998, pp. 151-166. Para la idea de una “negociación” productora de verdades provisionales, cf. R. Malighetti, “Dal punto di vista dell’antropologo. L’etnografia del lavoro antropologico”, en U. Fabietti,

Esto, no obstante, sin contar con la asimetría constitutiva de la mirada y de la intención dialógica del etnólogo, movido particularmente por intereses eruditos cuyo origen y apuestas académicas orientan y enfocan la interacción comunicativa, alejándose así del “informante”. Erraríamos si subestimáramos el esfuerzo de conocimiento que subyace a la observación y a la recolección de la información discursiva. Con algunas raras excepciones, la investigación etnográfica y el trabajo de campo están atravesados por la perspectiva del regreso e integración a una institución universitaria. Tan fuerte como haya sido la voluntad de construir conocimientos en una negociación, dando el mayor lugar posible a las categorías y a la “visión del mundo” propias a cada una de las partes de la relación etnográfica dialéctica, de lo que se trata es siempre de repatriar el saber construido en la interacción con los otros:¹⁹ repatriamiento de un saber por medio de instituciones universitarias de tradición europea, y difusión del saber siguiendo los canales de la edición académica mediante la publicación de artículos en revistas especializadas y de monografías en las “prensas universitarias” que se interponen. Aun cuando la práctica de campo llegue a ser tan “participativa” que conduzca por un camino iniciático a la asimilación del etnólogo en la comunidad indígena, esta *Einfühlen* concreta conduce igualmente a una monografía editada en Europa o Estados Unidos, organizada en capítulos, con su aparato técnico, su tabla de materias, su índice, su bibliografía y, sobre todo, sus referencias a los trabajos eruditos de expertos y colegas que permiten al saber indígena, transformado por la experiencia vital del antropólogo, insertarse, fiel o críticamente, al interior de una tradición erudita precisa.²⁰

Es, pues, en la discursivización, cuyo resultado material es la monografía, donde las prácticas y representaciones indígenas adquieren el aspecto holista que las constituye en “cultura”. Sean cuales sean la definición dada a ésta última, los procedimientos de construcción y la parte que se deja a la interacción en esta construcción, la cultura indígena se encuentra finalmente objetivada en un texto, entendido como el resultante gráfico y libresco de los procedimientos dinámicos de la discursivización. Esta transformación y esta restitución holista a un objeto discursivo —y finalmente tipográfico— de lo que en general

ed., *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche d'identità*. Roma, Carocci, 1998, pp. 201-215.

¹⁹ Cf. G. E. Marcus y M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1986, pp. 137-152, y M. Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot, 1994, pp. 40-62.

²⁰ Véase, por ejemplo, R. Jaulin, *La mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. París, Plon, 1971, pp. 127-206, ¡un procedimiento ritual adaptado a su actor blanco!

consideramos un conjunto de representaciones y prácticas simbólicas, no significan que la cultura indígena deba leerse como un texto, aun cuando esté hecha de las representaciones que sus actores tienen de sus propias prácticas; esta metamorfosis discursiva no implica tampoco que la cultura, de manera constitutiva, sea un texto, no lo sería sino sólo en tanto que manuscrito elíptico que, con sus escolios, se ofrecería al desciframiento y a la interpretación del antropólogo —esto para evocar la expresión metafórica de Clifford Geertz: “Practicar la etnografía es como intentar leer [...] un manuscrito extranjero, deshecho, lleno de elipsis, de incoherencias, de correcciones sospechosas y de comentarios tendenciosos, y escrito no a partir de convenciones gráficas normalizadas, sino más bien de modelos efímeros de formas de comportamiento”. Esta expresión se inscribe —recordémoslo— en las reflexiones que comprenden la descripción antropológica como *thick*.²¹ Lo que conviene recordar aquí son los efectos de los procedimientos discursivos, propiamente hablando, que están operando en esta transformación: narraciones, descripciones, diálogos, ejemplos, comparaciones, metáforas, entimemas, pero también citas, referencias, envíos bibliográficos, etcétera —procesos de una conformación específicamente *lenguajera* y textual que constituyen una verdadera retórica y que ponen a menudo la monografía antropológica en interacción con varios géneros, tanto literarios (novela) como académicos (ensayo).²² Instituyendo la experiencia y la reflexión de campo en un texto de carácter a la vez ficcional y erudito, esta retórica sincrética asegura al estudio antropológico circulación y difusión, renombre, dentro del mundo académico occidental.

A este respecto, son determinantes las posturas enunciativas adoptadas en una discursivización y en un resultado textual, que en general quieren distanciarse. Más allá de la voluntad de no aparecer como sujeto (a no ser el gramatical) en un discurso destinado a restituir el objeto observado y que se supone que corresponda con la cultura indígena, el antropólogo no puede abstraerse por completo del texto que produce. El observador omnipresente

²¹ C. Geertz, *op. cit.*, pp. 10 (para la cita), 17-28 y 33-54, con los señalamientos críticos de S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*. Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 157-161; el concepto de *thick description* es también objeto de los comentarios de A. Mary, “De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation”, en *Enquête* 6, 1998, pp. 57-72. La redacción de notas de campo representa ya la construcción de una escenificación de orden textual, cf. R. M. Emerson, R. I. Fretz, y L. L. Shaw, *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1995, pp. 66-107.

²² Véase, a propósito de la transformación de la experiencia de campo en texto monográfico, especialmente las contribuciones de M. Kilani, “Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 65-100, M. Kilani, *L'Invention de l'autre...*, pp. 40-62 y “Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*. París, PUF, 1999, pp. 83-104.

y el oyente omnipotente son sustituidos por un narrador y, en consecuencia, por un autor omnisciente. Así pues, son numerosas las estrategias enunciativas que tiene el autor para orientar el desarrollo discursivo del texto antropológico y asumir su autoridad.²³ Así, visto desde la perspectiva de las diferentes referencias enunciativas que marcan el despliegue textual, un clásico de la antropología cultural y social del periodo de entre guerras como es el *Naven* de Gregory Bateson, manifiesta una orientación particularmente marcada por el punto de vista del *género*. La relación enunciativa del “locutor” con sus “alocutadas” o “alocutoras” femeninas remite a una actitud de participación subjetiva que contrasta fuertemente, y de modo paradójico, con la actitud de distanciamiento objetivante adoptada ante los hombres. De hecho, este fuerte contraste de orden enunciativo se refleja en la distinción precisa que opone, en los iatmul, el *ethos* masculino al *ethos* femenino; esta distinción se capta en los términos de una oposición estructural *avant la lettre*, que se antepone a las parejas “naturaleza/cultura” o “pasivo/activo”.²⁴ La interacción entre, por una parte, las relaciones del antropólogo-autor y sus informadores o informadoras, tal y como orientan el texto, y, por otra parte, la actitud ética de orgullosa ferocidad o al contrario de jovialidad espontánea y afable atribuida a los unos o a las otras, es sorprendente.

