

DESDE LA BÚSQUEDA DE ESENCIAS HACIA LA COMPRENSIÓN CAMALEÓNICA

Cristian Felipe Roa

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

roa.cactus@gmail.com

SINCE THE QUEST FOR ESSENCES TOWARDS CHAMELEON UNDERSTANDING

Resumen: La indagación de la antropología a través de su historia ha evidenciado discursos que señalan interesantes averiguaciones, sobretodo de la misma antropología como evento cultural. Las clasificaciones conceptuales que la disciplina ha involucrado, arrojan anhelos de perennidad latente, deseos de científicidad, y obtención de esencias. La antropología a través de su academia, ha indicado mucho de sí, tal vez sin darse cuenta, trayendo al «Otro» en una suerte de pretendida explicación esencialista, dejando de lado el propio devenir del lenguaje reestructurador de la propia significación de investigadores e investigados.

Abstract: The inquiry of the anthropology through its history has highlighted speeches that indicate interesting findings, especially for the anthropology itself as a cultural event. The conceptual classifications that this discipline has involved bring latent desires for continuity, desires of scientificity and to obtain essences. The anthropology through its academy has indicated much of it, perhaps without notice, bringing to the «Other» in a way of purported essentialist explanation, leaving aside the own change of restructured language of the own meaning of the researchers and researched.

Palabras clave: Hermenéutica. Lenguaje. Contingencia. Traducción.
Hermeneutics. Translation. Language. Contingency.

La contingencia cruel

La problemática de la interpretación es eje fundamental en el proceso de comprensión e investigación del fenómeno experimentado. De esta manera, se propone una cierta supremacía del lenguaje ante postulaciones “naturales” u “objetivas”, apostando más bien hacia una antropología¹ filosófica, y en este sentido hermenéutica.

La *contingencia*, como prácticamente sinónimo de lenguaje, se muestra en el presente ensayo como un destino de plataforma e identificador de la problemática filosófica del lenguaje. Este último, clasificador no sólo de costumbres, rituales, relaciones de género, sino también, de una realidad de Verdad y de Verdades en el caso comparativo. El lenguaje ha tomado tarea de las “cuestiones últimas”, de los fundamentos, de las afirmaciones, de lo bueno y malo, de lo ambiguo y nebuloso, y de esta forma, el lenguaje no sólo forma parte de una clasificación particular, sino que todo lenguaje es clasificatorio.

Esta variedad de clasificaciones nos lleva a preguntarnos sobre la existencia de una capacidad universal de clasificación lingüística, extendida hacia toda nuestra realidad individual y social. Pero es precisamente en esto de lo que hay que tener cuidado, esta necesidad de *universalizar las cosas*, de querer satisfacernos de una buena respuesta que nos exima de toda crítica y cuestionamiento, nos pone en un plano que deseamos ser como la ciencia, y es más, proponer un método omnipresente, ah! ¡Qué agradable! Sin embargo, más allá de encontrar el hilo negro de los fenómenos, es menester mencionar que *la verdad es algo que se construye en vez de hallarse*², y no sólo en la respuesta, sino precisamente en la formulación de la *pregunta*.

En consecuencia, el rol de la ciencia de querer “descubrir”, “develar”, es un juego que es difícil de salir, y que representa una verdad construida por el lenguaje, rechazando así una concepción lingüística “fuera del contacto humano”, por tanto, “objetiva”. Esta idea, metafísica, de ideas que vuelan en el aire, que sólo hace falta descubrirlas por destellos ingeniosos, o grandes máquinas tecnológicas, nos habla más bien del lenguaje mismo que de lo que se quiere descubrir. A través de la historia la idea de arte o ciencia han cambiado, y no yéndonos muy lejos, en el período ilustrativo, se nos refleja esta idea del arte como cosa que no tiene nada que ver con la verdad, ni siquiera con la moral, más aún, con la razón. De esta forma, se reconoce como representación subjetiva, que no da ningún consuelo a la sed de clasificación universal.

Las consecuencias de encontrar una posible verdad, conlleva adjetivo de bondad, y se instala posiblemente con una idea de Dios, y éste como Justo, y no sólo eso, sino como la ecuación Verdad Justa de Dios del Mundo: mundo en constante revelación. En fin, los resultados pueden ser variados, y de un paso divino, nos encontramos en un ámbito político, justificándose ambos porque el mundo ha sido descubierto o revelado, precisamente a ellos. Y como menciona, un reconocido músico uruguayo “No hay pueblo que no se haya creído el pueblo elegido”. Empero, más allá de un efecto dominó, el lenguaje juega, y juega con el ser humano, y no sólo eso, sino también lo sujeta a sus requerimientos *léxicos*.

Estas exigencias que construyen fundamentos últimos y proposiciones, se dispersan por su capacidad intersubjetiva en la comunicación lingüística, formando así, hordas de cazadores recolectores de hace miles de años o de grupos políticos del siglo XX. No obstante, los léxicos no son aparecidos en el mundo “ahí afuera”, sino que son creaciones totalmente *arbitrarias* del lenguaje. De esta manera, de que el nazismo haya sido un éxito en Alemania, no es evidencia de que “los fenómenos debían ser así”, es más bien, de un convencimiento

1 En el artículo se utilizará el término de antropología, remitiendo a la antropología social, antropología cultural o etnología, en un sentido de generalidad relativa.

2 Rorty, Richard (1991), “La contingencia del lenguaje”, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.

conciente, o en el mayor de los casos inconscientes de un nuevo léxico adquirido. Y como conjeturé en el capítulo anterior, se busca una eficacia simbólica, como estrategia cultural, y por tanto, eficaz en la contingencia histórica presente.

