

**Cuadernos
E. S. C.**

Antonio Prieto Stambaugh

***Símbolo y representación:
Geertz, Taussig y Derrida***

Textos de crítica y revisión bibliográfica preparados por el Proyecto
“Ensayo, simbolismo y campo cultural” (Proyecto CONACYT 1000-PH)

México, 1998

SÍMBOLO Y REPRESENTACIÓN: GEERTZ, TAUSSIG Y DERRIDA

Por *Antonio* PRIETO STAMBAUGH
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Clifford Geertz

EN SU OBRA *THE INTERPRETATION OF CULTURES*, publicada en 1973 (en México aparece con el título *La interpretación de las culturas*, catorce años después), el antropólogo estadounidense Clifford Geertz expone su acercamiento a la labor interpretativa y al problema de la descripción etnográfica. Geertz parte del enfoque estructuralista que ve a la cultura como una red de signos y símbolos tejidos por el hombre. Con base en esto, el autor formula una crítica a la tendencia de ver a la antropología como una rama de las ciencias naturales. Al ser una disciplina que analiza la cultura como un lenguaje y por lo tanto como un fenómeno intersubjetivo, el análisis que realice no debe ser “el de una ciencia experimental en busca de leyes, sino una interpretativa en busca de significaciones” (p. 20).

El carácter intersubjetivo de la interpretación queda expuesto más adelante cuando Geertz señala: “El *quid* de un enfoque semiótico de la cultura **es** ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven los actores, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos” (p. 35). El autor advierte que un acercamiento interpretativo e intersubjetivo hace a la práctica etnográfica “esencialmente discutible” (término de W. B. Gaille, citado en p. 39). **Así**, los modos de representación del texto etnográfico deben ser estudiados, **así** como el papel que tiene el etnógrafo dentro del estudio. Estas primeras reflexiones sirvieron como detonador para la antropología contemporánea (posmoderna y “reflexiva”) y su énfasis en la desconstrucción del discurso etnográfico.

Como método interpretativo, Geertz rescata la técnica de “descripción densa” (*thick description*) que propusiera Gilbert Ryle. Este tipo de análisis implica no sólo la sistemática y minuciosa descripción del fenómeno estudiado, sino además un intento de hallar la intención de los ejecutantes. La carga intencional que hay detrás de un acto **es** la que le da “densidad” a una descripción. Por otro lado, el autor explica: “La tarea esencial en la elaboración de una teoría **es**, no codificar regularidades abstractas sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares, sino generalizar dentro de éstos” (p. 36). El procedimiento **es** similar al de una “inferencia clínica” en busca no de leyes o predicciones, sino de “diagnósticos”. La “doble tarea” del etnógrafo, entonces, **es** la de

descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo “dicho” del discurso social, y construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que **es** genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, **se** destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana. En la etnografía, la función de la teoría **es** suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la *acción simbólica* tiene que decir de sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana (pp. 37-38; **las** cursivas son mías).

Geertz no resuelve la paradoja de tener que “expresar” lo que los otros y sus acciones simbólicas dicen sobre **sí** mismos. ¿Se trata de registrar objetivamente al mundo de la (inter) subjetividad? Donde Geertz se quedó a medio camino, antropólogos “posmodernos” como James Clifford retomarían el debate, llevándolo a sus límites. La mirada recaería ya no sobre el sujeto a ser interpretado, sino sobre las políticas del texto que pretende interpretar, y sobre la disfrazada autoridad del autor. En su intento de problematizar la práctica etnográfica, Geertz ofrece una meditación sobre el papel del ensayo. Geertz enfatiza una y otra vez que la antropología no debe perder de vista las dificultades inherentes a la actividad de registrar gráficamente al sujeto estudiado. Advierte que el hecho social cobra significado en su inscripción, **es** decir, en el registro que transforma al hecho fugaz en un relato. Lo escrito ya **es** la palabra interpretada, **es** decir, no hay texto inocente o transparente, libre de la intención del autor. **Así**, Geertz propone al ensayo como un género natural para presentar a las interpretaciones culturales y a las teorías que lo sustentan. **A** diferencia del texto “científico”, el

ensayo evita las generalizaciones y aborda lo específico. El análisis cultural ensayístico **es** “osado”; busca la profundidad sin pretensiones unificadoras; no pretende acumulación jerárquica, sino diálogo crítico con otros ensayos.

En el capítulo quinto de su libro, titulado “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, Geertz propone que la religión **es** un sistema interpretativo por medio del cual lo creyentes extraen -sin proponérselo conscientemente- significados de un entorno caótico: **es** un sistema que conserva los significados que una sociedad otorga a las cosas, para que el individuo los pueda interpretar. **La** religión apela simultáneamente al intelecto y a las emociones dentro de su función de regular la conducta humana. **Así**, la religión vincula al *ethos* (aspecto moral y estético de una cultura dada, las actitudes subyacentes de los individuos) con la cosmovisión (aspectos cognitivos y existenciales, donde los individuos su concepto e imagen de lo que **es** la naturaleza, el ser y la sociedad). Con base en lo anterior, Geertz explica la importancia de los símbolos sagrados de la siguiente manera:

Pero los significados sólo se pueden “almacenar” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada. Esos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. **Los** símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y una moral: su fuerza peculiar procede de su presunta capacidad para identificar el hecho con el valor en el nivel más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general (pp. 118-119).