Un ejemplo de la voz autorial: Dios de agua

A este respecto, la distinción realizada por Émile Benveniste entre “historia” (nosotros diríamos más bien “narración”) y “discurso” puede entenderse en el conjunto de formas de la predicación y de la aserción que componen la monografía antropológica. Dejando intencionalmente de lado la compleja cuestión de las modalidades enunciativas de la aserción, podemos atenernos, para una breve demostración práctica, a la puesta en marcha y a las intervenciones en la conducta de los discursos (y de la narración) del “aparato formal

²³ Para reflexiones sobre la implicación más o menos importante y explícita del autor en la monografía antropológica, referiremos al lector a los clásicos estudios de J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge/Londres, Universidad de Harvard, 1988, pp. 21-54, y de C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, Universidad de Stanford, 1988, pp. 1-48 y 129-149.

²⁴ Esto como una alusión rápida a los resultados del intento de análisis enunciativo que he presentado en “La construction discursive du genre en anthropologie: le *Naven* de Gregory Bateson”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*, pp. 49-65. Las apuestas de la perspectiva enunciativa en el análisis del discurso en cuanto al estudio de la afirmación textual e institucional de la autoridad del “autor” las expone D. Maingueneau, *Nouvelles tendances en analyse du discours*. París, Hachette, 1987, pp. 19-51.

de la enunciación”: intervenciones de orden general pronominal, adverbial o verbal-temporal que ayudan a referir los enunciados marcados por las formas del *él*, la distancia espacial del *ahí* y los tiempos y aspectos del aoristo (pasado o indeterminado) con relación a las marcas enunciativas del *yo/tú*, del *aquí* y del *ahora*.²⁵ A manera de ilustración, tan sólo las cuatro páginas del proemio introductorio de este otro clásico de la literatura antropológica que es el *Dios de agua* de Marcel Griaule ofrecen un amplio abanico de estrategias enunciativas fundadas en el paso entre el nivel de la narración y el nivel del discurso, demostrando, por otro lado, la permeabilidad de esta distinción.²⁶

Dios de agua tiene el mismo comienzo de una novela realista del siglo XIX. El cuadro espacial de la acción narrativa subsiguiente está puesto desde el principio, en procesos referenciales que sitúan esta acción desde el comienzo entre la ficción textual y la realidad geográfica: un pueblo que el amanecer permite situar en un paisaje de formaciones minerales completamente exóticas, pero que algunos topónimos inducen a ubicar en una geografía local.²⁷ Sin embargo, contrariamente a la tradición novelística, este incipit descriptivo sitúa inmediatamente la referencia extra discursiva en una tensión entre dos espacios geográficamente contrastados: por su denominación singular, *Ogol-du-Bas* (¡en contraste con *Ogol-du-Haut*!) remite tanto a un poblado africano que está bajo un valle, ¡como a cualquier poblado francés, situado no lejos del Laboratorio de Mamalogía del museo al cual el locutor-narrador confiaría gustosamente los pedazos de excremento de caballo que indican la presencia de animales y de humanos! Hay que referirse al “Prefacio” para ver, en el aparato erudito que tradicionalmente se reserva para este prelude académico, que

²⁵ Para la distinción entre “discurso” e “historia”, véase É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 237-250, y para los componentes del “aparato formal de la enunciación” con sus “instancias de discurso” correspondientes y su déixis referencial propia, *cf. ibid.*, pp. 251-266, y *Problèmes de linguistique générale* II. París, Gallimard, 1974, pp. 79-88, junto con los señalamientos y referencias complementarias que he dado en *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*. 2a. ed. París, Belin, 2000, pp. 17-48.

²⁶ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. París, Chêne, 1948, pp. 13-17. Si J. Clifford (*op. cit.*, pp. 55-91), ha señalado la constitución de los dogón en “sujeto absoluto” por parte de un etnólogo que, de observador e investigador, se transforma por medio de la iniciación en intérprete y embajador de la cultura dogón; I. Maffi (“I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo. Due esempi etnografici”, en U. Fabietti, ed., *Etnografia e culture...*, pp. 103-124) ha sido sensible a la construcción que del tiempo y del espacio ideales del Otro se lleva a cabo por medio de la escritura monográfica.

²⁷ Las operaciones iniciales de referencia doble —cognitiva y ficcional— que determinan el marco espacio-temporal de la novela realista son los objetos del reciente estudio de J.-D. Gollut y J. Zufferey, *Construire un monde. Les phrases initiales de La comédie humaine*. Lausanne/París, Delachaux et Niestlé, 2000.

Ogol-du-Haut es un pueblo dogón de África occidental, más precisamente del Sudán francés; constatamos así que la denominación mixta del pueblo africano remite de hecho, a la vez por medio del afrancesamiento y de la mención del museo, a una búsqueda parisina de la “ontología dogón”.

En cuanto a la temporalidad, *Dios de agua* adopta de entrada los rasgos característicos de la narración. Liberada de toda contingencia histórica, esta temporalidad narrativa está animada por los tiempos verbales que le son propios: formas del imperfecto para la descripción del espacio de la acción narrativa, formas del *passé simple*²⁸ una vez que la acción se emprende por la aparición súbita de un personaje nuevo en el cuadro espacio-temporal, liberado de toda marca cronológica que no sea la dibujada por el alba de un nuevo día. Es igualmente en el “Prefacio” donde se encuentran los elementos temporales esperados, relativos a la cronología erudita: la investigación data de octubre de 1946. Lo mismo sucede en la primera página del preludio a *Dios de agua*, íncipit de orden descriptivo y narrativo.

Pero en esta construcción temporal tan clásica, provista de un espacio que es igualmente novelesco, aunque más ambiguo en cuanto a su cualificación narrativa, lo esencial de las relaciones del enunciado con la enunciación (¡enunciada!) es asumido por los pronombres personales y las diferentes identidades que les son poco a poco asignadas. En efecto, si desde el punto de vista temporal, y en parte espacial, *Dios de agua* aparece como una pura narración, “desconectada” de su instancia de enunciación, inversamente, el uso que en él se hace de los pronombres lleva a un doble anclaje de los actores de la trama —anclaje enuncivo, por una parte, anclaje enunciativo, por otra, con relación a la “historia” (o a la “narración”) y al “discurso”, para retomar los conceptos imaginados por Benveniste.

Pasado el íncipit descriptivo y narrativo, esta doble referencia a la historia contada y al discurso que la cuenta está marcada, en una primera escena, por la ambigüedad implicada en el empleo del pronombre generalizante *on*:²⁹ “Estábamos encerrados, en plena tormenta, en un mar de arenisca, con sus grandes espacios de valles de arena y sus aplanadas olas de piedras que refle-

²⁸ El *passé simple* es una de las formas del tiempo pasado gramatical en la lengua francesa, que se utiliza principalmente en la narración escrita y que expresa las acciones más relevantes ya acabadas, en el orden en que se sucedieron, dando una sensación de alejamiento temporal respecto de los interlocutores de la narración. La gramática castellana no tiene ese tiempo verbal. (N. de la T.)