De este modo, es necesario destacar que en la labor antropológica, estamos “dentro de la historia”, ¿cómo ser objetivos? ¿Cómo investigar? ¿Cómo distanciarnos de una realidad en movimiento? O, como se pregunta Paul Ricoeur: ¿Cómo puede entender históricamente la historia un ser histórico?³. Cuestionamientos, que ponen en tela de juicio, el fundamento de análisis antropológico poniéndolo como una empresa con pocas esperanzas de prosperar. En este sentido, ¿Qué nos queda? Pregunta quizás nostálgica de ese querer llenar el vacío con afirmaciones y métodos inmutables, teniendo oportunidad de cambiar si se proponen otros discursos más eficaces, volviendo a las esencias ansiadas. La cultura como lenguaje, no es una tarea menor para la disciplina antropológica, y se inserta ya no en el deseo de “descubrimiento y conocimiento”, sino más bien en el campo de la *comprensión*. Al igual que aspirar aprender una nueva lengua, aspiramos a comprender una nueva cultura, haciendo válida una propuesta interpretativa, que Paul Ricoeur denomina como *Ontología de la Comprensión*:

“[...] al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser [...] La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? [...]” (Ricoeur 2003:11)

Aquí es donde comienza una nueva antropología que persisto postular a lo largo de los ensayos, como una forma de alejamiento del modelo epistemológico de la ciencia y aventurando hacia una antropología involucrada en una epistemología de la interpretación. El deseo de salir de un método, es la fuerza para una nueva antropología, de lo contrario quedaría encarcelada, como comúnmente está, en la teoría del conocimiento, retenida al problema *sujeto y objeto*. El cuestionamiento, es reflexionar por el ser, animando a nuevas imágenes del otro y nosotros mismos, como parte misma del juego, uno más del lenguaje.

Dilthey, intentó en su propuesta de ciencias del espíritu, romper y distanciarse del método científico, proponiendo un método objetivo tal vez a la inversa, pero que en definitiva se quedó en el marco mismo de la ciencia. Postuló una hermenéutica “psicologizante”, en el cual se podía comprender la esencia del texto, de la vivencia del otro, del ser humano en sí, dejando cerrada la puerta a una nueva interpretación, y más aún, a través de su método, se accedía a una mejor interpretación que el autor mismo del texto⁴. El hecho de poner a la interpretación en un método significa, considerando al conocimiento ya como una interpretación, la existencia de un método que no admite réplica.

El mundo, como “el mundo de la vida” (*Lewenswelt*) mencionada por Husserl⁵, señala una objetivación del mundo, que deja fuera cualquier problemática del sujeto-objeto, ya que permanece “objetivizada”. Esto no quiere decir, que el mundo de la vida tenga léxicos propios, independientes del ser humano, sino que produce significación justamente con el humano en el mundo (*Dasein*). Por tanto, la única manera de significar lo objetivado es a través de la interpretación, de una manera “comprensiva”, valga la palabra, del quehacer humano ontológico.

3 Ricoeur, Paul (2003), “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondos de Cultura Económica.

4 Dilthey, Wilhelm (1986), *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza.

5 Husserl, Edmund (1982), *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.

El trabajo antropológico ha perdido la atención importante, del “acceso” a la comprensión etnográfica, y comúnmente, se ha preocupado más por la información de campo, que la manera en que se adquiere el testimonio empírico. ¿Qué es lo que pasa? ¿El etnógrafo recopila datos desde un asiento objetivo antropológico, con la facultad de examinar y observar toda diferenciación cultural? ¿Desde qué lugar habla el antropólogo? ¿Podemos encontrar el lenguaje antropológico de referencia en sus conceptos? En fin, el compromiso de esta disciplina con la ciencia es evidente, necesita descubrir, necesita “sentirse ciencia”, no es raro, encontrarse artículos o comentarios en aulas, donde sujetos reaccionan ante todo aquello que no sea aparentemente ciencia. ¿De qué corral es la antropología?

Este tema de acceso al dato empírico, no es precisamente la academia encarnando a un individuo adoctrinado por sus leyes, sino más bien una experiencia interpretativa del investigador y los investigados. Esto involucra, ya no una cuestión de cierre y alejamiento del fenómeno en cuestión, sino más, en una postulación hacia el diálogo y la conversación, de manera que “el otro estudiado” dialogue y abra “sus” páginas de su cultura. De esta manera, el estudioso, intenta comprender una gramática, para decirlo de forma general, el panorama ambiguo y absurdo que se presenta, absurdo por tener otros léxicos, por asir otra forma de percepción el mundo objetivado.

Algunos dicen ¿por qué se llama antropología y no hermenéutica? Pregunta que a mi gusto, no tiene sentido, por el simple hecho de que le pueden poner el nombre que quieran. No obstante, la antropología deja rasgos típicos, particulares, más allá de excepciones, y pareciera que nuestra disciplina se diferencia simplemente por una preocupación histórica de occidente por el que no-era-occidente, y que se ha recreado en encuentros cara a cara con el Otro, sea este occidental o no-occidental. Empero ¿dónde está occidente? ¿dónde están los otros? Posteriormente, el quite o agregado de conceptos de otras disciplinas, para el enriquecimiento de la escuela, son recibidos no como una insurrección contra la Colonia Antropológica, sino más bien, para un desarrollo o crecimiento, o como sea mejor llamarle, a una forma de poder experimentar al otro, ya no con aparatos “esenciales”, sino “experimentándolos con nuestra experiencia”. Experimentamos al otro, en nuestra interpretación, y más allá de conocer, *comprendemos* el léxico presentado.