El poder del símbolo descansa en su capacidad de abarcar y conectar lo que se percibe como separado. Cuando dos elementos disímbolos se asocian en el símbolo, adquieren nuevos significados. Pero quizá más importante **es** la observación que hace Geertz sobre la capacidad del símbolo de unificar elementos dispares como lo normativo y lo metafísico y, por medio de esa unión, *hacerlos parecer naturales y necesarios*. Se remite a la arbitrariedad que Saussure señalaba en el signo, pero invita a analizar por qué esa arbitrariedad parece natural.

Michael Taussig

MICHAEL TAUSSIG **es**, junto con James Clifford y George E. MARCUS uno de los máximos exponentes de la llamada “antropología posmoderna” en los Estados Unidos. Nacido en Australia, estudió antropología y medicina psiquiátrica en la London School of Economics. A principios de los setenta, inició una serie de viajes a Sudamérica para estudiar los sistemas de producción campesinos y mineros, particularmente en Colombia y Bolivia. Una de sus intenciones, además, era la de prestar sus servicios como médico a los campesinos e indígenas involucrados en movimientos de resistencia. El primero de sus cinco libros publicados hasta ahora, *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*, es prácticamente desconocido fuera de Colombia, donde apareció en **1978** (editorial Punta de Lanza). Taussig dio a conocer la antropología estadounidense en **1980** con *The devil and commodity fetishism in South America*, mismo que **fue** traducido al español trece años después. En él, Taussig se propone analizar no la naturaleza del signo-en-sí, sino lo que sucede con los conceptos del signo y el símbolo cuando chocan los mundos simbólicos europeos (capitalistas) con los mundos simbólicos campesinos (precapitalistas). Nuestro autor examina el “rito de paso” hacia el proletariado que efectúan los campesinos en el marco de la violencia colonialista y capitalista. Para entender la colisión de significados y la resistencia que presentan los campesinos de Colombia y los mineros de Bolivia, Taussig se vale del concepto del fetiche desde por lo menos dos perspectivas: la precapitalista, estudiada por Marcel Mauss, y la capitalista, estudiada por Karl Marx. El fetichismo precapitalista es aquel en el que los objetos creados por el hombre adoptan la calidad de entes animados, o bien “absorben” y por lo tanto representan las relaciones sociales de quienes los manejan o intercambian. Por ejemplo, Mauss analiza el papel del don (regalo o dávida) en donde el objeto que se otorga contiene una fuerza vital que obliga a la reciprocidad. Para Marx, el fetichismo de la mercancía **es** aquel en que el artículo de consumo aparece como su propia fuente de valor. **La** mercancía oculta las relaciones sociales y de trabajo que le dieron origen de tal forma que la cosa adquiere más importancia que la persona e incluso llega a dominarla. **Así**, las cosas se vuelven personalizadas y las personas cosificadas. Como explica Taussig:

El fetichismo que se encuentra en la economía de **las** sociedades precapitalistas surge del sentido de unidad orgánica entre las personas y

sus productos, y esto marca un agudo contraste con el fetichismo de **los** bienes de consumo de **las** sociedades capitalistas, resultante de la división entre **las** personas y **las** cosas que éstas producen e intercambian. El resultado de esta división **es** la subordinación de los hombres a **las** cosas que ellos producen, que parece ser indispensable y poseer poderes propios (Taussig 1993: 60-61).

La crítica al fetichismo capitalista no implica nostalgia por lo precapitalista, sino una crítica a la tendencia de ver al significado como inherente y “naturalmente” vinculado al significante. En el fetiche, el significante (la mercancía) depende del significado (la relación social), pero el primero disfraza y borra al segundo. No obstante el borrado no implica eliminación, sino un proceso en donde la mercancía absorbe, por así decirlo, la fuerza vital de lo que representa para así quedar “vivificada”. Es imperativo en este contexto distinguir las relaciones sociales (de trabajo y de poder) que constituyen al significado. Taussig advierte que su análisis simbólico no considera a las relaciones sociales como el “significado” y por lo tanto la “esencia” del signo en el sentido saussureano. **Las** relaciones sociales son, a su vez, otro sistema de convenciones, de significantes encadenados. No se trata de hallar un significado esencial, sino de analizar *qué significa el signo* para los actores sociales dentro de un contexto dado. En su trabajo de campo Taussig se encontró con el símbolo del diablo constantemente asociado a las prácticas económicas de los campesinos que están transitando al proletariado. **Así**, “el diablo simboliza algunos rasgos importantes de la historia política y económica. Es virtualmente imposible separar la historia social de este símbolo de la codificación simbólica de la historia que lo crea” (p. 11). De esta forma, el análisis del símbolo, a través de lo que Taussig llama “desconstrucción dialéctica”, implica no ver al signo como una estructura abstracta, sino como una idea histórica y políticamente constituida. Taussig propone dejar al descubierto las estrategias que ocultan el carácter sociopolítico del signo para hacerlo parecer “natural y necesario”. **A** través de la desfamiliarización de un entorno social que aparece como natural, Taussig inicia aquí una estrategia —tomada de la narrativa surrealista— que continuará con mayor arrojo en sus obras posteriores. Uno de sus propósitos **es** poner en evidencia las formas irracionales subyacentes a la “racionalidad” capitalista. **Así**, “la magia de la producción y la producción de la magia” se entienden como dos caras de la misma moneda (p. 40).