²⁹ *On*, pronombre que designa al sujeto de la oración (singular o plural) de manera indefinida, ya sea porque no se conoce al sujeto o porque éste es general —alguien, nosotros, la gente, “se (dice, sabe, cree, piensa, etcétera)”, “uno (dice, sabe, cree, piensa, etcétera)” — y se utiliza sólo para designar seres humanos. En castellano puede traducirse por *se* o por *nosotros*, según el caso. (N. de la T.)

jaban la luz". Situándolos en el nivel de la narración, este *on* (nosotros) permite ubicar en el cuadro espacio-temporal, descrito a manera de incipit de tipo novelesco, a los protagonistas de la acción subsiguiente: por un lado, "cuatro europeos", más adelante los "cuatro extranjeros", "blancos" todavía tendidos bajo sus mosquiteros; por otro lado, un "bañado de sol", identificado por su apellido y su pueblo de origen, un servidor que en su aparición luminosa trae consigo la acción, prontamente relevado por un colega, que es como él, un "fogón". Delineados desde un principio, estos contrastes en la identidad de los protagonistas de la acción y esta asimetría narrativa atraviesan el desarrollo del preludio, oponiendo a los cuatro blancos y negros, retirados en los rincones de su casa, a las y los que, asegurando activamente la relación entre el exterior y el interior, se convertirán rápidamente en los "negros".

En una segunda escena en la que se organizan las filas de espera para las visitas médicas y sesiones de investigación, los blancos son prácticamente invisibles, mientras que diferentes representantes de la comunidad dogón contribuyen a poblar el patio de la residencia de los europeos, en un ritual ligado a la jornada regular de éstos últimos en Ogol-du-Haut. Y cuando la perspectiva espacial del narrador omnisciente permite al fin al lector penetrar en la galería de una casa apenas descrita, se descubren sucesivamente a un europeo y a tres europeas, ocupados en diferentes actividades de investigación sobre diversas prácticas rituales y culturales. De un lado, el simple registro que los protagonistas —cuya identidad se limita al sexo y a la blancura europea— llevan a cabo por medio de la escritura; del otro lado, los actos discursivos y miméticos, situados en boca de actores que profieren con vivacidad fórmulas rituales o que desarrollan, por el contrario, las estrategias para eludir una memoria parcelada. ¡Pero las primeras fórmulas citadas en el discurso directo son pronunciadas por un traductor indígena!

A estas dos primeras escenas, marcadas por la asimetría constitutiva de las jornadas recurrentes de los blancos en Ogol-du-Haut, sucede la única acción que enfocará el conjunto de los discursos monográfico y novelesco en el narrador y locutor: el Blanco (opuesto a los "negros"). Si en esta última hoja del preludio la narración es nuevamente asumida por un narrador omnisciente capaz de seguir todos los movimientos del informante dogón entre las dos partes de Ogol, con la neutralidad enunciativa de las terceras personas, su anclaje enunciativo es, sin embargo, asegurado por la introducción de breves intercambios de diálogo. Pero, en esta escenificación que se da por medio del diálogo de un locutor-narrador, que se identifica él mismo, en tercera persona, como el Blanco, éste no se atribuye sino sólo una vez la forma *yo*; y esto, además, en una operación de retractación. Igualmente, en sus intervenciones directas, el Blanco no hace sino formular algunas preguntas, dar órdenes, verificar la exactitud de las informaciones dadas y, finalmente, en tanto que

narrador, citar en conclusión el lema, sin duda secreto, del jefe religioso de los Ogol, en lengua vernácula y en traducción.

¡Es cuanto menos significativo que esta revelación final, pronunciada por el joven hijo del viejo sacerdote —acto de habla de un dogón y no de un europeo— sea indirectamente solicitada por un locutor-narrador que asume, como al principio de su narración, la forma pronominal *on* (antes incluso que el *il*,³⁰ la verdadera “no-persona” de la cual habla Benveniste)! Esta clausura enunciativa de estructura anular confirma el desvanecimiento de la instancia de enunciación, tanto en la conducción de la narración como en la puesta en escena narrativa; ciertamente ésta es tan elocuente como el comentario que acompaña la llegada inopinada del hijo de Hogon, el jefe religioso, y la supuesta motivación de su intervención junto al Blanco: no una consulta médica, sino la venta de un amuleto. Esta coincidencia aparentemente excepcional entre el interés del informante indígena y el del investigador europeo evoca la regla metódica formulada por el mismo Griaule, publicada una decena de años antes que *Dios de agua*: el trabajo etnográfico de campo ha de concebirse no sólo como una investigación judicial, sino más como una anamnesis y un diagnóstico médico.³¹

En razón de la misma retórica novelesca que funda la textura de *Dios de agua*, la autoridad discursiva de la monografía está asegurada por la identidad narrativa única, puesta en escena en el Blanco que conduce la investigación relatada en tercera persona, y no por las intervenciones enunciativas del *yo* del locutor-narrador. El Europeo orienta una acción, a menudo dramatizada, según el modo “mixto”, atribuido por Platón a una narración homérica que sitúa entre lo “diegético” y lo “mimético”.³² Las “entrevistas” anunciadas por el subtítulo de la monografía se transforman, pues, en una narración novelada cuya instancia de enunciación viene a ser el sujeto semiótico-narrativo de la acción: es en tanto que protagonista de la historia narrada que el autor conduce la investigación reconstruyendo el saber dogón.³³ Para dar lugar a esta

³⁰ Se trata del pronombre *il* (él), que en su uso impersonal se traduciría al español, al igual que *on*, por *se*. Cf. *supra*, n. 29. (N. de la T.)

³¹ Cf. *supra* n. 17.

³² Platón, *République* 392c-4c, junto con el comentario y las referencias hechas a este respecto en *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, pp. 22-23.

³³ G. Calame-Griaule, la hija del etnólogo, no se equivoca al concluir su “Prólogo” a la tercera edición (de bolsillo) de *Dieu d'eau* (París, Fayard/Livre de Poche, 1975) evocando con estos términos el último homenaje que rindieron los dogón al etnólogo francés: “Al final de las ceremonias, en el momento emotivo en el que la azada del cultivador se rompe para mostrar el fin de sus trabajos con la tierra, los festejantes, mostrando con ese simple gesto su sentido espontáneo del símbolo, rompieron el útil que

transformación, las indicaciones sobre los aspectos institucionales de las condiciones de enunciación y de la reconstrucción discursiva del saber indígena ¡son relegadas al prefacio (y completadas en el texto del epílogo)!