Indispensablemente, la reelaborada antropología no necesita de nombres eternos, sino más bien el desuso del método, evitando así un posible error recordando a Dilthey. Esto propone una continua re-significación del ritual metódico etnológico/antropológico, fortaleciendo a lo que a la antropología más ensancha, esto es, el ánimo etnográfico. Por tanto, el método teórico, del concepto perenne o de la noción atrancada, nos instala en un continuo anhelo frustrado de creernos ciencia, esto más allá de consensos, refutaciones, o “cambalaches intelectuales”, surge una preocupación que se recalca enormemente: la “situación histórica que sufrimos”. Y sitúo la palabra “sufrir”, justamente por el hecho de que no soportamos el despojo del método a priori, de la metafísica fundada, del flirteo con las esencias, en sí, de la epistemología de la ciencia. ¿Estoy proponiendo una antropología más cercana a la literatura? Pareciera.

El a-método

Varios acercamientos como la fenomenología, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, como la hermenéutica, amenazan con el desarrollo del objetivismo científico en las ciencias sociales. Sin embargo, sin el afán de poner como eje una fenomenología de las esencias, se propone una fenomenología *de las contingencias*.

Siguiendo con esto, el “mundo de la vida”⁶ se presenta de esta manera, como lo pre-reflexivo, lo relativamente “antes de la palabra”, o más bien, del “fundamento”, situándola a

6 Schutz, Alfred (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Bs As, Amorrortu.

una condición del sentido común, pareciendo un estado objetivizado pero en acciones intersubjetivas, por tanto, *sociales*, contraponiéndose de esta manera ante un lenguaje privado.

Esta noción hace anclaje con otro elemento, la de *vida cotidiana*, la cual se muestra como la construcción de una red significativa de mensajes, donde son experimentados, re-significados, e interpretados por una sociedad anterior a la llegada de un nuevo miembro. Este proceso de socialización involucra un proceso gradual de adquisición del lenguaje, aunque cabe señalar, que un miembro mantendrá continuamente durante su vida, un constante careo “no-reflexivo” con su mundo de la vida social, la cual podemos pensar como un acercamiento con lenguajes inconscientes, o incluso *vacíos* que estructuran el mismo lenguaje⁷.

De esta manera, en la vida cotidiana, el mundo de la vida, se nos suministra grandes cantidades de información, como mitos y rituales, reproducidos para la continuidad de la cultura en constante contingencia de sus mismos parámetros del mundo de la vida. Es decir, este mundo no se escapa a las intimidaciones del lenguaje, donde se realizan constantes re-estructuraciones míticas. El mito, noción abordada por muchos antropólogos, ha tenido en la mayoría de los casos, una importancia indiscutible, sobretodo del mito como relato y tradición oral. No obstante, el mito permuta en el tiempo, y de esta manera, la historia tras generaciones involucra cambios obligatorios, por este incesante vicio de la interpretación. Mito y ritual se unen así, en una manera de retroalimentación, como relación dialógica, y juegan el juego del lenguaje, presentándose el mito como prácticamente “inalcanzable”, “in-descodificable”, es más, como “intraducible”, envuelve una suerte de relativo escape en el escenario ritual, dando así, satisfactorias sombras del cuerpo mítico.

La vida cotidiana, en su relación intersubjetiva, invita a una “re-comprensión” del otro, en el seno mismo de su sociedad. No sólo existe una relación con cosas inanimadas o por decirlo no-humanas⁸, sino otredades, que interpretan la misma existencia del nuevo miembro. Este asunto, desde que el individuo nace, y dentro de sus primeros meses, se enfrenta al lenguaje, y a todas las clasificaciones que deberá aprender. Este acercamiento y bombardeo, que algunos llaman socialización primaria y secundaria⁹, comprende no sólo al otro, sino el reflejo del otro, es decir, el “yo”, en este contexto intersubjetivo. Por tanto, esta situación cara-cara, es uno de los provechos más grandes que retoma la antropología a través de la *observación participante*, la cual se transforma así en una “experiencia” de la comprensión del otro: *comprendo al observar el comprender del otro*.

Muchas veces hablamos del género y la identidad, como si permaneciéramos al margen de esta realidad en el campo mismo. Y sin duda, este acercamiento no lo hace menos, sino que en ella está toda su riqueza. De este modo, la relación dialógica de investigador e investigados, se transforma así, en una mutua interpretación de la “colindante experiencia”, esto quiere decir, que el resultado del chequeo etnográfico, corresponderá a un desacomodo “metódico”. Es decir, a través de la misma experiencia, se muestran reelaboradas concepciones y acercamientos a los particulares investigados. ¿Para quién hablamos? Sin duda, que hacia y desde nuestra experiencia y no para la academia.

Esta relación con la retórica no es casualidad, y mantiene firme, una puesta en escena subjetiva, y sobretodo, “intersubjetiva”. Es aquí, donde se aleja de alguna manera con la novela, en que no subjetiviza, sino que lo intersubjetiva de acuerdo a una interpretación de la interpretación que “los investigados comprenden”. En otras palabras, la interpretación no tiene método, pero si un compromiso, el de *hacer hablar a otros desde nuestra interpreta-*

7 El concepto de lo “Real”, o la “Cosa”, véase, Lacan, Jacques (1992), *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Bs. As., Paidós.

8 La clasificación de lo humano es contingente a cada pueblo, aunque en este sentido, existe una regularidad de lo que no significa humano o como “otro”, independientemente si ése otro para nosotros es otra significación.

