

## LA MISIÓN DE LA METAFORA EN LA CULTURA EXPRESIVA\*

James W. Fernández McClintock

«Por causa de una reorganización total de lo real y de lo imaginario..., las metáforas toman la misión de las metonimias, y viceversa».

(C. Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*)

Este artículo que aquí aparece traducido fue escrito en los años setenta, 1972-73. Me agrada que hoy salga a la luz en castellano, aunque sea de otra década, y que tengamos en cuenta que en las ciencias sociales la teoría va cambiando de signo con rapidez. En este caso particular creo que este artículo que tiene casi veinte años mantiene su plena vigencia, no sólo en mi propio trabajo teórico donde la Misión de la Metáfora constituye la pieza clave de mis argumentos (véase mi última obra *Persuasions and Performances*, University of Pennsylvania Press, 1986), sino también en el caso de la disciplina antropológica en general, donde en los años ochenta el concepto de metáfora y la teoría de los tropos ha llegado a tener gran presencia en la etnología y en el trabajo de campo. La influencia de la imaginación figurativa en el comportamiento es hoy ampliamente reconocida. Vemos que el complejo juego de asociaciones que obra en la creación de la cultura queda bien registrado por la teoría de las metáforas y demás tropos. Aunque este artículo no es la única influencia que opera sobre la actualidad metafórica, el hecho mismo de esta actualidad es razón bastante para justificar ahora su traducción<sup>1</sup>.

La importancia del concepto de metáfora en la investigación se ha vuelto a reconocer recientemente. Nisbet (1968) ha dedicado un libro a la metáfora del desarrollo con la cual el hombre occidental ha tratado de captar la esencia del cambio. Encuentra la metáfora de la génesis y decadencia en la mayoría de los

---

\* La revista AGORA agradece el amable permiso, para la presente publicación, del profesor James Fernández y de *Current Anthropology*, donde apareció la versión original bajo el título «The Mission of Metaphor in the Expressive Culture», vol. 15, nº 2, Junio, 1974, pp. 119-145.

<sup>1</sup> El trabajo de campo a partir del cual se desarrollaron las ideas aquí expuestas ha sido patrocinado por la *Ford Foundation* (Fundación Ford), el *Social Science Research Council* (Consejo de Investigación para las Ciencias Sociales), y la *National Science Foundation* (Fundación Nacional de las Ciencias). Les estoy agradecido. Críticas y comentarios llenos de sabiduría, por los que también estoy agradecido, me llegaron de parte de muchos colegas. Les doy especialmente las gracias a Hoyt Alverson, Kenneth Bruntel, John Lanzetta, James H. Spencer, Jr., and Edward Yonan.

Asimismo, agradezco el empeño realizado en la traducción al castellano por Carmelo Lisón Tolosana y por Joaquín Rodríguez Campos.

pensadores sistemáticos. Edmonson (1971) ha considerado de elemental importancia el estudio científico de la metáfora para el análisis del folklore, y Armstrong (1971) ha empleado el concepto de metáfora como una piedra básica en el análisis comparativo de los datos culturales desde el punto de vista estético. La influencia de Lévi-Strauss (1962) es sin duda muy fuerte en estos desarrollos, a pesar de que ello no ha sido suficientemente reconocido, así como que él también estuvo influenciado por Boas (1911), Evans Pritchard (1956), y especialmente por Jakobson y Halle (1956). En *The Savage Mind* (Lévi-Strauss 1966), y el consecuente «Mithologiques» la metáfora y la metonimia son términos centrales del análisis. La distinción fue muy pronto reconocida en antropología por Tylor, quien distinguió entre metáfora y sintaxis en los procesos culturales, y por Frazer en su discusión entre magia simpática, o de semejanza, y magia contagiosa, o de contigüidad. Estas distinciones ya habían sido discutidas por Platón, Locke, Hobbes, Hume, y otros, así como también la muerte de la metáfora fue fundamental en las teorías de Müller sobre el origen de la religión. El interés frecuente por la metáfora y la metonimia, que afecta a muchos, supone la vuelta a un viejo tema de estudio.

Todo antropólogo sabe que la buena etnografía es sensible a las figuras locales del lenguaje, siendo la principal de todas la metáfora. Es menos patente que las metáforas hayan sido principios organizativos en la investigación antropológica, a menos que se hayan propuesto de manera tan desproporcionada como en la idea de lo «superorgánico» de Kroeber. Sin embargo los antropólogos literarios han sido muy conscientes de ello (Hyman 1959), la tesis de Polanyi (1964, 10) de que toda la interpretación de la naturaleza se basa en cierto entendimiento intuitivo del carácter general de las cosas, está relacionada con la idea de que estas intuiciones se expresan en metáforas; como tienen que expresarse las intuiciones de cosas incoadas. En toda la obra de Burke (p. ej. 1957) está presente la noción de que toda perspectiva exige una metáfora que la organice. Las metáforas están en la base de la investigación para animarla.

Mirando a nuestro alrededor con esta idea advertimos en el evolucionismo la metáfora del crecimiento, en Frazer la metáfora de la lucha por la sucesión, en el difusionismo la metáfora de la piedrecilla en el estanque, y finalmente la reciente metáfora teatral: la vida es una representación y los hombres sus actores. Incluso el estructuralismo de Lévi-Strauss ha sido estimado como metáfora artística, por la que se puede reunir un vasto conglomerado de datos para fines expresivos, y no predicativos (Simonis 1968, 301). Los conductistas han reconocido que la metáfora es el recurso que tiene el hombre para salvar la esencial intimidad del proceso experiencial (Skinner 1945).

No quiero desarrollar aquí estos temas, fundamentales y virtualmente metafísicos referentes a las metáforas organizativas del empeño humano, o «hipótesis del mundo», (Pepper 1942). Casi todo lo que la mente produce puede ser metáfora desde cierto punto de vista, pero ello no hace forzosamente poetas a todos los estudiosos de la conducta, aunque puedan aprender cosas de la crítica literaria. Algunas metáforas constituyen mejores modelos que otras de las realidades percibidas (Black 1962). Algunas se ajustan más a la forma de la experiencia (metáforas estructurales), y otras a las sensaciones de la experiencia (metáforas textuales). Unas funcionan

mejor que otras para ayudar al hombre en su enfrentamiento a situaciones determinadas, dependiendo de que encaren cuestiones de forma o de sensación.