Traducciones transculturales relativas

El papel de la discursivización es, pues, determinante en la repatriación y reconstrucción de un saber indígena y local dirigido a un público de universitarios occidentales. Según el testimonio mismo de Griaule,

[...] el autor [de *Dios de agua*] desea alcanzar dos objetivos: por una parte, poner ante la mirada de un público no especialista, y sin el aparato científico habitual, un trabajo que usualmente se reserva para los eruditos; por otra parte, rendir homenaje al primer negro de la Federación occidental que ha revelado al mundo Blanco (*sic*) una cosmogonía tan rica como la de Hesíodo, poeta de un mundo muerto, y una metafísica que ofrece la ventaja de proyectarse en mil ritos y gestos sobre una escena en la que se mueve una multitud de hombres vivos.³⁴

Los rasgos confesados que pretenden sustentar la voz autorial son: la referencia a los procedimientos retóricos y novelísticos de la *enárgeia*, la alusión a la erudición, la oposición (racial) entre lo indígena y lo propio, la búsqueda de garantía de seriedad a través de la referencia a la Antigüedad, la alusión a la racionalidad filosófica —pero mediante una metafísica que permanece práctica. En la discursivización y textualización, las construcciones conceptuales, obtenidas por medio de los informantes se han transformado, siguiendo la trama novelesca de la investigación, en una metafísica concreta, correspondiente tanto a la “mentalidad negra” reinterpretada, como a los intereses de un público europeo no especializado. ¡Verdadera operación de traducción transcultural!

Relaciones de referencia discursiva

Pero, a pesar del rol que juegan particularmente la nominación y la predicación en la formación e identificación de nociones y conceptos, la retórica del estudio antropológico muestra que la lengua no podría considerarse ni como

siempre habían visto en la mano de aquel que se había colocado al lado de los ancianos: un lápiz”.

³⁴ M. Griaule, *Dieu d'eau...*, p. 10: se trata de la declaración de motivos que cierra el prefacio de la monografía.

simple herramienta del pensamiento ni como el pensamiento mismo. Las consecuencias son perceptibles, no solamente en las complejas operaciones de transposición y traducción a las que necesariamente el antropólogo se enfrenta, sino también en los juegos de la asunción enunciativa que hacen que un texto no sea nunca “transparente”, que no sea nunca la copia perfectamente adecuada del pensamiento, y todavía menos la de la realidad mundana. A este respecto, tratar de resolver la aporía de la espesura semántica y enunciativa propia a toda discursivización intentando hacer del trabajo de la cultura un texto, no es, en definitiva —lo hemos visto—, sino un recurso propio del posmodernismo; un recurso análogo a aquel que consiste en defender el principio semiótico de la inmanencia estructural del texto presuponiendo un “mundo natural” de entrada semiotizado.³⁵ Volvemos así a la cuestión del triángulo semiótico y a las complejas relaciones entre un lenguaje realizado en forma de discursos, un pensamiento que se reduce a un punto de vista erudito y una “realidad” basada en una relación triangular idéntica; esta “realidad” se compone de un mundo a la vez natural y cultural, correspondiente a una ecología particular, y de un conjunto de prácticas sociales en estrecha interacción —ellos mismos pensados simbólicamente—, y por lo tanto dichas con los medios de una lengua propia. El desafío que la antropología cultural y social puede plantearse, en adelante, respecto de la traducción transcultural es tomar en cuenta, al mismo tiempo, los efectos de las operaciones discursivas y *lenguajeras* propias a la redacción de una monografía, los procedimientos del pensamiento propios a una disciplina académica, la manera en que una sola mirada (erudita) aprehende una “realidad” natural, social y cultural —previamente informada respecto de ésta por medios discursivos análogos.

Examinar a profundidad las múltiples facetas de este desafío, intentando esbozar algunos de los medios para responderle, significaría reelaborar una teoría comprensiva del conocimiento. Se trata simplemente aquí de esclarecer un aspecto que pertenece a la epistemología de la antropología en tanto que modo de traducción intercultural, retomando la perspectiva del paradigma semiótico que ha marcado el desarrollo de las *Geisteswissenschaften* en los

³⁵ Véase, a propósito del principio semiótico de inmanencia en el que L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*. París, Minuit, 1971 [ed. or.: København, Akademisk Forlag, 1966], pp. 136-138 y 158-160, funda la lingüística como ciencia (¡y que ha sido aplicado al funcionamiento mismo del lenguaje!), las prudentes propuestas de A.-J. Greimas y J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París, Hachette, 1979, pp. 181-182 y 219-220, así como *Compléments, débats, propositions*. París, Hachette, 1986, pp. 119 y 185-189 (en particular sobre la pluma de E. Landowski), junto con las críticas elaboradas por J.-C. Coquet, “Réalité et principe d'immanence”, en *Langages* 103, 1991, pp. 23-35, y por F. Jacques, “Rendre au texte littéraire sa référence”, en *Sémiotiques* 2, 1992, pp. 93-124.

siglos XIX y XX, a través de las diferentes maneras de ver el triángulo de las relaciones entre la lengua, el pensamiento y las realidades prácticas y mundanas. La reflexión reciente sobre los modos de la investigación y del discurso antropológico ha tratado esencialmente sobre los procedimientos de la descripción en y por la discursivización misma; es decir, que más allá del problema de las formas que en la observación asumen las percepciones de una mirada orientada, tan participativa como pueda serlo; más allá de los azares de la comunicabilidad en las entrevistas, que actualmente pretenden ser dialógicas; más allá de las formas clasificatorias conferidas a los “datos” de campo elevados a documentos y estabilizados como “hechos” —generalmente por medio de la escritura— la cuestión que se plantea en adelante es la de la traducción, a nuestras propias categorías y por medio de nuestros idiomas europeos globalizados, de nociones y conceptos que, en el pensamiento y la lengua indígenas, fundan las prácticas culturales y simbólicas que captan la atención de la antropología social. Es decir, que la descripción etnológica se encarga de asegurar el paso de una particular “concepción del mundo” a otra *Weltanschauung*, en la medida en que termina necesariamente coincidiendo con un intento de traducción —con los medios de una lengua occidental de gran difusión— de las nociones y las representaciones simbólicas de los otros. La traducción transcultural se revela entonces como interpretación:³⁶ esto no tiene nada de original.

Ahora bien, en ese juego de transposición de “concepciones del mundo”, se trata de encontrar equivalencias entre los campos semánticos organizados de manera diferente (los *phrénēs* de los antiguos griegos como órgano de la afectividad moderna), entre las denominaciones —los campos lexicales propios a cada lengua (*phrénēs* como equivalente de *corazón* o de *alma*)—, y entre los saberes enciclopédicos y cognitivos diferenciados (los *phrénēs* que corresponden al órgano que nosotros identificamos como diafragma en nuestra taxonomía de las partes del cuerpo humano) y utilizados en contextos prácticos divergentes geográfica, histórica y socialmente.³⁷ En colaboración con las operaciones de

³⁶ En relación con esto, el lector leerá las esclarecedoras páginas de S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 179-187, quien ve en la descripción etnográfica la “construcción interpretativa” de un mundo posible, entendido como *oggetto modellizzato*, en respuesta particularmente a D. Sperber, *Le savoir des anthropologues...*, pp. 29-47 (cf. *supra* “Del lado francófono”).