En la narrativa de Taussig asistimos a una colisión de significados dentro del escenario colonialista/capitalista. Esta colisión tiene implicaciones epistemológicas, **es** decir, nos hablan de las transformaciones que se efectúan en las distintas formas de percibir las relaciones humanas. En el caso del campesinado, por ejemplo, **es** estamos ante un proceso de resistencia que lucha contra la enajenación implícita en el nuevo fetichismo de la mercancía. El diablo es un símbolo mediador que tiene el papel de los personajes que habitan la zona liminal expuesta por Victor Turner en su análisis de los ritos de paso. **Los** campesinos en vías de proletarización son a la vez personajes del umbral, “seres transicionales (cuya posición) **es** la de negar y afirmar simultáneamente todas las posiciones **estructurales**” (p. 142). Esto explica la actitud ambivalente hacia el capitalismo que demuestra este sector.

* * *

EN un análisis posterior sobre el fetichismo de Estado (en el ensayo “Maleficium: state fetichism” dentro del libro *The nervous system*, publicado en 1992), Taussig ofrece un evocador replanteamiento del concepto del fetiche, donde señala que la *E* mayúscula de la palabra *Estado* **es** una forma de reificar un poder que no se esconde detrás de la máscara, sino que **es** la máscara. La estrategia aquí **es** la de enfocarse sobre el significante y su extraña y sin embargo “natural” forma de cobrar vida ante la percepción de los pueblos. **Así**, un sistema constituido arbitrariamente, como **es** el político, adquiere una corporeidad “nerviosa”: se convierte en un Sistema Nervioso ubicuo al grado de introducirse en el sistema nervioso de la gente. Taussig explica así el control que ejerce el Estado sobre los cuerpos de sus ciudadanos, y la inmensa dificultad de resistirlo, incluso desde su propia escritura como antropólogo, ya que, como advierte, “whenever I try to resolve this nervousness through a little ritual or a little science I realize this can make the Nervous System even more nervous” (p. 2). **Las** estrategias narrativas que adopta Taussig, que se valen explícitamente de un montaje anticientífico de géneros y estilos, pretenden evadir el juego del Sistema Nervioso jugando justamente con ese mismo nerviosismo (cuando el Sistema lo que nos quisiera hacer creer **es** que existe un espacio utópico de orden y calma que justifica su control). Por otro lado, intenta una desconstrucción del signo que va más allá de la crítica a su supuesta arbitrariedad. Lo que hace **es**, por ejemplo, demostrar que la arbitrariedad del Sistema se legitima por medio de la arbitrariedad

del signo de tal forma que esas arbitrariedades en última instancia parecen inevitables, necesarias y naturales. **Así**, el Estado-con-E-mayúscula se constituye como una representación, un significante que, **como** fetiche, borra y sustituye al referente (llámese ciudadanos o relaciones sociales). El significante **se** desprende del **significado** (y del referente) de tal forma que la representación adquiere no sólo el poder de lo representado, sino también poder sobre él (p. 128). Taussig basa **sus** intuiciones en el análisis que hiciera Durkheim sobre la sociedad como un sistema que adquiere la calidad reificada de cosa distinta a los individuos que la constituyen.

* * *

SHAMANISM, *colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, es la obra de Taussig que **más** fama y controversia le ha ganado, ubicándolo firmemente en la tendencia posmoderna que desconstruye los discursos antropológicos por medio de estrategias retóricas que van desde la autobiografía hasta la poesía. El valor del análisis que plantea Taussig en éste y otros libros deriva de su forma de ver la fuerza simultáneamente violenta y seductora del capitalismo y del (neo)colonialismo. Estos sistemas tienen éxito por **su** capacidad de apropiarse de la cosmovisión de aquellos que se proponen explotar. **Así**, los sistemas de dominación emanados de Europa (y que adoptan las oligarquías criollas) legitiman su poder por medio de discursos “científicos” y “racionales”, cuando en realidad están adoptando estrategias profundamente irracionales. La preocupación de Taussig será determinar qué tipo de resistencia se puede dar en este contexto. Como antropólogo, ofrece una crítica a los modos de representación de los sujetos de estudio, evitando la trampa de explicar científica y objetivamente aquello que critica. Proceder **así** no sería más que continuar avalando los sistemas de dominación que fundamentan **su** poder en relatos positivistas y en categorías kantianas. Como explica el autor en la introducción del libro: “My subject is not the truth of being, but the social being of truth, not whether facts are real but what the politics of their interpretation and representation are” (p. xiii).

Es su análisis de los sistemas de representación del otro dentro del escenario colonialista que hace Útil a la obra de Taussig para un proyecto que investiga lo simbólico. El autor pone sobre la mesa maneras de abordar críticamente las formas retóricas y narrativas que se han utilizado para representar a la otredad indígena, desde

los reportes etnográficos, hasta las novelas de lo real maravilloso. El choque de los sistemas de representación parece abrir una fisura en el binomio significado/significante, a la vez que relativiza el uso que se da al símbolo en diversos contextos.

Por ejemplo, Taussig analiza la fuerte carga simbólica que tienen las imágenes de personajes nacionales y religiosos que son parte de una “mitopoética colonial que trabaja en el inconsciente político” (p. 185). La diversa interpretación que se da a imágenes como “las tres potencias” (un tríptico conformado por santos populares de Venezuela: el Negro Felipe, María Lionza y el indio Guaicaipuro) y la Niña María de Caloto (Colombia), pone de relieve la confluencia de universos epistemológicos que a la vez se rechazan y atraen. La dialéctica terror/deseo que surge entre los indígenas y los colonos encuentra su punto de enfoque en un “icono colonial” en el que entra en juego “a politicized class-and race-sensitive hermeneutic process of semiotic play with the structure of signs established as images in social experience by the Spanish conquest” (p. 198).