Examinaré el concepto de metáfora en cuanto pueda ser útil a los antropólogos para analizar los datos pertenecientes al aspecto expresivo de la cultura. No sólo me pregunto qué son las metáforas sino cómo funcionan, teniendo en cuenta que lo que fundamentalmente nos interesa es la conducta. Lo que nuestro trabajo persigue puede ser útil, porque en los límites entre las ciencias y las humanidades frecuentemente se enfrentan dos clases de lógica, mucho de lo que se ha escrito sobre metáfora ha sido preferentemente (o ha tenido que ser forzosamente) más oscuramente cierto que claramente equivocado. Shands (1971) ha notado en esta «ciencia social» una especie de oscurantismo al suponer que el atributo principal de la grandeza es la vaguedad, pues exige una hueste de exégetas. Trataré en cualquier caso de decir algo sobre la metáfora que sea sencillo, y quizá útil, para indicar después que:

1) ciertas complicaciones muestran que estas cosas deben de ser limitadas en su aplicación a la conducta (simplicidades allende la complejidad), y 2) daré algunas directrices metódicas para tal antropología.

## **La metáfora y el símbolo**

Conforme los antropólogos han aceptado la idea de Lévi-Strauss sobre su disciplina como «ciencia semiológica», el concepto de símbolo ha ganado prioridad en la investigación. La justificación para tomar interés por la metáfora está en su primacía como recurso para representar la experiencia, y su ventaja está en la mayor claridad con que puede ser definida. Muy pronto se quejó Sapir (1934, 492) de que el término símbolo se ha empleado para abarcar gran variedad de modos de conducta manifiestamente desemejantes. Podrá suscitarse el problema de su definición porque el análisis simbólico es esencialmente un empeño humanista en las ciencias sociales, interesándose por las ideas implícitas en el lenguaje y la lógica de las humanidades, pero en realidad es inadecuado para hacer proposiciones lógicas y someterlas a prueba. Su debilidad para las afirmaciones verificables puede llevarnos a hacer interesantes prácticas de aclaración de las implicaciones de los términos esenciales que no resultan aclarados. Las grandes palabras como «símbolo» sirven para brillar en los congresos y nada más; son brillantes pero no están nada claras. El congreso científico se parece a una sesión espiritista, y la oscuridad es de seguro éxito en medios profesionales.

La mayor parte de los símbolos a que se refieren los análisis simbólicos respectivos reúnen tantos significados, y a menudo tan incompatibles, que en realidad los hacen difíciles de tratar a no ser en el lenguaje de las humanidades, ya que corresponde al de complejas ambigüedades. Los símbolos, como los que se manejan en la vida religiosa, por ejemplo, no tienen sujetos fácilmente discernibles; o sea, que no es fácil de saber qué representan y para quién. A diferencia de los signos y de las señales, los símbolos son separados de sus contextos sociales específicos y sin embargo pueden operar en muchos más (Sapir 1934, 494; Morris 1955, 23-27).

Entresacan significados de los muchos contextos en los cuales su generalidad les permite aparecer. Llegan a representar muchas cosas sobre las cuales es difícil establecer consenso. Si vamos a tratar de los recursos de la representación será mejor comenzar por el momento de su aparición en la interacción y en el discurso, donde podemos estar más seguros de qué representan y para quién.

Las señales, los signos y los símbolos existen en relación dinámica y evolutiva, tanto dentro de la cultura como de la experiencia individual (Fernández 1965). Dependiendo de la situación una misma comunicación puede ser una imagen-signo, llena de sentidos pero con significados no conceptualizados, un símbolo, penetrado de significados plenamente conceptualizados y a menudo articulados, o una señal, cuyo significado está en la orientación que da a la interacción. Por ejemplo, una cruz en el monte para ciudadanos de Jerusalén, una simple señal de que va a celebrarse un acto público, para otros es una imagen-signo que recogen y guardan en una tradición religiosa. Para el clero de esta tradición la cruz se convierte en símbolo. Pero tanto para clérigos como para profanos en muchos momentos de la vida la cruz ni está llena de afectividad ni de significados articulados, sino que sencillamente es una señal que sirve para orientar la acción en el culto, o para ser reconocido como miembro dentro de un grupo. Tras la constante conversión de una misma cosa de señal en símbolo, y de símbolo en señal, queda fijada la imagen-signo, que por causa de su fuerza, de su atractivo y de su vitalidad se la aparta del tráfico de la experiencia y se la guarda en la memoria, reapareciendo una y otra vez en el sueño y en la obra mitopoética<sup>2</sup>.

A través del tiempo merma la afectividad que ha penetrado estas imágenes-signo a medida que llegan a formar parte del orden de la conducta, o como señales de la interacción social, o como símbolos de la interacción cultural. Sin embargo, para hacer un examen adecuado de estas señales, signos y símbolos, hay que investigar las imágenes-signo y la relación que tienen con los sujetos que las han entresacado de la experiencia. Esta relación es una predicación. Los símbolos son imágenes-signo abstraídas que han perdido su nexos patente con los sujetos de los cuales se predicaban en contextos particulares, creando entonces nexos aparentes con muchísimos sujetos en muchísimos contextos. Como dice Wheelwright (1962), los símbolos se originan en una expresión metafórica y pueden explicarse por ella. Nuestra idea es que los procesos asociativos de la conducta simbólica se pueden comprender con más claridad examinando las metáforas fundamentales y los sujetos de los cuales fueron predicadas primeramente como imágenes-signo. La definición elemental de la metáfora (y de la metonimia) de la que debemos partir es la de la predicación

---

<sup>2</sup> Compárese la concepción de la naturaleza constitutiva de los signos, de Lévi-Strauss: «Las imágenes coexisten con las ideas en los signos». Concibe los signos como intermediarios entre «perceptos y conceptos» (*percepts and concepts*) o «imágenes y conceptos», y como el elemento que los une (1966:18). El principal objeto de estudio de Lévi-Strauss, los elementos del pensamiento mítico, ha de ser pues concebido como el estudio de imágenes en el momento en que estas van recibiendo algún grado de conceptualización mediante la manipulación sintáctica. Lévi-Strauss caza y canta sus canciones de cazador en, como él mismo lo describe, «un bosque de imágenes» (1969:32), y no un «bosque de símbolos». Lo fructífero del concepto de imagen en el análisis de materiales culturales puede ser apreciado en el trabajo de Nétraux (1953).

de una imagen-signo acerca de un sujeto incoado. La misión principal de la metáfora es proporcionar identidad a esos sujetos.