9 Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968), *La construcción social de la realidad*, Bs. As., Amorrortu.

ción, y el etnógrafo como el investigado, son parte de una condición ontológica misma: *el ser como ser, en la comprensión*. Joan-Carles Melich nos menciona una reflexión interesante en relación a la interpretación:

“El universo simbólico surge sólo a partir de la situación cara-a-cara, pero el paso de uno a otro no es inmediato. Antes de llegar a él debemos pasar por los *esquemas interpretativos* y los *esquemas de significado* [...] El universo simbólico es, por último, la unión de todas las «definiciones omnicomprendivas» que el sujeto social necesita para orientarse y dar sentido a su mundo”¹⁰.

Interpretación tras interpretación, no disponen en un terreno semántico, donde justamente *las* interpretaciones conducen desde muchos puntos, las variaciones experimentales de la comprensión. Cabe destacar, que donde hay interpretación hay sentido polisémico, y es precisamente en ella donde se evidencia su caudal. Esta tarea interpretativa, expone un desciframiento de símbolos ocultos, del mundo de la vida de la otredad, viéndolos como un lenguaje, con sus metáforas y literalidades, en sí, el lenguaje aparece como inconsciente en sus formas de acción contingente, agrupadas en sus códigos clasificatorios.

En este sentido, se devela una reflexión que intento aportar como a-método, por el valor primordial de la experiencia dialógica; y, es que en los códigos clasificatorios de una lengua se manifiestan ciertas fronteras de interpretación. Esto quiere decir, que en los “límites simbólicos” de una cultura, en sí de su propia lengua, marca una arbitrariedad en su red de significación específica, por tanto, tales demarcaciones guían “léxicamente” a la experiencia. De esta forma, la cercanía al territorio del lenguaje, sería una experiencia comprometida, sin llamarla falsa o “bufonezca”, frente a una realidad particular finita.

Esto involucra, un problema con la “traducción” en la interpretación, tema que abordaré con más dedicación en el siguiente inciso. Si es cierto, la demarcación simbólica guía de alguna manera la investigación interpretativa, conduce hacia problemas escabrosos de transcripción, como imposibilidades mismas correspondientes a “mundos de vida” diferentes. Vale decir, que la diferencia como espejo, sella una complicación que nos deja situados ante metáforas que sólo muestran su espalda, sin dejar ver su rostro velado de su ser ontológico.

Qué interesante se nos exhibe, la metáfora en el diálogo, en la acción, en la justificación, la nueva y reelaborada antropología se aleja de métodos científicos, de esencias, meta-lenguajes a priori, considerando prácticamente al análisis ya no como método sino como *biografía*. De esta manera, se esconde del discurso deseoso del “fundamento último”, apareciendo hacia el a-método *como testimonio*, en el cual no se busca la Verdad o la Teoría, por tanto, no puede ser llamada falsa, en este sentido ontológico. No obstante, puede ser señalada como no-comprometida con la otredad en no plasmar una interpretación dentro de un “cuadro simbólico demarcado”. De este modo, el a-ntropólogo se vierte hacia un desentrañamiento mediante la observación y experiencia, una red significativa de metáforas en un con-texto contingente registrado en el testimonio escrito.

Las nuevas etnografías como *testimonios*, nos lleva a plantearnos ¿una responsabilidad con la veracidad? Sin duda, la tentación es latente, pero no perdamos de vista el testimonio como si fuera veracidad de un hecho como esencia, ni tampoco como objetividad descubierta, sino ligada a la biografía como naufragio del método. En consecuencia, el texto manifiesta un desalojo de ánimos imperativos, y se inclina a una comprensión desde variadas vías, donde la veracidad ya no es relevante, porque no se busca, no hay un mundo “ahí afuera” por hallarse. Más bien, esta complicación lucha por no quedarse en una mera discusión de la relatividad exacerbada o rebúsqueda de otro “mejor” método, llamarlo a-método, no

10 Melich, Joan-Carles (1996), *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, p. 41.

pretende ser un nombre fundador, sino sólo pista de un sin-método. Sin embargo, esta problemática nos remite hacia una discusión interesante, la intromisión de un tema nombrado anteriormente: *el lenguaje privado*.

¿Podemos considerar la comprensión, y en sí, el análisis interpretativo como lenguaje más atado a lo privado que a lo social? En este caso, considero que el lenguaje privado nos dejaría sin oportunidad de comunicación ni de reciprocidad. Entonces ¿hasta dónde podemos estirar una concepción subjetiva? Esto sin entenderse como la típica y clásica relación sujeto-objeto, sino simplemente que ¿hasta dónde podemos transmitir comprometidamente a otros (texto) nuestra comprensión de estos Otros del campo empírico? Este problema pareciera tener más relación con la *traducción*, que con un esfuerzo de veracidad en la adquisición del dato, y eso no queda ahí, sino que el mismo texto de una comprensión interpretativa del sin-método, se expone a otredades que interpretarán la experiencia a través de un nuevo *círculo interpretativo contingente*. Regresando a las preguntas melancólicas ¿qué nos queda? Pareciera que sólo el *diálogo*.