Shamanism, colonialism and the wild man es un alucinante ejercicio de crítica narrativa a lo largo de 517 páginas, cuyas fuentes son los relatos acerca de la explotación de las poblaciones indígenas en la frontera entre Perú y Colombia desde el siglo **XIX** la propia experiencia del autor con indígenas contemporáneos en la zona del río Putumayo. Una tesis es que desde sus inicios el colonialismo utilizó el binomio de terror y seducción para sojuzgar a los pueblos nativos. Ese juego se basa en las fantasías que construye el conquistador sobre la naturaleza a la vez salvaje y erótica del indígena cosificado, de tal forma que la “hechicería” (disfrazada de racionalidad) del colonizador se inspira miméticamente en la “hechicería” del colonizado. Los indígenas resistirán a la violencia y el terror por medio de tradiciones de curandería y de narrativas populares que subvierten la racionalidad del opresor. Así expuesta, la tesis parece caer en un binarismo esencialista, pero Taussig se cuida de trazar las ambivalencias y complicidades que se dan en el teatro colonialista.

Visto como teatro del absurdo o como un “teatro de la crueldad” artaudiano, el juego de poder colonialista es susceptible de desconstrucción. Así, Taussig explica que “my concern is with the mediation of terror through narration, and with the problem of writing effectively against terror” (p. 3). El antropólogo, sugiere el autor, debe analizar las estrategias retóricas que se usan para describir al terror y para crear un “espacio de la muerte” dentro del cual los

significantes del colonialismo vinculan a la cultura del colonizador con la cultura del colonizado. Al enunciar su estrategia desconstruccionista, cita a Antonin Artaud en su descripción de la “confusión semiótica” que caracteriza nuestros tiempos donde él ve “en la raíz de esta confusión una ruptura entre las cosas y las palabras, entre las cosas y las ideas y signos que las representan” (Artaud, citado en p. 5). Según el teatrero francés esta confusión se desencadena en la “venganza de las cosas”, **es** decir, del significante. Taussig liga esta intuición con el concepto marxista del fetichismo que explica “a resurgent animism that makes things human and humans things” (*ibid*). La ruptura semiótica, para el autor, **es** una forma de abordar el uso que hace el colonialismo del texto como cuerpo y del cuerpo como texto, **es** decir, de cómo el colonizador utiliza a la narrativa para justificar sus incursiones y de cómo se apropia de los cuerpos de los colonizados por medio de las representaciones (imaginarias o/y gráficas) de los mismos.

Los relatos colonialistas, argumenta Taussig, se valen de diferentes géneros literarios como el reporte científico, la novela, el melodrama, para legitimar y dramatizar las incursiones. Por otro lado, los estilos naturalistas y realistas de los relatos disfrazan su carácter “mitológico” y fantasioso. **Así**, un primer paso sería “to see the myth in the natural and the real in magic, to demythologize history and to reenchant its reified representation” (p. 10). Taussig pone al descubierto así la tendencia a fetichizar al relato y a la representación de la realidad, otorgándole el carácter de realidad a la representación. **A** lo largo de su análisis de los relatos históricos sobre la explotación del caucho en Colombia, Taussig sostiene que las representaciones colonialistas se convierten en poderosas formas de dominio, una virtual “cultura del terror” que abreva de un miásmico “espacio de la muerte”, **es** decir, un **espaciosimbólico** que se apodera del inconsciente colectivo tanto de colonos como de indios para justificar, de parte de los primeros, la explotación, y de parte de los segundos, la resistencia. En los relatos que hablan sobre el supuesto salvajismo y canibalismo de los indígenas, Taussig identifica una conexión entre la retórica y la violencia (p. 108). Los relatos crean un discurso de terror ubicuo en el cual el significante **se** contamina de significados ambiguos que se dirigen a explotar al representado. Para el autor resultará de importancia fundamental identificar hasta qué punto podrá el representado subvertir la representación (p. 135).

En la segunda parte del libro, titulada “Healing”, Taussig se dedica al estudio del imaginario indígena y la medicina tradicional

como formas de resistir la *Violencia semiótica* del colonialismo. Por ejemplo, en la relación entre el chamán y su paciente se desarrolla una interpretación de la enfermedad individual y social que replantea a las narrativas europeas sobre la división cuerpo/sociedad, naturaleza/cultura. Las visiones chamánicas (‘pintas’, inducidas por la ingestión del yagé) permiten a quienes participan de ellas crear imágenes “socialmente efectivas”, es decir, imágenes que abren válvulas de escape al escenario colonialista por medio de montajes sorprendentes, el uso del humor y de representaciones que son a la vez “icónicas e irónicas” (p. 201).

Taussig sugiere que estamos ante una dialéctica que articula una oposición análoga a la que identificara Saussure entre lengua y habla, pero con la diferencia de que aquí la lengua y el habla son de una naturaleza más icónica que acústica. El habla popular, por medio de su “doble epistemología”, pone en jaque al lenguaje maestro que maneja la clase gobernante (p. 202). La doble epistemología parece remitirse a la manera que tiene el habla de valerse de imágenes afectivas. Así, es a través del *imaginano simbólicopopular* (en este caso indígena) que se puede pensar en maneras de curar el terror del colonialismo.