³⁷ Anteriormente planteada, por ejemplo, por B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 3a. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 13-30 y 56-81, la reflexión sobre las comparaciones y las traducciones entre los campos léxicos y los campos semánticos de dominios culturales diferentes es el objeto de una tradición que, independientemente de la hipótesis relativista “Sapir-Whorf” pero a partir de Von Humboldt, se remonta a J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Heidelberg, Winter, 1931: cf. J. Lyons, *Semantics I*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1977, pp. 250-261. En la

esquematzación cognitivas y discursivas que juegan un papel central en la reconstrucción y la traducción conceptual y textual del saber simbólico y práctico de los indígenas,³⁸ hay que contar con el proceso de interacción entre realidad, pensamiento y lengua relativo a la naturaleza semiempírica de la mayor parte de las categorías y los conceptos que alimentan nuestras formas de concebir el mundo, de entrar en interacción con él y, con este propósito, de comunicarnos con los otros. Estas categorías de “nivel de base” —para retomar la idea desarrollada, particularmente por George Lakoff, a partir de la semántica lingüística y de la psicología cognitiva— se sitúan en la media general de las taxonomías jerárquicas del tipo “animal-perro-caniche”. Estas categorías intermediarias dependerían de “esquemas de imagen” (*image schemata*) de tipo kantiano o de “esquemas encarnados” (*embodied schemata*) que contribuirían a la abstracción a partir de la diversidad de percepciones sensibles y de nuestra experiencia del mundo físico, al estar fundadas en la experiencia senso-motriz del hombre y en las estructuras preconceptuales, a decir verdad, en estado vaporoso. Sin que sea posible aquí preguntarse por la naturaleza estructural, neuronal o trascendental de su estatus, los esquemas de imagen serían en particular los vectores de la relación metafórica de las nociones empíricas extraídas del entorno —concebido en términos senso-motores— allí donde estas categorías figuradas no están inmediatamente disponibles.³⁹

Sea cual sea su estatus cognitivo, estas *basic level categories* —fundadas probablemente en los esquemas de construcción de la imagen caros a Kant— nos obligan a abandonar toda idea de *grand partage*. Operando en la construcción de toda cultura y en la realización de todo proceso de pensamiento,

antropología cultural y social, el asunto de la traducción de las categorías y los conceptos propios de una taxonomía singular se ha planteado sobre todo a propósito de la comprensión de la conceptualización y de la designación de los colores: véase la obra clásica de B. Berlin y P. Kay, *Basic Colour Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley/Los Ángeles, Universidad de California, 1969. Sobre el problema de la traducción antropológica, en particular de los conceptos metafóricos, véase U. Fabietti, *Antropología culturale...*, pp. 227-251.

³⁸ Algunas de estas operaciones descriptivas de esquematización y de traducción (en contexto) son ilustradas en el terreno de la antropología por M.-J. Borel, “La schématisation descriptive: Evans-Pritchard et la magie zandé”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 153-204, y por M. Kilani, “Que de *hau*! Le débat autour de l’ *Essai sur le don* et la construction de l’objet en anthropologie”, en *ibid.*, pp. 123-151.

³⁹ Después de la obra conjunta de G. Lakoff y M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*. París, Minuit, 1985 [ed. or.: Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1980], pp. 196-240, se leerá M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1987, pp. 18-40 y 101-138, y G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1987, pp. 12-57 y 269-303.

tan abstracto como pueda serlo, estos esquemas encarnados, con las categorías que de ellos dependen, impiden toda distinción abrupta, por ejemplo, entre una “mentalidad primitiva” y una “mentalidad moderna”, o entre un “pensamiento salvaje” y un “pensamiento racional”.⁴⁰

Así, en la medida en la que, ciertamente, se fundan tanto en la percepción del mundo físico como en la percepción del entorno social, los esquemas de imagen y las categorías semiempíricas pueden seguramente contribuir a la traducibilidad de las culturas, en particular por medio de los procedimientos de la metonimia y de la metáfora. Por consiguiente, no debe sorprendernos ver a los antropólogos recurrir a menudo a los conceptos semiempíricos que, particularmente a causa de su aspecto práctico, han venido a ser las nociones operativas de la disciplina. Conceptos tales como el tabú, la magia, el maná, el tótem, el *potlacht* o el ancestro, como también la idolatría, la hechicería o el canibalismo, no son sino las figuras o las categorías prácticas de una cultura particular (en ocasiones una de las antepasadas de la nuestra). La extensión y en parte también la comprensión semánticas de estos conceptos propios de una cultura han sido extendidas a otras culturas de manera analógica, ya sea por medio de una denominación indígena (como tabú, proveniente del *tapu* polinesio y pasado al inglés como *taboo* en el relato del viaje a Hawai del capitán James Cook en 1777) o de un mestizaje (como canibalismo, derivado del término castellano *caniba* o *caníbales*, jntroducido por Cristóbal Colón en referencia a *cariba*, utilizado por los indígenas de las Bahamas y de Cuba para designar a sus vecinos antropófagos de las Antillas Menores!) Dependientes tanto del prototipo como del estereotipo, estas categorías semiempíricas son potentes instrumentos no sólo de la comparación entre las culturas, sino también de su repatriación y transformación en saberes académicos. En esta medida, son, en efecto, operadores decisivos de la traducción de las culturas, pero de una traducción en la que la relación transitiva es fundamentalmente asimétrica; la orientación de esta relación depende de la cultura en la que estas categorías instrumentales fueron creadas.⁴¹

⁴⁰ De ahí la doble conclusión de G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things...*, pp. 370-371: “La razón no es abstracta y no está desencarnada, la materia de la instanciación de alguna racionalidad trascendental” y “las categorías conceptuales humanas tienen propiedades que son el resultado de procesos imaginativos (metáfora, metonimia, imagería mental) que no son espejos de la naturaleza”. Fiel a su idea de una “epidemiología” de las creencias y de las representaciones (cf. *supra* n. 15), D. Sperber, *La contagion des idées...*, pp. 165-207, llega a formular la hipótesis, calcada de la técnica computacional, de procesos cognitivos organizados en módulos conceptuales.

⁴¹ La traducción interpretativa de una cultura puede verse en tanto que “como si”, en tanto que ficción modeladora: cf. S. Borutti, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*. Milán, Guerini e Associati, 1991, pp. 127-147, y U. Fabietti, “Réalité,

Particularmente estas categorías semifiguradas son las que, una vez estabilizadas y aceptadas como conceptos de la disciplina, conducen a la construcción de los modelos, es decir, de las formas —a su vez semiempíricas—, que permiten clasificar y traducir no sólo los discursos, sino también las prácticas de la comunidad indígena a los términos de sistemas institucionales, subsumiendo así los recorridos individuales y las experiencias personales: esto sucede con la secuencia de ceremonias que marcan la alianza matrimonial, con la estructura triádica y dinámica constitutiva de los ritos de iniciación tribal, con las diversas realizaciones posibles del sistema de parentesco biológico y simbólico, con la división de la comunidad tribal en mitades, con el esquema conceptual de organización que representa la oposición construida entre “naturaleza” y “cultura”, o con los modelos segmentarios —por ejemplo, de la apropiación de un territorio o de las relaciones con las comunidades vecinas—, aun cuando estén fundados en las representaciones de los indígenas mismos. En esta medida, la cultura exótica no es únicamente leída de manera interpretativa como un texto, ¡sino que es construida!