Cabe señalar, que la palabra *dato*, sólo funge como palabra para localizar lo que el etnógrafo experimenta, de esta manera, no pretende veracidad, o como “algo” que se debe analizar por su potencial objetivo, y en esta dirección, la *traducción* tendría la clave del compromiso interpretativo. Ya habíamos comentado ligeramente, la imposibilidad de la traducción perfecta, de la metáfora totalmente expuesta. Y Ricoeur, nos señala esta problemática retomando a dos estudiosos de este panorama, y dice:

“[...] Franz Rosenzweig dio a esa experiencia la forma de una paradoja. Traducir, dice, es servir a dos amos: al extranjero en su obra, al lector en su deseo de apropiación. Autor extranjero, lector que habita la misma lengua que el traductor. Esta paradoja revela, en efecto, una problemática sin par, sancionada doblemente por un voto de fidelidad y una sospecha de traición. Schleiermacher descomponía la paradoja en dos frases: «llevar al lector al autor», «llevar al autor al lector»”.¹¹

A través de la historia, la traducción ha reflejado innumerables “etnocentrismos”, por la evidente intransigencia misma del lenguaje receptor. Esto quiere decir, que la imposibilidad del lenguaje involucra, analogías, intuiciones, canalizaciones concientes, entre otros, hacia un querer decir “más o menos así”. Esta problemática devela una situación que a la antropología debe interesar mucho: “la arbitrariedad del signo”. Comúnmente, se expresa la antropología o quizás más bien la etnología, en su definición académica, la facultad o la misión de observar las diferenciaciones culturales, por tanto, de sus comparaciones y analogías. Esta complicadísima tarea, implica sin duda un cuestionamiento de la traducción, de qué observamos, y cómo lo convertimos en nuestra lengua, o para apostararlo de una manera más radical: *cómo hablamos de otra cultura, siendo participantes de una propia*.

Esta situación, nos pone en una situación mendaz, así como un diccionario todopoderoso, en el cual se encuentran ingresadas todas las metáforas expresadas, donde todo lo dicho y lo que se dirá, ya está almacenada en una gran biblioteca¹². Un contexto donde ya no habría más palabras, más evocaciones contingentes, referencias arbitrarias, en sí, la muerte de la metáfora. ¿Cómo hablar de una metáfora con otra metáfora? Posiblemente sólo habría acercamientos, similitudes, aproximaciones al signo. Tal arbitrariedad, como apellido de la contingencia, nos regala así diferentes desafíos, proyectos que en su medida de querer

11 Ricoeur, Paul (2005), *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, p. 19.

12 Para una reflexión sobre la infinidad de las palabras, véase: Borges, Jorge Luis (2000), *La biblioteca de Babel*, Buenos Aires, Emecé.

rescatar la metáfora excepcional hacia otra metáfora igualmente originaria, se pierden hasta en los mejores sueños.

El antropólogo portador de metáforas, va al campo, se involucra con su nuevo lenguaje a traducir, y observa costumbres particulares, tal vez, una singularidad en el cabello de los hombres, una forma de cultivar granos, o expresiones relativas a una alianza matrimonial, entre otros. Llegando a un anhelo de comprender, o incluso defender como casi portador de tales metáforas, no sólo en un aspecto de observación, sino también desde un punto moral o ético. No obstante, nos resaltan consejos de autores o profesores, que nos recomiendan “mantener distancia con los estudiados”, con el motivo de no perder una objetividad antropológica, porque podemos ser succionados por la diferencia, y claro, aquí está el problema: *perder nuestra metáfora*.

Sea cual sea el origen de la metáfora, producimos aquí una ruptura o “resistencia” a la apropiación del lenguaje estudiado. Ricoeur nos señala: “Como en psicoanálisis, he empleado el término «resistencia» para denominar el rechazo solapado de la experiencia de lo extranjero por parte de la lengua receptora... Los giros idiomáticos no transmiten los mismos legados culturales; tampoco las sintaxis son equivalentes”¹³. Sin duda, el lector se sentirá desmotivado o quizás preguntándose hacia donde se dirige una conclusión que fortalezca un método. Sin embargo, no hay conclusión ni palabra de aliento, y esto forma parte importante del discurso ironista y contingente, el fin de la receta y la fórmula frente a la percepción de la realidad. Algunos escritores literarios han comentado de diferentes maneras, *que no hay cosas buenas ni malas, sino que cosas bien o mal tratadas*. Esto significaría definitivamente un quiebre hacia una traducción universal, que podríamos reiterar como Ciencia + Método = Veracidad, por una que sería más inclinada a Comprensión + Sin-método = Infinitud relativa de traducciones. Cabe señalar, que esto, busca el propósito de ordenar de alguna manera un procedimiento que no pretende ser procedimiento, sino reflexión contingente.

El túnel de la traducción

El enfrentamiento de la antropología ante la traducción, y más específicamente frente a la diversidad cultural, remiten a dificultades en muchos sentidos¹⁴. Por un lado, la traducción observa la problemática en el aspecto *léxico*, “oponiéndose sistemas léxicos” más allá de palabras, por tanto, el análisis antropológico no puede traducir un fenómeno cultural tomando en cuenta, por ejemplo, una danza ritual, aislándose de su sistema completo de relaciones. En este caso, Lévi-Strauss acertó en considerar un “haz de relaciones”¹⁵ como una manera lingüística de comprender una cultura, reflexionando hasta llegar a un nivel inconsciente de la sociedad, que los propios portadores de esa cultura no pueden acceder. Por otro lado, aparece un conflicto *fonético*, esta relación directamente con el lenguaje hablado, expresa un aprieto imposible de sobrepasar. Es menester señalar, que un sistema lingüístico en el plano fonético no refleja una cultura particular, es decir, no es evidente de que los totonacos mexicanos expresen una lengua aglutinante, y a partir de ahí, se explique su forma de construcción cultural, o si existiese tal determinación sería vasta en sus particularidades. No obstante, la manera fonética de un pueblo, de una horda, o regimiento militar, se relaciona en diferentes conexiones como parte de un sistema mayor. Reflexionando sobre este punto, Edward Sapir se pregunta sobre este fenómeno, e interpreta que: “*Es difícil comprender qué relaciones causales concretas pueden existir entre el selecto caudal de experiencias (cultura: selección significativa hecha por la sociedad) y el modo característico como la sociedad expresa todas las experiencias*”¹⁶. Claro, podemos decir que no existe una ecuación mate-