En el capítulo titulado “Wildness’, Taussig analiza las representaciones de lo salvaje en el imaginario europeo. Sugiere que, si bien los conquistadores trajeron al continente el concepto de lo salvaje para proyectarlo sobre el indígena, éste a su vez se apropia de “lo salvaje” no sólo para contrarrestar la opresión, sino fundamentalmente para *desestabilizar la unidad del símbolo en sí*, es decir, de la “totalización trascendente” que vincula a la imagen con el referente. Como en un juego de espejos, el indígena devuelve al colonizador el símbolo del salvaje, pero subvertido, de forma que su significado se ha vuelto inestable. Así, “wildness pries open this unity and in its place creates slippage and a grinding articulation between signifier and signified. Wildness makes of these connections spaces of darkness and light in which objects stare out in their mottled nakedness while signifiers float by. Wildness is the death space of signification” (p. 219). Con estos juegos retóricos Taussig se propone colocar en relieve el papel de lo salvaje al subvertir la estabilidad que las construcciones teóricas de la lingüística quisieran atribuirle al signo y al símbolo. Advierte que los sistemas de poder siempre reclutan al salvajismo para procurar su justicia. El salvajismo que ponen en juego los chamanes, por el contrario, acaba con las

dicotomías del bien y del mal, el orden y el caos, finalmente aliándose con el caos para convocar el proceso de la curación. Aquí el autor critica la tendencia de la antropología de asignar al rito la función universal de restaurar orden al caos (Turner). La idea del orden, sugiere, está vinculada a la práctica de fijarle significados a los significantes. Las técnicas chamanísticas abren un espacio entre esos términos por medio de la reordenación epistemológica propia del montaje, de forma que la memoria colectiva del oprimido cuestiona la hegemonía impuesta por la historia oficial del opresor. Las técnicas de montaje que Taussig identifica en las “pintas” del yagé producen un efecto de distanciamiento, como lo entendía Bertolt Brecht, que permite una actitud crítica ante el drama del teatro colonialista.

Un concepto central en los argumentos de Taussig es el *conocimiento social implícito*, que vincula al concepto del significado *obtusos*, que usara Barthes para distinguir a las imágenes de los signos, que se rigen más bien por el significado *obvio*. El significado obtuso de las imágenes y los símbolos, sostiene Barthes, pertenece a la familia del albur o juego de palabras, **así** como al carnaval (citado en p. 390). El conocimiento social implícito, entonces, **es**

an essentially inarticulate and imageric nondiscursive knowing of social relationality, and **in** trying **to** understand the way history and memory interact in the constituting of **this** knowledge, I wish **to** raise some questions about the way that certain historical events, notably political events of conquest and colonization, become objectified in the contemporary shamanic repertoire **as** magically empowered imagery capable of causing as well **as** relieving misfortune (p. 367).

Aquí el autor hace referencia a la “Tesis sobre la filosofía de la historia” de Walter Benjamin, en la que el filósofo alemán rescatara el poder de lo imaginario en la construcción y desconstrucción de una praxis política. El imaginario, para Benjamin, está vinculado al inconsciente colectivo, y **es** el terreno fértil para despertar impulsos revolucionarios. El montaje inesperado de ‘imágenes dialécticas’ desfamiliariza lo familiar y pone en movimiento la capacidad crítica.

Así, las imágenes que manejan los indígenas del Putumayo enfatizan constantemente la dependencia del significado en la política (p. 391), **es** decir, ponen al descubierto la pretensión colonialista de domesticar al salvajismo y la otredad, y relativizan la producción de significados. Taussig analiza creencias populares en la región tales como la envidia, que produce una serie de relaciones so-

ciales conducentes al equilibrio de los bienes materiales de una comunidad. La envidia **es** causa de infortunios y obliga a las víctimas a buscar los servicios de un chamán. La relación que entablan el paciente y el chamán produce un discurso habitado por una hueste de impresiones sensoriales, estados de ánimo, sentimientos ambivalentes de certeza y duda, que forman parte del conocimiento social implícito, conocimiento desdeñado por la filosofía clásica occidental, pero que según Taussig **es** la base de gran parte del actuar y saber humano. En el discurso caótico y ambivalente de la relación paciente/chamán Taussig ve una anarquía revolucionaria que le roba al Dios cristiano y al orden colonial su dominio sobre el destino del oprimido. El paciente y el chamán crean un mundo de significados obtusos que desestabilizan al signo e introducen el azar. Para Taussig, entonces, los indígenas del Putumayo se apropian del poder de los símbolos con la conciencia de que el vínculo entre significado y significante depende de relaciones sociales y políticas, y que por lo tanto el infortunio de la opresión puede llegar a ser curado.

Jacques Derrida y la desconstrucción del signo

Todo lo que dice Jacques Derrida sobre el signo no es verdad... ni mentira.

ES decir, Derrida lucha contra cualquier intento metafísico de buscar la verdad tras el signo, llámese ésta significado, referente, objeto, Ser, o cualquier otra categoría ontológica. Su rechazo de las estructuras de oposiciones binarias que rigen al pensamiento occidental (cuerpo/mente, naturaleza/cultura, significado/significante, *ad infinitum*) le lleva más allá de la pretensión de dictaminar la “verdad” o la “mentira” de un signo dado. Por lo tanto, sus análisis se enfocan, más que en la malinterpretación, en la “multiinterpretación” de un signo dentro del océano de significantes.