### Las metáforas primordiales

La importancia de esta definición elemental puede captarse fácilmente al examinar datos con los que suelen enfrentarse especialmente los antropólogos por el carácter de su trabajo; vemos el tan viejo y arraigado interés humano por los animales, aparentemente universal. Lévi-Strauss se ha ocupado particularmente de los mitos en que los animales toman atributos humanos, siguiendo la tesis rusoniana de la distinción entre la humanidad y la animalidad, o entre la cultura y la naturaleza, siendo una de las preocupaciones fundamentales del pensamiento humano. Sin embargo, Lévi-Strauss se interesa principalmente por la explotación intelectual de los objetos naturales para fines de diferenciación y categorización social. Atiende más bien a la forma que al contenido, más al sistema que a la sustancia, y más a las transformaciones e inversiones que a las propiedades objetivas intrínsecas. Dada la gran diversidad de maneras como pueden emplearse los mismos objetos naturales hay una indudable virtud en este enfoque, pero no empieza por el principio. Ante todo los diversos objetos y animales del mundo natural son imágenes sensibles que pueden predicarse de sujetos incoados, no son simples «fichas de un juego de combinaciones». ¿No puede entenderse que primordialmente los animales son predicados que otorgan identidad a los sujetos, siendo por tanto objetos de afinidad y participación? Si así fuese el problema principal no estaría en cómo toman los animales figura humana, sino cómo los hombres toman figura animal y ponen en acción la naturaleza. En realidad hay prueba cumplida de que los animales han sido tales primordiales «puntos de señalización» en la búsqueda de pronombres para la identidad: la búsqueda de la identidad de los elementales sujetos incoados.

El interés tan viejo de la humanidad por asumir identidades animales puede inferirse en el arte paleolítico. Mientras que la imitación de animales hemos de inferirla casi siempre de los ritos que acompañaban al arte, quizá podamos ver la asunción real de una identidad animal en el hechicero danzarín de Trois Frères. Más animal que hombre, quizá constituya el testimonio más primitivo de la transformación de los chamanes y de los héroes culturales de todo el mundo. Sin embargo, no hace falta desarrollar este tema a través de especulaciones paleolíticas, pues estos atributos primitivos pueden confirmarse en muchas sociedades contemporáneas en la cultura de la infancia. Puedo sacar ejemplos de mi trabajo de campo en Africa y Europa occidental.

Entre los fang de Africa ecuatorial occidental vemos jugar a los niños todos los días a varios juegos de animales, entre ellos una especie de «al gato y al ratón» (*mwan kubn*), en el que un niño representa un leopardo y otro una oveja. Los demás niños, juntando las manos en círculo tratan de proteger a la oveja del leopardo, que está fuera. Un niño pequeño, o niña, hace de oveja, y un niño mayor de leopardo. En las ceremonias *ndong-mba*, a media niñez, se trae a un chamán de otro clan que purifique la aldea de un incesto entre hermanos, y lo representan como un pájaro

grande que viene del este. En las zonas de la selva se escupe a los chicos al estómago y el chamán irrumpe al batir de palmas, sujeta al iniciado por el hombro con una «garra», y con una mano le hace dos cortes en la nuca. Entre los vecinos de «mit-sogo» el ancestral culto *bwiti* va culminando vertiginosamente hasta que los hombres, después de haber danzado durante horas a ritmo cada vez más rápido, comienzan a salir de uno en uno del lugar del culto. Bailan fuera en el bosque y vuelven poco después adornados con pieles, plumas y hojas que representan a varios animales: pitones, leopardos, elefantes y aves diversas. Dicen que los poderes del *bwiti* se manifiestan en su capacidad de encarnar a los animales que son identificados con la muerte, haciéndoles salir del bosque para que participen en la vida del culto (tomen atributos humanos), pero lo esencial es que los participantes en el culto asuman papeles de animales. En todo el Africa ecuatorial vemos a las sociedades de leopardos enseñar a los hombres a tomar este rol.

En un pueblo de la montaña asturiana estuve observando diariamente las actividades de los chicos de 6 a 12 años en el recreo de la escuela y al terminarla. En primavera, cuando ha quedado bien establecida la estructura social del alumnado y todos se conocen bien, juegan al fútbol. Aunque hay vencedores y vencidos los partidos son tan cortos, tan orientados a individuos, y tan variables en cuanto a la composición numérica de los equipos que no se hace ningún comentario en torno a la estructura social. Los niños mayores y dominantes juegan en las posiciones avanzadas de tanteo, y los niños menores son subordinados a las posiciones defensivas y a la portería. En cambio a principios de otoño apenas hay fútbol, juegan a los caballos, o a los lobos, al *xugo* y a la *morena*. En el juego de caballos un chico pone una cuerda a otro, y montado en él recorre las calles del pueblo como cazando lobos. Al principio todos los niños se prestan a hacer de caballo o de lobo, pero poco a poco son los mayores y más dominantes los que hacen de cazadores, los más pequeños y menos dominantes son más a menudo los caballos, o los que forman la manada de lobos. Antes de la caza real hay mucha práctica y cambios alternos de caballos y jinetes. El *xugo* es un juego muy parecido; llevan a unos niños enganchados entre sí, como un yunta de vacas a una rama hojosa que arrastran por las secas calles en otoño, levantando grandes nubarrones de polvo. También en este juego los que se ponen el *xugo* son más a menudo los menores y subordinados.

Aunque estos juegos pueden considerarse también como una lucha por el predominio en el orden social de la escuela, no debemos dejar de reparar en la seriedad con que los niños toman el papel de animales. Los niños menores, que en su mayoría no pretenden ser arrieros o jinetes, aceptan con entusiasmo hacer de caballo o lobo, y los mayores se prestan a veces al cambio de papeles para demostrar que haciendo de caballos, vacas o lobos, nadie puede con ellos.

En el juego de «a la morena» un chico hace de burra, se agacha y los demás saltan por encima de manera cada vez más difícil, hasta que alguno da con el pie y tiene que sustituirlo. Hay entonces una competencia para no tener que agacharse y demostrar habilidad física. Pero observamos además que los niños más pequeños se prestan fácilmente a tomar esa postura y están agachados con gusto durante mucho tiempo, mientras los demás saltan por encima de ellos. Quizá no se den cuenta del todo de que están haciendo de burra. Sin embargo, los niños de 2 y 3

años que están veraneando en la «casería» de la montaña pasarán horas jugando al «xetu» (ternero), meneando y bajando la cabeza como si estuviesen comiendo hierba o tuviesen un cascabel en el cuello. Cuando sean un poco mayores jugarán a la vaca y al ordeñador con sus hermanos mayores, haciendo uno de vaca y el otro ordeñándola; para cambiar después los papeles. Este juego de animales se convertirá después fácilmente en el juego de caballo, vaca y lobo de la escuela.