13 Idem, Ricoeur, 2000, pp. 20, 22.

14 Idem, Ricoeur, 2000, “Un “pasaje”: traducir lo intraducible”.

15 Véase. Lévi-Strauss (1990), *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.

16 Sapir, Edward (2004), “Lenguaje, raza y cultura”, en *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, p.

mática, pero el aspecto fonético no escapa del sistema total del lenguaje. Tal vez, podemos decir que de un pueblo a otro, las variaciones dialectales fonéticas son casi imperceptibles, pero que las diferencias culturales pueden diferir grandemente. No obstante, también ocurre lo contrario, grupos de la misma familia lingüística, próximos los dos, pueden reproducir diferencias notorias en variaciones dialectales e igualmente reflejar una cultura sin grandes discrepancias. Pero, hasta dónde saber esto, desde luego, ocurre nuevamente una trampa del lenguaje, un juego más de sus acciones, vale decir, el lenguaje está más allá de sus “literalidades”, escapa a ellos, pudiendo construir de una misma familia lingüística, culturas muy diversas, y que quizás sean más similares con grupos culturales de otros troncos lingüísticos mediante una cercanía.

Sin duda, en esta problemática del lenguaje, no debe pasar desapercibido por el antropólogo interpretador de fenómenos, la historia y el inconsciente, los cuales son parte de esta noción misma que he repetido constantemente: *la contingencia*. Esta variabilidad infinita de posibilidades, postula que un fenómeno puede suceder o no, no se sabe, no se puede saber, y que asiduamente no se sabe, pero en cambio, constantemente cambia nuestras metáforas y léxicos sociales, de nuestra interpretación del pasado, de nuestra percepción del presente, y de los deseos del futuro. Contingencia y lenguaje, son parte del mismo fenómeno, del mismo devenir, y que trasciende a la postura, a la definición y al adjetivo, por tanto, desalinea a cualquier método, métodos que “proyectan” ser totalizantes, universalizadores, en sí, *no-contingentes*.

Sin embargo, podemos intuir regularidades culturales, sobretodo a corto plazo, pero que sin duda, pertenecen más a la experiencia como dato de comprensión, que a la accesibilidad predecible de fenómenos. Como por ejemplo, podemos predecir la fecha de un ritual, tal vez sus formas superficiales de escenificación, pero indudablemente, el ritual cambia, no significa exactamente igual, modifica referencias, reelabora experiencias, involucrando así, la inexistencia de la repetición del lenguaje.

Siguiendo con este problema de traducción, podemos mencionar en un tercer punto, la complicación *sintáctica* de esta tarea. La manera en que se combina y relaciona el lenguaje, la cualidad expresiva de un discurso y el encadenamiento de sus relaciones. Aquí, se nos exhibe la *diferencia*, como un tejido de combinaciones aleatorias, arbitrarias y contingentes, donde nuevamente la evocación lingüística advierte *relaciones*, dentro de las cuales podemos empezar por un fonema, sílaba, palabra, oración, texto, que remite a un sistema de contexto significativo de relaciones, especificaciones culturales, que a la vez, pueden formar diferencias dentro del mismo *haz de relaciones*. Dicho de otra forma, el lenguaje no postula una armonía en sus expresividades, el conflicto y caos, se exteriorizan justamente por la *crueldad de la contingencia*, formando así eventos traumáticos en todas sus inmutables combinaciones y clasificaciones del lenguaje.

Esta discusión contemporánea sigue en tela de reflexiones variadas, y pareciera que no tuviera solución más que aceptar la imposibilidad de traducir. Esta problemática no es ajena al núcleo mismo de la antropología, animándose a través de manuales de etnografía, metodologías, y teorías especializadas, han intentado y siguen intentando acercarse al Otro. Algunos procurando descubrir, predecir, u otros apostando a la comprensión, entre más postulados.

A pesar de que pareciera la muerte de “saber algo”, la imposibilidad de traducir invita a un tipo de supremacía ontológica en el Trabajo de Campo, a la etnografía, sin método ni manual, cuyo deseo de traducción comienza con la *comprensión descriptiva*. Este primer paso como “descripción densa”¹⁷, nos instala desde el primer momento en una descripción con

247.

17 Geertz, Clifford (2001) “Descripción Densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

deseo de comprensión. No obstante, el hecho de qué elegir que “describimos”, habla inmediatamente del léxico que poseemos, ante este hecho no intentamos desaparecer, sino que reflexionamos en nuestra condición “diferenciadora”, la cual justamente nos permite observar lo diferente. En este sentido, el giro hermenéutico comienza desde la descripción densa misma, como un propio acercamiento, un semejante intento de traducir, desde variadas formas y matices, traer, trasladar, exponer al otro, primero en nuestra comprensión, y después, y por decirlo de alguna manera, a nuestros Otros, manifestando nuestras interpretaciones de lo comprendido, para nuevas hermenéuticas. De este modo, considero que sólo “Ellos” pueden decirnos si hemos comprendido fielmente¹⁸, por lo menos, en un campo conciente, y “Nuestros Otros”, sólo les queda *la pretendida persuasión de nuestra retórica*. Este aspecto intraducible guarda, de esta forma, un juego del lenguaje llevado al secreto, a lo íntimo y disfrazado, prácticamente a la incomunicación. El lenguaje pareciera que guardara para sí, sus referencias y juegos, mostrando de esta manera la sujeción que tenemos ante él. En consecuencia, la antropología implicaría ya no un método o disciplina, sino una experiencia interpretativa, preocupada en ser comprometido y fiel al azar de la experiencia.