El símbolo pertenece a la familia de los signos, y por lo tanto está sujeto a las estrategias *gramatológicas* (que no semióticas) de la desconstrucción. El pensador francés se cuida de advertir que la desconstrucción no **es** un método de interpretación, sino más bien una estrategia que ataca la aparente estabilidad gramatical del lenguaje. Su propósito, empero, no **es** “destruir” el lenguaje, sino abrirlo a sus dimensiones históricas. En este sentido, se rescata la *memoria* del signo al hacer una lectura minuciosa de sus texturas.

La textura del signo se remite no a su significado, sino a sus huellas, **es** decir, su densidad etimológica e intertextual. Este impulso abre al signo a un análisis de su inserción en un contexto sociopolítico, toda vez que se entiende su significado no como una esencia inmutable, sino como otro significante históricamente determinado.

El término *destrucción* apareció por primera vez a finales de los sesenta en los textos tempranos de Derrida: *De la grammatologie, L'écriture et la différence* y *La Voix et le phénomène* (todos publicados en 1967), mismos que inician una transformación de los paradigmas teóricos en las ciencias humanas.¹ En esas obras, Derrida formula poderosas críticas a la fenomenología de Husserl, a la lingüística de Saussure, al psicoanálisis de Freud y Lacan y al estructuralismo de Lévi-Strauss. De ahí que el movimiento que iniciara Derrida se conoce como postestructuralismo.

A tono con el posmodernismo, la destrucción anuncia el fin de los grandes relatos y pone al descubierto la inestabilidad del signo lingüístico, **así** como del autor. Cuestiona la “metafísica de la presencia” fenomenológica y el intento de fijar la esencia del Ser. Derrida sostiene que la filosofía occidental desde Platón incurre en el “fonocentrismo”, **es** decir, en la tendencia a privilegiar a la palabra oral por sobre la escrita. El fonocentrismo **es** la creencia de que la palabra hablada está más cerca del Ser y que la escritura no **es** más que su apéndice. La “metafísica de la presencia”, entonces, **es** la afirmación de que puede el sujeto entrar en un contacto directo y sin mediaciones con la “realidad”. Esta añoranza por las esencias **es** un indicador de la creencia de que existen conexiones necesarias y estables entre el significado y el significante, conexiones que crean un efecto de la realidad como aprehensible (*CE. L'Écriture* pp. 41-44 y 409-411).

En su revaloración del texto, Derrida hace que la escritura ya no aparezca como suplementaria de algo que se encuentra más allá de ella. El significante ya no estará en la eterna búsqueda del significado, ya que este Último siempre estará en otra parte, *diseminado* a lo largo de la cadena de significantes. Finalmente, un significante no remitirá más que a otro significante, proceso que en literatura Julia

¹ El ritmo de traducción de estas obras al español fue irregular. *De la gamatología* apareció relativamente pronto, cuatro años después de su publicación original, en la editorial Siglo XXI de Buenos Aires (1971). *La voz y el fenómeno* apareció en la editorial Pretextos de Valencia en 1985, y *La escritura y la diferencia* apareció veintidós años después de su publicación original en la editorial Anthropos de Barcelona.

Kristeva llamó *intersexualidad*. Cabe advertir que Derrida, en su crítica al “fonocentrismo”, no busca privilegiar al texto. Para él, la “escritura” puede aplicarse a todo proceso de significación, tanto iconicográfica como fonética.

Un ensayo fundamental para entender su crítica al signo *es* “Différance”, derivado de una conferencia pronunciada en 1968 y publicada en *Los márgenes de la jilosophia* (título en francés *Marges*) en 1972. En él propone un neologismo que combina los conceptos de *diferenciar* y *diferir*; el uno para realizar distinciones *es*-paciales, y el otro para posponer una empresa o una representación “final” a nivel temporal. El término, *différance*, sirve para pensar en la eterna demora del signo en revelar su alteridad (o “diferencia”) o significado. Según Derrida, la *différance* apunta al “movimiento según el cual el lenguaje [...] está ‘históricamente’ constituido por un tejido de diferencias” (1986: 405). *Así*, ya no se busca el origen del signo, sino su *huella*, *es* decir, un conjunto de significantes presentes en su ausencia. Para ilustrar, Derrida ofrece la metáfora del palimpsesto, *es* decir, el escrito debajo del cual se adivinan los demás textos borrados con anterioridad. *Así*, el método deconstructivo busca el lugar en donde el texto oculta y cubre su estructura gramática. No estamos ante una “descripción densa” (Geertz), sino ante una “lectura minuciosa” que lleva a interrogar y “psicoanalizar” la grafía misma del texto, descubriendo los “lapsus” inherentes en su ejecución. En lugar de preguntarse “lo que quiere decir” un texto, se pregunta aquello que *oculta*. Esto llevará a descubrir las oposiciones binarias (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, razón/intuición) que privilegian a un término sobre el otro. Por medio de juegos lingüísticos, indagaciones etimológicas y el desplazamiento de significados, la desconstrucción pone al descubierto las estrategias retóricas del autor y de su texto, evidenciando *así* su intención política. Semejante enfoque en la textualidad tiende a “matar al autor” y a celebrar al lector. Ésta pareciera ser una propuesta revolucionaria y literalmente “antiautoritaria” que intenta derrocar la tiranía del significado y del autor, para reivindicar el papel de la comunidad de lectores.

La *différance*, entonces, implica el desdoblamiento del signo a fin de reconocer el juego interno de alteridades o huellas que tienden a borrarse de la memoria del lector-inserto-en-el-lenguaje. Para Derrida, la desconstrucción *es* una lucha contra la amnesia que amenaza al signo —o al símbolo— y lo tiende a convertir en un fetiche a-histórico.