En colaboración con las categorías prácticas de la disciplina, estas formas figuradas son operadores que posibilitan el paso desde los datos sensibles y la diversidad concreta de las manifestaciones observables hacia la formulación de regularidades y representaciones más abstractas. Asegurando la traducción (asimétrica) entre las culturas, estas formas son también los instrumentos que fundan la comparación, al enfocarla en la instancia que la lleva a cabo. Al identificar las prácticas y las manifestaciones simbólicas de las comunidades más diversas, según estas categorías y formas semiempíricas, se corre el gran peligro de reificar estas últimas confiriéndoles una difusión universal. Aunque fundamentan la epistemología de la disciplina, dependen en gran medida, por el contrario, de la perspectiva (occidental y académica) del antropólogo, integrado en su comunidad universitaria. No basta, entonces, de cara a la diversidad de las culturas, disculparse por “comparar lo incomparable”.⁴² La refundamentación del comparativismo intercultural tiene que pasar por una crítica rigurosa de estas poderosas herramientas de la comparación y la repatriación

fictions et problèmes de comparasion. A propos de deux classiques de l'ethnographie: Robert Montagne et Edmund Leach”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique...*, pp. 67-82.

⁴² Retomando el título del reciente y discutido informe de M. Detienne, *Comparer l'incomparable*. París, Seuil, 2000, pp. 9-59, y a despecho del valor ético que se reconoce a la actividad comparativa que debiera invitar a “poner en perspectiva los valores y las elecciones de la sociedad a la que se pertenece” (p. 59). Una útil exposición sobre la comparación entre las culturas la ofrece F. Remotti, “La comparazione inter-culturale. Problemi di identità antropologica”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 22, 1991, pp. 25-46.

unilateral de sus resultados. Proporcionando un punto de vista único (marcado en el espacio y en el tiempo) de las culturas en su diversidad histórica, geográfica y simbólica, las categorías y formas de la disciplina fundan la asimetría constitutiva de la relación, tan dialógica como se pretenda, del antropólogo con las comunidades diferentes; y esto a pesar de la actual integración más o menos avanzada de estas comunidades a la economía de mercado globalizada y a su ideología del individuo “liberal”, por medio de nuevas formas de esclavitud económicas y financieras asumidas por el imperialismo americano-europeo.⁴³

Verdades negociadas y provisionales

¿Y la lengua? Ya se ha indicado que, más allá de los procedimientos de abstracción, conformación y comparación que en la comunicación llevan a cabo la transitividad de estos conjuntos hacia los contenidos móviles de las manifestaciones y las prácticas simbólicas creadoras que llamamos culturas, la discursivización y la textualización, es decir, la aprehensión y la práctica *lenguajeras*, juegan un papel adicional determinante: que hay que contar no solamente con la creatividad propia al uso de todo sistema lingüístico con sus capacidades de construcción ficcional,⁴⁴ sino también con la polisemia de toda lengua y, por tanto, de todo habla, que abre toda discursivización a interpretaciones complementarias o divergentes. La relativa autonomía del funcionamiento sintáctico y semántico de toda lengua confiere a todo discurso un cierto “espesor”. Lejos de hacer del discurso el espejo del pensamiento o de una realidad cualquiera, estas capacidades creativas propias a toda discursivización *lenguajera* componen, por una parte, el espacio de una cierta indeterminación semántica, al ofrecer un gran abanico de posibilidades de elección

⁴³ El papel de los modelos en la construcción de un mundo posible en la antropología ha sido particularmente analizado por F. Affergan, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. París, Albin Michel, 1997, pp. 17-61; véase también S. Borutti, *Teoria e interpretazione...*, pp. 39-77. Para el impacto cultural de los procesos de la universalización, véase, desde una perspectiva muy optimista, las exposiciones de A. y M. Mattelart, *Histoire des théories de la communication*. París, La Découverte, 1997, pp. 64-74 y 91-105, y J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*. París, La Découverte, 1999, pp. 78-107.

⁴⁴ Estas posibilidades de creación ficcional que tienen la lengua y la escritura en el terreno particular de la traducción en la antropología cultural y social fueron también reconocidas por S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 191-195, y por U. Fabietti, *Antropologia culturale...*, pp. 128-132 y 257-260.

interpretativa; por otra parte, permiten hacerse cargo enunciativamente de enunciados que nunca son perfectamente transparentes.⁴⁵

A la reinterpretación y a la formalización de la acción de los hombres que representa, por ejemplo, la escenificación narrativa con su singular construcción de la trama, se añaden las estrategias enunciativas de un experto en el discurso que pretende comunicar un saber convenciendo a sus lectoras y lectores mediante diversas estrategias retóricas. Sean cuales sean las modalidades, y tan polifónica como sea su voz, se entiende que ésta porta una palabra con autoridad, que se encuentra en constante tensión entre un *on* generalizante y una voluntad de polifonía. La representación de orden discursivo y, por ello, de naturaleza ficcional que el antropólogo, incluso el más “dialógico”, ofrece del mundo cultural de los otros se combina, pues, con la imagen enunciativa que él da a partir de su realidad psichistórica y de su posición institucional. Su lector es apremiado a reconstruir y reinterpretar este *ethos* de orden discursivo fundándose en sus propios preestructos culturales y sociales.⁴⁶

Es decir, que, para regresar a la perspectiva hermenéutica adoptada al principio de estas consideraciones sobre algunos de los presupuestos epistemológicos de la antropología social y cultural, sucede como si con el triángulo “semiótico”, capaz de dar cuenta de los efectos de sentido producidos por el uso enuncivo de la lengua, viniera a combinarse una relación de comunicación replanteada en términos enunciativos.

Pero, en esta nueva y última referencia al triángulo semiótico, hay que recordar que la esquematización a la que corresponde esta figuración fue concebida por sus creadores para dar cuenta de los procesos de interpretación que, por medio del pensamiento, pondrían a toda lengua en relación con el mundo circundante.

⁴⁵ A este respecto, se verán, por ejemplo, las reflexiones que suscita particularmente la obra de C. Geertz (*The Interpretation of Cultures...*), en Paul Ricœur (*Temps et récit*). París, Seuil, 1983, t. I, pp. 87-109, en su descripción de los procesos miméticos de la comprensión de la acción humana y de su confrontación en la construcción de la trama narrativa, así como en A. Mary, “De l’épaisseur de la description à la profondeur de l’interprétation”, en *Enquête* 6, pp. 57-72; véase también É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 63-74.