Al hablar de qué observamos, describimos, y finalmente interpretamos, como ya he mencionado, inicia como una interpretación anterior a la comprensión del Otro, pareciera que tuviéramos interpretado al Otro, dentro lo cual sólo nos falta llenar el contenido de un continente ya definido. En consecuencia, diversos conceptos se nos atesoran en nuestros personales acervos antropológicos, como: etnia, sociedad, símbolo, cotidianidad, cultura, en fin, concepciones ya previstas en nuestro registro cultural. Algunas nociones podrán ser modificadas, sobretodo aquellas que están a la vista de ser “reflexionadas”, pero, nuestro “mundo de la vida”, nuestras pre-reflexiones, en fin, nos condensan hacia una interpretación antes de la comprensión del Otro.

Este enfrentamiento con nuestros propios conceptos antropológicos, forman parte de nuestros mismos “léxicos últimos”, situando léxicos unos más que otros, como parte de conceptos indiscutibles, evocaciones del sentido común y fundamentos fuera de toda duda. Así, el nuevo antropólogo debe ser, al estilo de Rorty, un *ironista*,¹⁹ construyendo diferentes léxicos y metáforas prestos a dudas e incertidumbres. De esta manera, el peligro de los léxicos últimos, se convierte así, en una tendencia a transformarse en entidades inalterables, léxicos transcendentales o verdades objetivas. Postulando devenires, el nuevo antropólogo, será parte de una generación de experimentadores dispuestos a ilimitadas otras experimentaciones, como ciclos de giros hermenéuticos, dando cabida ya no a léxicos con pretensión absoluta, sino que inacabados.

Anteriormente, comenté el “compromiso” con la interpretación, señalando posteriormente en un pie de página, el cambio dicotómico de Ricoeur entre *traición vs fidelidad*, en vez de *intraducible vs traducible*. Este tema es fundamental en nuestro quehacer interpretativo, en el cual, Umberto Eco nos da pistas interesantes a esta problemática. Sin duda, los ánimos “últimos” y “metafísicos”, sentirán alivio al no encontrarse arrojados a la deriva sin opción a fundamentos. Eco retoma al filósofo Pareyson, para señalar que en toda interpretación existe la facultad de escribir lo que se quiera de él, pero que por otro lado, debemos un respeto al texto, o al fenómeno cultural en el caso del nuevo antropólogo, dejando así la libertad sujeta a una “lealtad” a la traducción hermenéutica. Eco menciona que: “*Usted es libre porque está mirando algo desde su propia perspectiva, pero usted está mirando algo.*”

18 Ricoeur ante esta situación de intraducibilidad, prefiera dirigirse a la problemática como *traición vs fidelidad*, en vez, de *traducible vs intraducible*. Colocando así la situación, en un sentido práctico, y en sí, corroborando la imposibilidad de la traducción completa. Idem, Ricoeur, 2000, “El paradigma de la traducción”.

19 Véase, Vásquez Rocca, Adolfo, “Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 12, 2005. Acceso electrónico: <http://www.ucm.es/info/nomadas/>

*Esa dialéctica entre libertad y lealtad todavía permanece central en mi pensamiento... en el trabajo de la interpretación, grados de fidelidad”.*²⁰

Bajo esta noción de lealtad y fidelidad, la oponemos frente a la traición y la libertad de escribir lo que se quiera, comprometiendo al nuevo antropólogo hacia un sobrepeso de la descripción, dibujando así una tarea de descripción densa. Tal hermenéutica guiada, sigue caminos, ocupándose de no salirse de los límites simbólicos de la cultura estudiada, incluso, describiendo la transgresión de los estudiados como un “blow up” de otros símbolos, figurando así variados conflictos y reinterpretaciones. De este modo singular, como la mayoría reconocemos, la diversidad cultural es evidente, pero sin duda también sus particularidades muestran su específica contingencia. La reelaborada postura evitando ingresar a una disputa de lo falso en detrimento de un concepto de Verdad, la noción de *fidelidad, lealtad o respeto*, sitúa precisamente a la interpretación en un campo diverso no-ilimitado, del sin-método de traducción, invitando a una lejanía, un paso más, de los principios universalizantes de la comprensión.

El nuevo antropólogo será parte de otra antropología, de una “antropología de lo absurdo”, sin ánimo de contraponerla a la llamada “razón”, sino que ubicándola frente a lo “incomprensivo” como primer paso de referencia y diferencia. La *antropología de lo absurdo* se adscribe sin un objetivo específico, involucrada hacia una descripción de experiencia variada, donde se describen e interpretan otras *experiencias relacionadas*. La disparates de la diferencia, tampoco como calificativo, se suma como falta de referencia, de pérdida del sentido, de vacío simbólico, el cual se deja ser absurdo en el campo de la comprensión. En este sentido, Wittgenstein²¹ utiliza “perplejidad”, en vez de “problema” filosófico, denotando así intranquilidad, acceso a la duda, molestia ante una confusión. Y de igual manera, esta nueva antropología reelaborada, el aparente problema antropológico no se presenta como “problema”, sino como confusión, disparates, como falta de comprensión y un absurdo del lenguaje.