* * *

EL libro *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: La retirada de la metáfora* reúne dos ensayos (originalmente conferencias) en los que Derrida recapitula y revisa sus nociones sobre la metáfora y la representación, desarrolladas durante los veinte años que precedieron su publicación. El que haya aparecido en español tan sólo dos años después de su publicación original da testimonio del creciente interés por los escritos del pensador francés en el mundo de habla hispana.

Al hablar de la “retirada de la metáfora” o de la “clausura de la representación”, Derrida intenta una crítica a la práctica, dentro de la lingüística y la filosofía occidental, de asignar a la metáfora y a la representación lugares secundarios dentro del proceso significante, como si éstos no fueran más que conceptos que hacen las veces de sustitutos de la Verdad (llámese ésta significado, cosa, o Ser). En el primer ensayo, “La retirada de la metáfora”, inicia un replanteamiento de las maneras de pensar la metáfora. **Lo** que se “retira” no **es** la metáfora en **sí**, sino las prácticas logocéntricas que le asignan un valor suplementario. La filosofía tradicional, sostiene Derrida, le exige a la metáfora retirarse para que entonces salga a luz la Verdad. Sin embargo la metáfora **es** mucho más fundamental de lo que generalmente se piensa, ya que, por ejemplo, resulta imposible hablar de la metáfora sin tener que recurrir a metáforas. **Así**, Derrida arranca con metáforas al recordar que la palabra en griego *metaphonkós* significa medio de transporte. Por lo tanto:

Metuphora circula en la ciudad, nos transporta como a **sus** habitantes en todo tipo de trayectos con encrucijadas, semáforos, direcciones prohibidas, intersecciones o cruces, limitaciones y prescripciones de velocidad. De una cierta forma —metafórica, claro está, y como modo de habitar— somos el contenido y la materia de ese vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por metáfora (p. 35).

En este pasaje, Derrida usa el verbo en modo pasivo para indicar que no ejercemos control sobre la metáfora, y que sus trayectos nos llevan a lugares inesperados, que sin embargo están sujetos a las leyes de tránsito. La preocupación por el sistema legal y sus prohibiciones será un tema que Derrida abordará al final del segundo ensayo.

Al hablar de la metáfora, Derrida recurre a su concepto de *huella* para trazar la larga historia de usos por los que ha pasado esa vieja palabra. El uso implica un desgaste, pero también una contaminación que deja residuos legibles. Uno de los usos que se le ha dado a la metáfora **es** el que propusiera Heidegger al decir que la metáfora pertenece al campo de la metafísica. La filosofía de Heidegger opera con las oposiciones de visible/invisible, figurado/propio, en las que la metáfora pertenece al primer campo, mientras que el segundo **es** el campo de las esencias. Derrida advierte que la metafísica **es** una metáfora del Ser (p. 57) y que, si el Ser se presenta en la metafísica, éste mismo **es** por lo tanto ya una metáfora.

Más adelante, Derrida aborda las intuiciones que tuviera Heidegger sobre la relación que hay entre el pensamiento y la poesía, replanteamiento pertinente al estudio del ensayo y su relación con los símbolos culturales de una sociedad. Derrida habla de la relación pensamiento-poesía como una vecindad, **es** decir, sugiere una contigüidad espacial y casi metonímica. Esa vecindad está constituida por un *trazo* que puede entenderse también como límite o frontera (pp. 64-67). El trazo que une/separa a la poesía y al pensamiento está ahí, pero velado, en constante retirada al grado de no dejar huella. Aquí Derrida otorga gran importancia al concepto heideggeriano de “enentadura” (*Aufriss*), que remite al mutuo desgaste que experimentan esos dos términos aparentemente opuestos pero que están enlazados en un juego interminable. Esto equivale a decir que la **esencia-que-nunca-es-esencia** **es** finalmente un desgaste, una diseminación, un desmantelamiento en cuyo juego la destrucción y la creación van acompañadas. El desdoblamiento y desgaste de la metáfora en este ensayo conduce a la afirmación bajtiniana de que “hay siempre *más* de **una** lengua en **la** lengua” (p. 72), y que por lo tanto los signos, las metáforas y los símbolos están siempre en constante actuación, performance y juego de apertura hacia la diferencia y la otredad.

En el segundo ensayo, “Envío”, Derrida inicia examinando el performance o ritual codificado que acompaña y contextualiza toda representación:

El aparecer [...] no **se** produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, ésta **se** presenta a quedar señalada en la representación. Y lo señalable produce un acontecimiento, una reunión consagrada, una fiesta o un ritual destinada a renovar el pacto, el contrato o el símbolo (P. 79).

Derrida encadena las palabrapacto, contrato y símbolo para enfatizar el uso del símbolo según su etimología (*sýmbolon* = lo que unifica), tal y como hiciera en su estudio *La vérité en peinture* (1978), cuando habla del símbolo como un mutuo acuerdo de hablar sobre un tema, reconocer similitudes y señalar diferencias. Para que exista el símbolo, debe existir el “par”, una comunidad de hablantes (1987: 293).

Derrida ya había escrito sobre la representación en su ensayo “Le théâtre de la cruauté et la cloture de la représentation” (1966), que se basa en los escritos de Antonin Artaud para criticar el uso devaluado de la representación en el teatro. Allí, Derrida advierte que para él “Clausura” **es** un espacio de juego, en el que la presencia se consume y difiere en la representación, por lo que “en su clausura, la representación continúa” (1978: 250).