⁴⁶ El esquema de la comunicación que sostiene la transmisión de un saber que es transformado en mundo posible debe ser revisado completamente según las propuestas de J.-B. Grize, *Logique naturelle et communications*. París, PUF, 1996, pp. 57-71, y por J.-M. Adam, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*. París, Nathan, 1999, pp. 108-118. La voluntad polifónica de los discursos recientes de las ciencias humanas ha sido estudiada por M. Amorim, *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*. París, L’Harmattan, 1996, pp. 73-139.

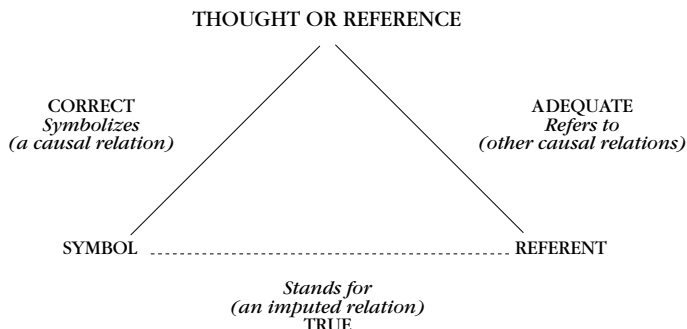


Fig. 1. El triángulo de la referencia lingüística según C. K. Ogden e I. A. Richards.

Es esencial aquí la relación entre “símbolo” y “referente”, “atribuida” por medio de relaciones (causales) de simbolización y referencia y, por tanto, por la vía indirecta del pensamiento: “A true symbol = one which correctly records an adequate referent”. A manera de pura simulación esquematizante, se podría situar en el vértice del triángulo, es decir, en un punto a la vez nodal e intermedio representado por el pensamiento (“thought” o “referencia”), la toma de responsabilidad enunciativa de los enunciados que constituyen el discurso.⁴⁷ Situado en el punto de unión de lo intra y lo extra discursivo, el vértice del triángulo podría, pues, corresponder a eso que yo llamo “la instancia de enunciación”; sin espesor psicosocial ni filosófico, esta instancia se encuentra en la intersección entre el mundo del discurso (el “símbolo” con su referencia) y la realidad mundana (el “referente”). Asegurando en tanto que *yo* la relación entre lo extra y lo intra discursivo, entre las determinaciones del mundo aprehendido por los sentidos en colaboración con el intelecto y las capacidades de fabricación ficcional propias a toda lengua, esta instancia está comprometida en una relación constitutiva de enunciación y, por tanto, de comunicación con un *tú/ustedes*. ¡Esta relación se opera y se realiza, particularmente en el modo de la traducción, en una relación de referencia que pone los enunciados en relación con elementos existentes fuera de la lengua en cuestión! Esta

⁴⁷ A menudo simplificado, el triángulo de la referencia fue elaborado por C. K. Ogden e I. A. Richards, *op. cit.*, pp. 1-23 y 93-103. Ha padecido toda una serie de desarrollos (y, a veces, de simplificaciones); véase, en particular, J. Ullmann, *Précis de sémanthique française*. 2a. ed. Berna, Francke, 1959, pp. 19-24, y K. Baldinger, *Semantic Theory. Towards a Modern Semantics*. Oxford, Blackwell, 1980 [ed. or.: Madrid, Alcalá, 1977], pp. 3-138; cf. H. Portine, “Thought or Reference. A propos d’un prétendu triangle sémiotique”, en *Sémiotiques* 15, 1998, pp. 19-32.

existencia sería garantía “de esta conformación intersubjetiva estable con apariencia de objetividad que caracteriza nuestra aprehensión del mundo” (ella misma alimentada tanto por nuestra experiencia sensible como por nuestra experiencia sociocultural en su dimensión histórica).⁴⁸ Integrando la dimensión enunciativa de toda manifestación *lenguajera*, el esquema triangular podría, en adelante, asumir la forma siguiente:

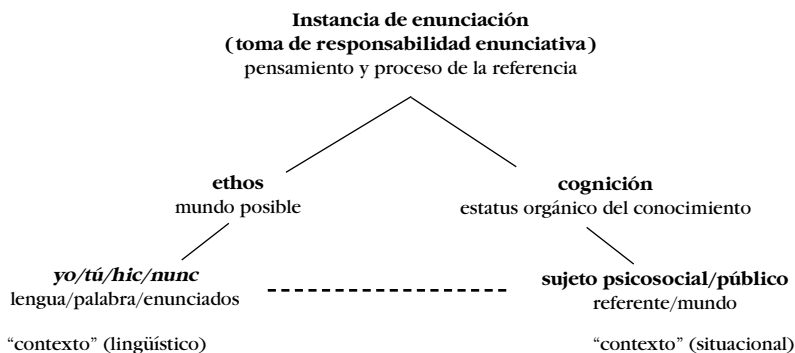


Fig. 2. *El triángulo de la referencia lingüística en su dimensión enunciativa.*

Es en este cuadro enunciativo y discursivo donde conviene entonces intentar comprender la traducción inter y transcultural que lleva a cabo la antropología social y cultural. Las modalidades enunciativas de los discursos producidos en este cuadro representan una dimensión tanto más impositiva cuanto que el etnólogo-antropólogo está siempre muy implicado en la comunidad de la que intenta repatriar el saber reconstruyéndolo. Este componente enunciativo intensifica los efectos de los sentidos a menudo ficcionales del “como sí” propio de la comprensión y del discurso de los antropólogos; intensifica los efectos de *poïesis*, de creación mimética en el sentido aristotélico del término. Es, pues, constitutivo de la regla de aproximación que determina los conceptos de la antropología y las relaciones que ellos comportan en la construcción (discursiva) de un mundo posible coherente. En este sentido, hay que considerar la interpretación “como una verdadera construcción que

⁴⁸ Según la propuesta del lingüista G. Kleiber (“Sens, référence et existence: que faire de l’extra-linguistique?”, en *Langages* 127, 1997, p. 17), que intenta resolver de este modo el problema de nuestro sentimiento común de la existencia extra discursiva del mundo.

objetiva los datos, una conformación que los hace visibles”.⁴⁹ Origen del punto de vista discursivo de la relación fundamentalmente asimétrica entre el saber erudito producido por el antropólogo y el saber práctico desplegado y escenificado por los representantes de la comunidad exótica, la voz enunciativa que atraviesa y organiza con su retórica el estudio de la antropología es también el garante de la veracidad del mundo (posible) reconstruido y convertido en texto.