Como los niños de Europa y América urbanas del siglo XX pasan tanto tiempo compenetrándose con las máquinas, poniendo todos los efectos de sonido al jugar con coches, camiones o aviones, puede ser difícil que un lector de esta cultura se convenza de lo importantes que son estas metáforas de animales y del carácter fundamental del juego de caballos. Como no estamos rodeados por animales, sino por máquinas, podemos haber olvidado la estrecha relación milenaria del hombre con los animales, con los que se identificó y de los cuales aprendió. No obstante persiste el sentido de esta rica fuente de identidad y aprendizaje. No tenemos más que pensar en cómo rodeamos a nuestros niños con animales de trapo y les contamos cuentos de animales; los apodamos de animales que les damos (tigre, gatito, osito); y les hacemos como que nos los vamos a comer, o los llevamos a hombros, o montados en la espalda. Seguimos viendo aquí las metáforas primordiales. En cierto modo estamos siendo pensados por los animales a través de la identificación con ellos. Un conocido estaba muy preocupado por la costumbre de su hijo de 2 años de trepar por el piano y por el respaldo del sofá para saltar desde lo alto, como el gato doméstico. Aparte del peligro para sus huesos no tenía que haber mucha preocupación. Este niño, a pesar de vivir en una cultura mecánica, recurría a un procedimiento primordial para adquirir identidad. Lo único que lo distinguía de los montañeses asturianos era tener menos animales con los que identificarse; ninguno de aquellos niños montañeses se habría identificado con un gato habiendo caballos, lobos, vacas y burras.

La moraleja que hay detrás de estos ejemplos es muy sencilla. En el desarrollo de la identidad humana los pronombres incoados de la vida social (el «yo», «tú», y «ello») ganan identidad predicando de ellos cierta imagen-signo, cierta metáfora. Estos pronombres, en palabras de Mead (1934) toman el punto de vista del «otro» se convierten en objetos para sí mismos antes de poder convertirse en sujetos<sup>3</sup>. Esta conversión en un objeto, este tomar el papel de otro, esta predicación del pronom-

---

<sup>3</sup> Uno de los principales objetos de interés del trabajo del psicoanalista estructuralista Lacan (1966), es el modo en que el sujeto, necesariamente exocéntrico, se relaciona a sí mismo con el otro, capturándolo con el fin de constituirse a sí mismo. El sujeto que no se relaciona efectivamente con el otro (es autoreflexivo), ni es inundado por el otro, permanece «extraño a sí mismo». El objeto principal de la psicoterapia es reducir o curar este extrañamiento, y reconstruir el sujeto en su cadena de asociaciones. Los escritos de Lacan son esotéricos, herméticos, a menudo contradictorios. Recientemente han recibido, como era necesario, bastante exégesis. Mi propia interpretación de la opinión de Lacan sobre el propósito del psicoanálisis es «enseñar al sujeto problematizado por medio del habla para que aprenda a 'tomar al otro' con destreza».

La noción de incoacidad de el sujeto, aunque aquí ha sido expuesta sin pensar en Lacan, parece comparable a su noción del sujeto como ser incompleto, siempre deseoso de completarse a sí mismo (constituirse a sí mismo) a base de relacionarse con el otro. El presupuesto aquí asumido es que el sujeto siempre está deseando darle algo de concreción a su incoacidad.

bre, es un proceso al que se ha recurrido durante milenios a expensas del mundo animal. En los temas infantiles que hemos examinado se ve el desarrollo de esta reproducción metafórica, cuando los niños después de haberse identificado con animales representan su superioridad sobre ellos; transformándose plenamente en sujetos después de convertirse en dueños de los animales<sup>4</sup>. En el juego de caballos y al *xugo* vemos el proceso de identidad por el cual el niño se hace primeramente objeto y después sujeto; con el tiempo las vacas se convierten en pastores, y los caballos y lobos en jinetes. Y lo vemos en la renovación constante en el juego «a la morena», en el que los chicos son primero la burra y después el amo, para volver a ser la burra. No quiero negar que gran parte de los juegos infantiles y de la búsqueda de identidad significan en antropología la reproducción del trabajo adulto y de la vida familiar a pequeña escala, como cuando juegan a hacer casas y pasteles de barro, representan los papeles de padre, madre e hijo, hacen forraje con hierba o estabulan animales de juguete. No quiero negar la complejidad de los procesos infantiles de la diferenciación entre sujeto y objeto, ni la complejidad del proceso de formación de la identidad en general. Tampoco quiero negar las profundas corrientes emocionales de la «escena familiar». Sino que con los ejemplos expuestos quisiera llamar la atención sobre la predicación primordial y fundante del pronombre. Digo con ello que la comprensión de la metáfora comienza por estas predicaciones iniciales, y que la comprensión de los procesos de identidad implica básicamente la comprensión de como manejamos estas predicaciones; esto es de cómo pasamos de la preocupación por el predicado, a través de la cópula, a una comprensión del sujeto y de su diferencia con respecto al mundo natural. Este pasar del sentido de la semejanza entre los hombres y los animales al sentido de su diferencia se cumple cambiando las imágenes-signo que predicamos del sujeto.

Nunca llegamos a confiar tanto en la identidad de sujeto incoado como para evitar tales predicaciones metafóricas. Incluso en las sociedades supuestamente desarrolladas los hombres, en situaciones de ambigüedad o conflicto, vuelven a establecer vínculos con el otro y aparecen como halcones, palomas y pavos, perros o sus derivados, y burros. En una sociedad así, tan industrializada y letrada, un personaje público ha dicho de otro que era un «gallina»<sup>5</sup>. En circunstancias sociales de incertidumbre el sujeto vuelve a las predicaciones primordiales en busca de un objeto concreto con el que poder estabilizarse. No sólo en los mitos sino también en la vida hay un intercambio entre predicados metafóricos y sujetos cuya identidad iluminan, pero que han de llegar a dominarlos. La vida social no sólo ha exigido que seamos halcones, palomas o leopardos, sino además que seamos dueños de halcones y palomas. Periódicamente nuestro dominio se esfuma y volvemos a las predicaciones primordiales.

En las sociedades arcaicas que viven cerca de la naturaleza, como cazadores y

---

<sup>4</sup> La muy extendida figura chamánica del *Amo de Animales*, es discutida magistralmente por La Barre (1970). En los últimos siglos esta figura ha sido sustituida por la del *Amo Mecánico*, etc. En las sociedades occidentales el *Amo de Animales* se ha convertido en el «animal económico» (Mauss 1923: 176) dedicado al dominio de sistemas de intercambio.