En “Envío”, Derrida amplía su análisis a los diferentes campos y usos de la representación: el estético, el político, el lingüístico, etc., o sus formas gramaticales como verbo, adjetivo, etc. **Así**, señala la polisemia del vocablo, que se extiende a sus traducciones en los distintos idiomas. La clausura de la representación **es** entonces aquí una apertura a través de las fronteras del lenguaje, los significados y aun las filosofías. Derrida señala que la lingüística insiste en “la existencia de un invariante bajo la diversidad de las transformaciones semánticas” (p. 83), **es** decir, una identidad estable que ancla a la palabra y le impide viajar. **Así**, “representación” **es** una palabra que representa la polisemia del signo.

En seguida, Derrida aborda nuevamente a Heidegger para quien la marca de la modernidad a partir de Descartes **es** que el ente llega a ser ente en la representación. Heidegger sostiene que para la filosofía socrática el mundo **es** manifestación de una presencia visible y aprehensible, mientras que para la modernidad el mundo **es** representación. De ahí que la filosofía moderna, afirma Derrida, busque “restituir en un segundo momento a la presencia, eventualmente en efigie, espectro, signo o símbolo, lo que no estaba o ya no estaba ahí, pudiendo tener por otra parte ese no o ya-no una gran diversidad de modalidades” (p. 92). **Así**, Heidegger mantiene que la época moderna se distingue por otorgarle gran autoridad a la representación como vehículo de aprehender al Ser.

Derrida advierte, sin embargo, que en la modernidad existe un impulso “antirrepresentativo”, un prejuicio a los signos como representantes auténticos de lo otro, y sugiere que el prejuicio está vinculado al rechazo por la representación política.

En lo que se refiere a las diferentes modalidades de relación entre el sujeto y la representación, el pensador francés sostiene que el sujeto puede representarse signos, a la vez que ser un representante de otras realidades, al grado que “estructurado por la representación, el sujeto representado **es** también sujeto representante. Un representante del ente y en consecuencia también un objeto” (p. 99). Aquí Derrida parece atacar nuevamente la pretensión que pueda tener el sujeto de ser el autor de la representación y controlar **su** significado. Bajo esta Óptica, el hombre **es** parte de una cadena de significantes: “Tiene representaciones, se representa, pero también representa algo o alguna otra cosa” (p. 101).

Derrida advierte que la tendencia a considerar la representación como “idea o realidad objetiva de la idea” tiene consecuencias políticas toda vez que está peligrosamente encadenada “a la representación como delegación, eventualmente política, y en consecuencia a la sustitución de sujetos identificables los unos con los otros y tanto más reemplazables cuanto que son objetivables”. Tal situación tiene como consecuencia “el reverso de la ética democrática y parlamentaria de la representación, a saber, el horror de las subjetividades calculables, innumerables pero numerables, computables [...] el mundo de las masas y los *mass media* que sería también (...) el mundo de la semiótica, de la informática y de la telemática” (*ibid.*). Tal advertencia, de tono foucaultiano, es poco común en Derrida, pero caracteriza el cambio de tono en este ensayo reciente; un tono en momentos urgente, como si estuviera cansado de repetir lo mismo sin ver resultados políticos.

Para fugarse de la carga semántica que tiene la palabra *representación*, Derrida propone *envío*, palabra que reformula a la representación como “envíos de lo otro, de los otros. Invenciones de lo otro” (p. 114). En el envío, la representación **es** un signo que releva y delega, no un significado, sino otros signos. El envío rechaza la voluntad de unificar sentidos, de rastrear orígenes, y prefiere las huellas que se multiplican a partir de un reconocimiento de lo otro.

Finalmente, Derrida ofrece una meditación de lo que llama “el límite de la representación”, **es** decir, lo irrepresentable, que implica no sólo lo que no se puede representar, sino lo que no se *debe* representar. Esto conduce a una pregunta abierta sobre el carácter de la censura, la prohibición, y la ley en general. Derrida concluye su ensayo sugiriendo que la efectividad de la ley radica precisamente en su irrepresentabilidad. Al no poder verla, como en los personajes de Kafka, no podemos llegar a ella, aunque ella siempre llega a

nosotros. “La ley no **es ni** presentable ni representable y la ‘entrada’ en ella, según una orden que el hombre del campo [en Kafka] interioriza y se da, se difiere hasta la muerte” (p. 122). Por ello, Derrida exhorta a que pensemos a la representación “completamente de otro modo” (*ibid.*).

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques. **1967.** *L'écriture et la différence*, París, Seuil,
 _____. **1978.** *Writing and difference*. Chicago: University of Chicago Press.
 _____. **1986.** “Différance”, en *Deconstruction in context: literature and philosophy*, Mark C. Taylor, ed. Chicago: University of Chicago Press.
 _____. **1987.** *The truth in painting*. Chicago: University of Chicago.
 _____. **1989.** *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós. Título original *Le retrait de la métaphore y Envoi*, ensayos publicados en *Psyché*. París: Gaillee, **1987**.
 Geertz, Clifford. **1987.** *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa. Título original: *The interpretation of cultures*. EUA: Basic Books, **1973**.
 Taussig, Michael. **1993.** *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Grijalbo. Título original: *The devil and commodity fetishism in South America*. EUA **1980**.
 _____. **1992.** *The nervous system*. Londres y Nueva York: Routledge.
 _____. **1987.** *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.