El Otro Antropólogo

La relación de la experiencia y la escritura nos han ayudado en varias direcciones, dilucidando aspectos de interpretación y traducción, como aplicándolos a una realidad fuera del texto escrito, observando así una multitud de imágenes contextuales, que irrisoriamente volverán a ser escritas. Retomando a Geertz en otra de sus reflexiones, señala que: “*El etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta*”²². Sin embargo, esta palabra “inscribe”, que Geertz usa en vez de “escribe”, señala un acercamiento interesante de destacar. Indica un aspecto de interpretación, que pretendiera ser, un agregado sobre otro, un intentar “copiar” o como deseo de originalidad. Sin embargo, más allá de las críticas a Geertz, por su falta de giro lingüístico y pereza conceptual²³, nos indica la interesante palabra de la “inscripción” en el campo antropológico. Puesto en otras palabras, el nuevo antropólogo, que lo nombraremos ya como el *otro antropólogo*, describiría mediante una “inscripción” de su experiencia. No obstante, más allá de anhelar grandes conclusiones como

20 Véase, entrevista a Umberto Eco, en *Revista Observaciones Filosóficas*, “Umberto Eco: Sobre semiótica y pragmatismo”, núm. 4, 2007. Traducción de Daniel López Salort. Acceso electrónico: www.observacionesfilosoficas.net

21 Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM.

22 Idem, Geertz, 2001, p.31.

23 Véase, Reynoso, Carlos, (1995) “El lado oscuro de la descripción densa”, en *Revista de Antropología*, Bs. As.. Acceso electrónico: <http://txtantropologia.wordpress.com/2007/08/28/c-reynoso-el-lado-oscuro-de-la-descripcion-densa/>; Anrubia, Enrique, “De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta”, en *Gazeta de antropología*, núm. 18, 2002. Acceso electrónico: http://www.ugr.es/~pwlacl/G18_04Enrique_Anrubia.html

metas del estudio, apeteciendo conceptos y definiciones, el *otro antropólogo*, no pretende conclusión sino que su afán está más inclinado al relato *para la muerte*, para dar paso así, a otra narración. El etnógrafo de Geertz ansía todavía el “fin último”, el *otro antropólogo* apuesta a la “expiración”, ya no como conclusión cerrada geertziana, sino como “faltante”, por su inapelable condición interminada.

El *otro antropólogo* como ser ontológico, no es que “deba” de comprender lo absurdo, sino que no tiene otra forma de ser y existir, sino que precisamente a través de la comprensión se comprende así mismo. “Comprender” no es parte de su comportamiento sino que su modo mismo de ser²⁴. Por tanto, el *otro antropólogo* al no buscar un “mundo ahí fuera”, desvanece posibles fundamentos que lo guíen al sistema de las conclusiones. En consecuencia, su *ética* no pretende continuar una tradición “esencialista”, aunque prevé que no pueda dejar de imprimirla en su experiencia. Pero es necesariamente aquí donde ocurre la reelaboración metafórica de la tradición. Ricoeur nos dice:

“Entendemos que la tradición tiene una historia y que esa historia es un segmento de la tradición misma; siempre se interpreta desde algún lugar, para explicar, prolongar y, de ese modo, mantener viva la tradición misma en la cual estamos”.²⁵

Esta condición histórica del *otro antropólogo*, abandona el supuesto de permanencia de la tradición, si bien percibe de igual manera que eso ocurre en cualquier experiencia, él no persigue el deseo de inmutabilidad de su interpretación. Este matiz no es menor, su *ética* involucra un deseo de muerte al texto, y no sólo esto. El aparecimiento del *otro antropólogo* significa la búsqueda de una “eficacia simbólica propia”, esto quiere decir, “inscribe”: *la estética en el texto, la fidelidad de la interpretación, y la muerte misma de su experiencia*.

De esta manera, la contingencia cruel, ha provocado indudablemente el surgimiento de la rotura del método y la angustia del científico. Pareciera que esta reelaborada antropología se inclina cada vez más a las experiencias conocidas por el escritor literario o el poeta vigoroso²⁶. Una hermenéutica con significaciones ilimitadas, evocaciones cualitativas, y un conjunto más parecido al desorden, que a la armonía y al equilibrio que la ciencia intenta interpretar.

Como hemos visto, este ensayo a intentado presentar un contexto no muy alentador por la antropología clásica, proponiendo otra manera de observar al Otro, y observarse a sí mismo. Diferentes indicaciones como, inconsciente, metáfora e identidad, son reflexiones que el *otro antropólogo* deberá cuestionarse, por tanto, impulso de los próximos ensayos.

Cabe destacar, que el surgimiento de una antropología literaria o el arribo de una hermenéutica de la cultura, ha construido diferentes reflexiones antropológicas, tal vez desde Boas en su propuesta particularista. Sin embargo, es necesario mencionar que la antropología se ha alimentado desde sus inicios de diferentes disciplinas, como la lingüística y la sociología, no es raro que en estos momentos variados estudios se inclinen hacia un contexto más ligado a la literatura. ¿Cuál es la búsqueda de la antropología? ¿Seguir pretendiendo ser original? Sin duda, como ya lo habrán notado, la importancia del nombre no es una importancia mayor, sino que por el contrario, el valor hacia la comprensión de la realidad radica toda la fuerza de la reflexión, del reconocimiento de la multitud de significaciones y de la contingencia como común denominador. En suma, este ensayo no busca la iniciación ni el fundamento perpetuo, sino que se deja experimentar sólo como un inesperado brote.



24 Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.

25 Idem, Ricoeur, 2000, p. 31.

26 Idem, Rorty, 1991.