<sup>5</sup> J. Edgar Hoover, Director del F.B.I., refiriéndose al anterior Ministro de Justicia, Ramsey Clark, en Noviembre de 1970.

recolectores, pastores o agricultores, las predicaciones primordiales persisten muy a menudo en el totemismo. Aunque éste debe estudiarse como una estructura intelectual que produce clasificaciones sociales, como ha demostrado Lévi-Strauss, fundamentalmente representa un dominio del sujeto (o de la sociedad de sujetos) sobre la pluralidad de sus posibles predicados naturales (no siempre son animales o plantas aunque sí predominantemente). El valor del totemismo está en preservar el sentido de estos procesos de identificación primordial, proporcionando a la vez un sentido de separación tanto de la naturaleza como de otros sujetos sociales. Como se expresa tan a menudo en los mitos totémicos: «antes nos casábamos con animales (o nacimos de ellos), o antes éramos animales pero ahora sabemos más». El totemismo es una de las varias estructuras tropicales aptas en el mundo arcaico por su proximidad a ese mundo de la naturaleza que nace de la experiencia más primitiva de los sujetos incoados; al tratar de escapar a la ansiedad de su incoación se dan diversas predicaciones de sí mismos. La teoría del desarrollo la ontología juvenil (Weinreich 1963, 141) de una estructura metafórica así, como el totemismo o la mitología, sería la que nos mostrase, como la que sigue, el movimiento de la utilidad subjetiva de la analogía objetiva con respecto las predicaciones que se da el hombre de sí mismo a base de el mundo real. En la primera fase se produce una identificación individual con determinadas imágenes-signo del mundo real (fundamentalmente animales), a través de la predicación de sus objetos del sujeto incoado. En la fase segunda la predicación múltiple de tales objetos del sujeto lleva al sentido de un yo de una identidad como diferente de la multitud de sus posibles predicados. Así se logra el dominio mediante la predicación múltiple. La fase tercera consiste en la utilización por el yo dominante (o sociedad de yoes) de los objetos naturales bajo una estructura de predicaciones metafóricas en orden a conseguir, por analogía, el orden social o el progreso social. El progreso se logra utilizando la metáfora para fines de persuasión y acción (ver Fernández 1972), y el orden utilizándola para fines de clasificación.

### **La metáfora como movimiento afectivo**

Wheelwright (1962) aludiendo a las raíces griegas del término «metáfora» ha indicado que significa «cambio de movimiento». De hecho el término «medio» empleado en las humanidades para aludir al sentido de la predicación metafórica, subraya este dinamismo que vemos por otra parte en la eterna búsqueda de la identidad, en la interacción entre sujeto y objeto; dando éste identidad a aquél, y tratando el primero a su vez de dominar al objeto mediante un nuevo predicado<sup>6</sup>. Pero esta interacción, o dialéctica, no explica ni contribuye a predecir la particular elección de imagen-signo con respecto a los sujetos particulares.

---

<sup>6</sup> Esta interacción es fundamental en la vida social. El sujeto siempre encuentra en cualquier predicado que éste se contradice a sí mismo; es más amplio y contiene multitudes. En primer lugar entre la acción social y el significado cultural, resumidos en la tensión que existe entre la señal y el símbolo (Fernández 1965:922).

¿Cómo conceptualizamos este dinamismo y estas transformaciones? La metáfora después de todo no es el único tipo de predicación que puede hacerse de un sujeto incoado; quizá prefiramos ser más rigurosos y tratemos de definir al sujeto refiriéndonos a los ámbitos a los cuales pertenezca «realmente». Y lo hacemos por medio de operaciones taxonómicas. Supongamos que hemos llamado metafóricamente a Juan un tórtolo. Si él es estricto siempre nos lo podrá objetar, queriendo ser identificado por las características (rasgos distintivos) de los que da más prueba, pertenecientes a ámbitos semánticos a los que «realmente» pertenece: animal, adulto, padre, pero también industrial, banquero, novelista, etc<sup>7</sup>. Sin embargo de un sujeto, o de una serie de sujetos, cuando se da una predicación metafórica se hace según una serie de características que pueden coincidir sin ser idénticas a aquella otra serie con que se los caracteriza más «literalmente» excepto para un alto grado de abstracción dentro del cual podrían ser idénticas; pues la mente es después de todo capaz de unificar todas las experiencias. Una metáfora es una predicación acerca de un sujeto por medio de un objeto de un ámbito al cual sólo podría pertenecer haciendo un esfuerzo de imaginación. En este sentido la metáfora hace una falsa atribución, y en este sentido Aristóteles definía la metáfora como la extensión de un nombre, que pertenece habitualmente a una cosa, a otro objeto diferente.

A veces se dice que la predicación literal identifica los rasgos esenciales e importantes del sujeto, mientras que la predicación metafórica identifica rasgos notables pero no esenciales o importantes (McCloskey 1964, 219; y Morris, 1955, 136). Eso puede ser cierto con relación a la pertenencia precisa de un objeto a ciertos ámbitos, o a reglas lógicas de clasificación y de contraste, pero no es pertinente cuando tenemos en mente cuestiones afectivas. Desde el punto de vista lógico Locke (en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*) critica ese falso y tentador artificio, pues la metáfora se emplea para «sugerir ideas equivocadas y agitar las pasiones»; pero es precisamente esta agitación y esta sugestión del mayor interés en el terreno conductual. Como se ha indicado con bastante frecuencia (La Barre 1970) la mente no sólo es un medio para arrancar verdades racionales, sino también un órgano homeostático. Y la sociedad no es sólo un sistema de interconexión de categorías, sino también un flujo y reflujo de sentimientos. El examen de la metáfora ilustra esta homeostasis y este flujo y reflujo en los sujetos de los que es predicada, pues

---

<sup>7</sup> Al presuponer aquí una forma predicativa tan común en las lenguas Indo-Europeas, en las que el sujeto está ligado al objeto simple y directamente por la cópula, no pretendo ignorar la cantidad de modos en los que el verbo «ser o estar» se expresa en otras lenguas, ni la falta de una cópula más claramente identificable que se presenta en muchas de ellas. Todo lo que se presupone aquí es que los pronombres personales son un «universal del lenguaje», y que a un nivel profundo toda lengua se interesa en conectar sujetos pronominales con el mundo de los objetos. En cualquier caso, debemos evitar cometer el mismo error que cometió Lévy-Bruhl (en sus primeros trabajos) al asumir que la cópula es universal, lo cual aboga por la identidad del sujeto y el objeto en aquellas sociedades «prelógicas» y no analíticas en las que constantemente se producen predicaciones bastante extrañas. Lévy-Bruhl interpretó su metáfora demasiado literalmente. Se debería más bien sostener la idea de que en todas las sociedades el sujeto incoado está ansioso por predicarse un otro concreto de sí mismo, con la consecuencia no de la pérdida del yo, sino más bien, de la progresión eventual de las predicaciones, de un más completo y más satisfactorio sentido de sí mismo. El sujeto, en otras palabras, participa del objeto sólo por un rato.

la segunda misión de la metáfora es provocar un movimiento efectivo en los pronombres incoados.