El mundo textual de la monografía, sostenido por las estrategias enunciativas de autoridad del antropólogo, se ofrece así a la comunidad de creencia a la que está definitivamente destinado. Pero, sea cual sea la fuerza de la retórica enunciativa que lo atraviesa, sea cual sea la coherencia que le asegura el recurso a las categorías y a los esquemas semiempíricos y operativos de la disciplina, este mundo no podría ser aceptado por sus destinatarios si el discurso que lo ha fabricado no mantuviera, a través de los medios semánticos de la lengua, una relación estrecha con la realidad ecológica, social y cultural de la comunidad de la que da cuenta, en uno u otro de sus aspectos fundamentales. Ciertamente, las culturas difieren unas de otras, más allá de las jerarquías que pueden incluirlas unas dentro de otras, más allá de las interacciones que las recomponen sin cesar en las diferentes modalidades de la “aculturación” y la dominación, y más allá de los movimientos históricos que por su mediación modifican constantemente los procesos de identificación colectiva. Independientemente de todo juicio de valor que pudiera conducir a las formas más complacientes de relativismo, estas diferencias geográficas e históricas son la fuente misma del trabajo interpretativo de la antropología social y cultural que se despliega en el marco de eso que Michel Foucault ya concebía como la “función enunciativa”.⁵⁰ Pero, en la medida en la que las culturas, en los procesos simbólicos que las constituyen, no solamente llegan a “comunicarse las

⁴⁹ S. Borutti, “Interprétation et construction”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*, p. 47. Sobre el rol que juega la aproximación en la reconstrucción antropológica, véase S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 191-194, en convergencia con U. Fabietti, *Antropologia culturale...*, pp. 256-258; para el discurso científico, véase A. Avramesco, *Philosophie populaire. Contre les cratophiles (les lèche-cul du pouvoir)*, Ornans, V & L, 2000, pp. 30-41. El “como si” de la doble *poïesis* que representa la discursivización lo estudia S. Borutti, “Fiction et construction de l’objet en anthropologie”, en F. Affergan et al., *Figures de l’humain. Les représentations anthropologiques*, de próxima aparición; véase también *supra* n. 41.

⁵⁰ Sin que comparta forzosamente las conclusiones que implica el relativismo cultural en términos demasiado simétricos, las reflexiones de D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*. París, La Découverte, pp. 18-29 y 113-116, resumen bien lo que está en juego en el debate sobre este tema. Para un ejemplo de negociación de un consenso cultural en la Antigüedad, véase M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letteratura classiche*. Turín, Einaudi, 2000, pp. 241-292. La

unas con las otras” y a recomponerse entre ellas, sino que también son susceptibles de ser traducidas a través de los diferentes discursos de los antropólogos europeos y americanos: el relativismo, ligado tanto a las diferencias entre las culturas, como a los efectos ficcionales de los discursos móviles que ellas suscitan, debe ser moderado. Conviene, en efecto, tener en cuenta el carácter ineludible de la realidad somática y práctica de las relaciones humanas; estas relaciones prácticas transforman sin cesar la realidad “natural” circundante y, en consecuencia, la representación “mental” que de ella se hace con los discursos que se tienen, imponiendo coacciones semánticas precisas a estas representaciones.

Ciertamente, es en esta interacción constante entre las comunidades humanas y su medio ambiente, así como en sus capacidades de comunicación y de adaptación recíprocas que hay que encontrar la base de estos “núcleos de sentido” prácticos que, entre el concepto y la toma de responsabilidad discursiva y enunciativa, parecen asegurar la traducibilidad de las culturas. En lo que concierne particularmente a las ciencias humanas desarrolladas en las universidades occidentales, esta traducción está asegurada por los discursos de los antropólogos, en la distancia y en las conformaciones que instituye la escritura académica. Pero estos procesos de interacción entre diferentes representaciones comunitarias deben ser vistos en su historicidad social.⁵¹ No olvidemos tampoco que, desde el punto de vista antropológico, ¡el hecho mismo de interesarse por una manifestación cultural de cierta importancia, intentando traducirla, es de entrada una modificación del perfil!⁵²

Es decir, que sólo puede asegurarse que la veracidad del mundo discursivizado en tanto que conjunto de manifestaciones culturales dure, a lo largo de los cambios de paradigma a los que está sometida nuestra propia cultura universitaria, mediante dos condiciones: la adecuación y la coherencia de la interacción del antropólogo—instituido como instancia de enunciación—tanto con la comunidad “observada” (ella misma en constante transformación) como

función enunciativa es definida por M. Foucault, *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969, pp. 116-138.

⁵¹ La antropología “interpretativa” posmoderna está presta a admitir que las representaciones son “hechos sociales” que dependen de “interpretive communities”: cf. P. Rabinow, “Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, en J. Clifford y G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Ángeles/Londres, Universidad de California, 1986, pp. 234-261, que es retomado en P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, Universidad de Princeton, 1996, pp. 28-58.

⁵² Cf. T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/Londres, Universidad Johns Hopkins, 1993, pp. 55-57 y 79.

con sus lectores eruditos. En calidad de *yo* discursivo polifónico, la instancia de enunciación asegura definitivamente la veracidad y la fiabilidad de las distintas intersecciones alrededor de los “núcleos de sentido” que aseguran la traducibilidad de las manifestaciones simbólicas que componen las culturas. La “verdad” antropológica sólo puede corresponder a un régimen de verdad negociada y enunciada por un experto o una experta de la *poïesis* y de la traducción entre dos comunidades con horizontes de expectativa, por lo menos, divergentes, pero dotadas temporalmente de una referencia en principio común, provisionalmente estabilizada en una textualización y en una escritura de tipo práctico.⁵³ Es también en este marco donde puede inscribirse la “tercera vía” propuesta recientemente por las ciencias sociales, cuyos procedimientos deberían, en adelante, definir un espacio y una dialéctica de la comprobación capaces de instituir “esquemas de inteligibilidad”.⁵⁴

La historicidad de las culturas tanto exóticas como académicas exige, en el sentido de la plausibilidad, la readaptación constante de estas interpretaciones y traducciones.⁵⁵ Este doble movimiento promete a la antropología social y cultural, tan crítica como haya podido llegar a ser respecto de sus técnicas y procedimientos de apropiación, una conformación y discursivización “poiética”, un bello porvenir. Rebasando los caminos idealizantes propuestos por la hermenéutica inspirada en Schleiermacher, ¡este porvenir se situará seguramente en la encrucijada del nominalismo, del conceptualismo y del realismo!

⁵³ En el campo de la historia, P. Ricoeur, “La marque du passé”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 1998, pp. 7-31, transforma la verdad histórica en veracidad, añadiéndole la fiabilidad: “La verdad en la historia queda así en suspenso, plausible, probable, discutible, en breve, siempre pendiente de una reescritura”.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, las recientes propuestas que a este respecto ha hecho J.-M. Berthelot, “Les sciences du social”, en J.-M. Berthelot, ed., *Epistémologie des sciences sociales*. París, PUF, 2001, pp. 203-265.

⁵⁵ Recientemente también J. Revel, “Pratiques du contemporain et régimes d'historicité”, en *Le genre humain. Actualités du contemporain* 35. París, Seuil, 2000, pp. 13-20, ha mostrado el impacto epistemológico de la toma de conciencia que han tenido las ciencias humanas respecto de su historicidad. Aprovecho esta última nota para agradecer a Silvana Borutti y a Mondher Kilani las observaciones y sugerencias críticas con las que beneficiaron este estudio.