Siguiendo a Aristóteles el movimiento metafórico puede entenderse como exaltación o menosprecio de un sujeto: «para exaltar la metáfora recurre a cosas superiores, y para desacreditar de cosas inferiores». Las metáforas enaltecedoras o denigrantes que tenemos en mente son fundamentalmente más excluyentes que interconexas (van Steemburgh 1965), y más textuales (Bergreen 1962-63) que estructurales (Black 1962, 222). La primera distinción se refiere a la variedad de efectos de la metáfora según la claridad con la que se tienen en mente a los sujetos de los cuales se predica. En las metáforas interconexas mi brazo, por ejemplo, es una palanca; en la metáfora excluyente el odio es confusamente entendido como fuego lento. En general, el paso semántico que da la metáfora es de lo abstracto e incoado del sujeto a lo más concreto, patente y fácilmente comprensible del predicado metafórico. Así, en «la gracia... viene caída del cielo como dulce lluvia», la «dulce lluvia» da a la «gracia», abstracta y vagamente entendida, una concreción que no puede esperar conseguir una definición literal. En estos casos la metáfora logra lo que E. S. Elliot bien ha llamado un «correlato objetivo» de lo subjetivamente incoado en la percepción y el pensamiento.

La segunda distinción gira en torno al principio de asociación, la regla según la cual se atribuye la metáfora al sujeto<sup>8</sup>. En la metáfora estructural o analógica la predicación se hace basándose en cierto isomorfismo de estructura o de modelo. Así, hablamos del «brazo» del río, utilizamos «árboles» en lógica (diagramas) y tratamos de la relación «mecánica» de partes autosuficientes de las sociedades tradicionales y de la relación «orgánica» de células mutuamente dependientes en las sociedades burocráticas. Black (1962, 223) nos advierte con buen motivo que la «identidad de estructura es compatible con una mayor variedad de contenido: en consecuencia, las posibilidades de establecer modelos analógicos son infinitas... y aumentan gravemente los riesgos de hacer falsas deducciones por las inevitables inadecuaciones y deformaciones del modelo». En la metáfora textual la predicación se basa en cierta semejanza de tono afectivo: cielo «encapotado», paisaje «dulzón», o burocracia «tentacular».

Naturalmente, es propósito de la ciencia erradicar la mera asociación textual o emotiva, utilizando en todo lo posible el modo analógico de la metáfora y tratando de dar más precisión sistemática a la analogía; pero ello no quiere decir que deba tenerse menos cuidado con la metáfora estructural como «medio especulativo». La advertencia de Black está bien considerada, pues en el modo analógico de razonamiento especulativo pueden ocultarse a menudo razones emotivas (textuales de predicación). Por ejemplo, las metáforas mecánicas y orgánicas de Durkheim parecen tener distinta carga emotiva: aquella, de objetividad, exterioridad y desapego, y ésta, de subjetividad, interioridad y apego. Estas metáforas obran por una especie

---

<sup>8</sup> Tanto Black como Berggren hacen distinciones más precisas en cuanto a las variedades de estas metáforas, pero no creo que sea necesario detenernos en ellas. Por ejemplo, Black distingue entre «modelos de escala» (*scale models*), «modelos analógicos» (*analogic models*), y «modelos matemáticos» (*mathematical models*). Además, prefiere el término 'arquetipo' al de 'metáfora', probablemente debido a la exclusiva asociación de la metáfora con la Poesía.

de «principio de compensación». Podemos pensar que la adscripción de la metáfora mecánica a la sociedad tradicional objetiviza aquéllas de las cuales es característica la subjetividad emotiva del parentesco, mientras que la adscripción de la metáfora orgánica a las impersonales y racionales sociedades burocráticas las subjetiviza, otorgándoles una interioridad que, de hecho, no tienen. Como siempre, al analizar el uso metafórico, hemos de estar atentos a la acción emotiva que ejerce el uso de la metáfora adscriptiva, sea principalmente textual o analógica.

De todas maneras, nos interesan fundamentalmente las metáforas textuales de la vida social, pues no sólo dan identidad a los sujetos incoados, sino que los remueven afectivamente, enaltecéndolos y denigrándolos. Decir de un sujeto que es una rata es afectarlo de manera muy diferente a decir que es un león.

### **El dinamismo metafórico en el espacio cualitativo**

Quizá convenga entender que la acción de la metáfora ocurre en el espacio cualitativo. La tercera misión de la metáfora consiste en trasladar a los sujetos incoados a una posición óptima en el espacio cualitativo. Este modelo topográfico de la experiencia humana tiene muchas dificultades, pero hay motivos para suponer que la mente organiza sus experiencias por su referencia a un espacio cualitativo prelingüístico originado por el mero carácter de la vida en un mundo definido por fuerzas gravitatorias (Quine, 1963: 83). Esta puede parecer una noción demasiado simple y empírica, en especial, comparándola con el enfoque racionalista de los gramáticos transformativos y su afirmación de que la forma del saber adquirido está determinada por ideas innatas (Chomsky 1965, 203-4). Ya hemos estado suponiendo el carácter innato de la predicación sujeto-objeto, basándonos en el sentido de discontinuidades en la experiencia, y en la tendencia innata del sujeto a constituirse a sí mismo imitando a los objetos de su medio que llaman la atención. Incluso las teorías más empíricas sobre la adquisición de la experiencia deben asumir, y esto parece inevitable, la existencia de ideas innatas (Stemmer 1971).

En el mundo de la montaña asturiana al cual me he referido, los niños llegan a percibir rápidamente diferencias entre una vaca y un gato, un pollo, un burro, etc., y podemos suponer que asignan innatamente a estos objetos mutuas distancias. En su más temprana búsqueda de identidad estos niños tienden a la imitación (o sea, a la predicación del pronombre incoado) de algunos animales más que de otros, eligiendo aquellos que ocupan las posiciones más deseables en el espacio cualitativo de su cultura.

El espacio cualitativo de una cultura puede ser definido por «n» dimensiones o continuos, que deben ser descubiertos y determinados en cada caso particular por medio de la investigación antropológica. Dudo que la Antropología se pueda beneficiar de que intentemos imponer un conjunto determinado de dimensiones por encima de otros, pero para ilustrar el modo en que la predicación metafórica opera con respecto al espacio cualitativo, podemos considerar, como tales dimensiones, los siete «ejes de predisposición» de Jones (1961), esquema que debe por su parte algo a Morris (1955), o las «tres dimensiones del espacio semántico» de Osgood

(Osgood, Tannenbaum y Suci, 1957). Jones sostiene que los distintos productos culturales (intelectuales y materiales) se pueden entender como algo que expresa posiciones tomadas con respecto a los siguientes ejes: estadio-dinámico, orden-desorden, discontinuidad-continuidad, espontaneidad-procedimiento, blando-puntia-gudo, interno-externo, este mundo-otro mundo. Toda cultura puede ser definida por las posiciones que sus productos expresivos y materiales toman, de modo característico, en dichas dimensiones. El método de Osgood asume que el significado afectivo de todos los conceptos verbales (pronombres incluidos) se puede medir por referencia a continuos cualitativos, los cuales pueden ser siempre descompuestos o reducidos a las tres dimensiones de potencia, actividad, y bondad<sup>9</sup>.

Tanto esta idea como la de la desacostumbrada conexión de los distintos ámbitos de la experiencia, que consigue la metáfora, se entenderán tal vez mejor si nos referimos al fenómeno de la sinestesia. En la sinestesia traducimos la experiencia de una modalidad sensorial, digamos sonido, a otra, por ejemplo, táctil. Se habla de música «caliente». Se dice que predomina «la ley del alineamiento paralelo». En el continuo del sonido, que va del rápido al lento, un cierto tipo de música, por ejemplo el jazz, ocupa una posición paralela a la ocupada por objetos calientes en el continuo del caliente al frío. La predicación metafórica opera según el mismo tipo de traducción (en nuestro caso, la de un sujeto incoado de un ámbito al otro), y puede ser conceptualizada en relación a continuos<sup>10</sup>.

Sin embargo, la predicación metafórica no está generalmente interesada en el mero alineamiento paralelo, sino en adornar (ensalzar, embellecer) o denigrar. La intención es hacer girar sobre sí al «yo», al «él», al «nosotros». Si, por ejemplo, un pronombre asturiano incoado predica sobre sí mismo que es una vaca, esto significa que ha sido probablemente llevado, con respecto a los ejes de Jones, hacia un mayor estatismo, un mayor orden, continuidad, procedimiento, blandura e internalidad. (Este tipo de desplazamiento o movimiento no tiene por que ocurrir en todas las dimensiones del espacio cualitativo de la cultura en cuestión). Es ciertamente llevado hacia una mayor bondad y una menor actividad en la terminología de Osgood. Cuando al director del F.B.I. dice que el ministro de Justicia de los Estados Unidos

---

<sup>9</sup> Esto puede parecer un uso oportunista de las dimensiones semántico-diferenciales, pero no es gratuito. Van der Leeuw (1936) definió la religión como interés en poder, voluntad y forma, y en la relación existente entre éstos. Su tricotomía parece muy congruente con la de Osgood (asumiéndose la identidad de Ética y Estética). Pensando en esta línea es tentador especular que de alguna forma la metáfora religiosa, por lo menos en ciertas religiones, tiende a mover a los participantes hacia el origen de las tres dimensiones (concebidas en formato cartesiano) definido como el no-significado (o no-sentido) o nirvana. Esta emancipación final, en el lenguaje semántico-diferencial, sería la ausencia de preocupación por la potencia, la actividad y la evaluación; compárese esto con el punto de vista hindú, en el que la emancipación representa la muerte en el corazón de los tres fuegos superpuestos de la pasión, el odio y el engaño.

<sup>10</sup> El propio trabajo de Osgood sobre el diferencial semántico está basado en esta idea de la semejanza entre la metáfora y la sinestesia: «La relación de [la sinestesia] con la metáfora ordinaria es evidente... parece claro en estos estudios que la imagería que se encuentra en la sinestesia está íntimamente ligada con la metáfora lingüística, y ambas representan relaciones semánticas... la sinestesia en la música puede ser descrita como el alineamiento paralelo de dos o más dimensiones de la experiencia que se pueden definir verbalmente por pares de adjetivos opuestos (Osgood, Tannenbaum y Suci 1957:23).

es un «gallina», está intentando hacer aparecer a éste menos potente, menos activo y menos bueno de lo que probablemente es en realidad. Las estrategias metafóricas son dispositivos retóricos cuyo potencial sofisticado fue descubierto hace mucho tiempo (Véase Fernández 1972). Pero ya sea que nos inspiramos en la metáfora para embellecer o para denigrar, o para obtener un paralelo concreto de una experiencia incoada en otro nivel experiencial, el hecho es que las metáforas consiguen una especie de sinestesia con respecto a continuos en distintos ámbitos de la experiencia. Los elementos pertenecientes a un ámbito pueden estar dispuestos (siempre que tengamos la suficiente información sobre ellos) en varias escalas. (Compárense, por ejemplo, en el ámbito «Arboles», la expresión «soy un roble» con la expresión «soy un sauce», o en el ámbito «Hierbas» la expresión «soy un Diente de León» con la expresión «soy un hierbajo»). La suma total de estos continuos define el espacio cualitativo de una cultura. La metáfora es el principal medio por el cual los pronombres llegan a ocupar sus lugares y se desplazan en dicho espacio cualitativo. La Sociedad, y esto es una simplificación, puede ser concebida como el desplazamiento de pronombres dentro del espacio de cualitativo. Por supuesto que los pronombres se desplazan por muchos medios, pero la aserción metafórica de identidad, lograda mediante la conexión de ámbitos, es uno de los más importantes.

### Las metáforas como planes de actuación

Siempre que la predicación metafórica sea de tipo simple (pronombre «A» es a «B») el sentido común será lo que nos diga qué direcciones planea tomar dicha aserción metafórica en el espacio cualitativo. La técnica semántico-diferencial está siempre a nuestra disposición si queremos medirlas de un modo más preciso. Existen, sin embargo, persuasiones y actuaciones metafóricas más complejas. El ritual religioso, por ejemplo, supone un especial desafío a nuestra comprensión de las misiones de la metáfora, pues ya reconoció Boas que en un ritual los términos metafóricos pueden ser captados literalmente, pero constituyen la base de los ritos. Es decir, las metáforas no son solamente instrumentos o mecanismos retóricos de persuasión, también pueden conducir a la actuaciones.

La liturgia de cualquier ritual se compone de una serie de escenas ceremoniales que pueden ser consideradas como ejecutoras de las predicaciones metafóricas que se aplican sobre los pronombres que participan en el ritual. Se produce una mayor o menor variación en la distribución de las escenas dentro del escenario, sobre todo a medida que descendemos a la inspección de segmentos de escena más pequeños (Pike 1967). No obstante, esta distribución no es probabilística ni depende tan sólo del resultado de una serie acumuladora de escenas. Tanto al actuar como al hablar los seres humanos tenemos una imagen del patrón a completar, de acuerdo con ello hacemos los planes pertinentes<sup>11</sup>. El tipo esencial de tales imágenes es la «imagen-

<sup>11</sup> El punto al que aquí nos referimos es el de Miller, Galanter y Pribram (1960), que entienden las imágenes como planes para el comportamiento y consideran ese comportamiento como controlado por operaciones de comprobación y procesamiento de datos, a través de las cuales las consecuencias del comportamiento se comprueban y se contrastan con el plan-imagen.

signo» a que me he estado refiriendo. Su análisis es fundamental para la comprensión de la acción ritual. Estas imágenes, predicadas sobre los pronombres de la vida de culto, son ejecutadas en una serie de escenas. Es por medio de la representación de estas escenas que el rito ejerce esas transformaciones de la experiencia de los pronombres miembros, los cuales son o deberían ser la realización principal de una religión. Aunque algunas personas puedan practicar un culto determinado con propósito claro, y articulado en su mente, la mayoría, dejando de lado la incredulidad, lo hace porque les transforma su experiencia: los cambia. Lo esencial de este movimiento debe buscarse en la actuación que se produce de acuerdo con las predicaciones metafóricas. La cuarta misión de la metáfora es la de servir de plan para la acción ritual.

Es axiomático en tal planteamiento el asumir que la gente emprende la experiencia religiosa porque desea cambiar el modo en que piensa sobre sí misma y sobre el mundo en que vive. Se oye con frecuencia que el hombre entra durante los procesos ceremoniales en estados tales como «anomia», «privación comparativa», «individuación», «negación de status», etc. De acuerdo con esta tesis estos son ejemplos de una inapropiada situación en el espacio cualitativo que produce sentimientos de aislamiento, retraimiento, impotencia, depresión, malestar, degradación, contaminación, transgresión, etc. Podríamos extendernos en el análisis de tales sentimientos y de lo que el rito hace por ellos. El interés por el dinamismo metafórico concentra nuestra atención en los cambios que se producen dentro del espacio cualitativo. Cuando decimos que los hombres salen del ritual «incorporados», «potenciados», «activados» y «eufóricos», queremos decir, esencialmente, que han llevado el pronombre incoado a una mayor potencia y actividad pero a menor propiedad en el espacio cualitativo. O quizá sea más apropiado, en el caso de una cultura determinada, hablar en términos de mayor «estatismo», mayor «orden», mayor «continuidad», mayor «procedimiento», mayor «blandura», y mayor «internalidad». Una metáfora organizativa y básica de la religión cristiana a cuya imagen-signo se dedica cierto número de escenas ceremoniales (especialmente la imagen de la Eucaristía), es: «somos el cuerpo vivo de Cristo». En la medida en que las escenas del ritual operen para hacer de esta imagen una realidad, cuando el participante abandone el ritual se verá mejor ubicado con respecto a su bondad y su sentido de potencia pero quizá menos activo. O se le podrá ver salir más como «otro mundo», más «interno», más «blando», más «ordenado», y con un mayor sentido de la continuidad y del proceso. Esta más satisfactoria localización en el espacio cualitativo sólo se puede discutir, de cualquier modo, en términos de las «dimensiones de valor» de una cultura particular.

Un ritual se debe, pues, analizar como una serie de imágenes o metáforas organizativas activadas por una serie de escenas ceremoniales superordenadas y subordinadas<sup>12</sup>. Cada una de estas escenas juega su papel en la realización de las instrucciones de la imagen-plan. Si uno ha de ser el cuerpo místico de Cristo debe primero purificar dicho cuerpo por medio de la confesión, disciplinarlo mediante la genu-

---

<sup>12</sup> Se puede emplear un modelo de procesamiento de información para, siguiendo a Miller, Galanter y Pribram (1960), indicar esto; véase Fernández (1977).

flexión, aprender sobre la vida de dicho Cristo a través de las Escrituras, y finalmente podrá, por medio de la Eucaristía y de la Comunión, alcanzar un estado que se ajuste y corresponda con el programado por la imagen-plan. A través de dichas escenas ceremoniales los hombres llegan a convertirse en la metáfora predicada sobre ellos. De este planteamiento se deriva la idea de que ningún ritual que pretenda lograr sus objetivos puede permitir la salida de sus participantes hasta que el conjunto de escenas ceremoniales haya llevado la planeada aproximación del sujeto a la metáfora; hasta que el sujeto haya llevado a cabo en el espacio cualitativo el desplazamiento indicado por dicha metáfora. Aunque aquí estamos hablando solamente de una metáfora bien conocida, toda religión esta compuesta de un número determinado de metáforas. Lo que supone un reto para nosotros es el análisis de la relación que existe entre éstas y el análisis del proceso a través del cual una metáfora se transforma en otra.

### **La transformación de las metáforas**

Aunque la naturaleza de la explicación fenomenológica de la experiencia religiosa o de cualquier acontecimiento expresivo está todavía por elucidar (y quizás sea tan densa en metáforas como la experiencia misma), podemos agudizar nuestra comprensión de todo ello si examinamos a fondo la red de asociaciones que se ponen en juego en predicaciones y actuaciones metafóricas. La asociación se puede establecer por contigüidad o semejanza. Normalmente se entiende que la metonimia está basada en la contigüidad en el mismo marco de experiencia que el sujeto, y que la metáfora está basada en la semejanza (percibida o sentida, estructural o textual) de apariencias pertenecientes a ámbitos distintos. La complejidad de la experiencia expresiva reside en la interacción de asociaciones de contigüidad y semejanza que tiene lugar en las predicaciones que se aplican a los pronombres que participan en la experiencia. A la predicación metafórica, en todo caso, debemos ahora añadir la noción de predicación metonímica.

El enfoque científico de la conducta parece encontrar más convincente la predicación metonímica, ya que ésta está ligada al contexto y es más susceptible a ser analizada mediante modelos analíticos del tipo «de la parte al todo» y «causa y efecto» (siendo éstas metonimias elementales). La Ciencia es metonímica en método aunque metafórica en teoría. Sin embargo, en la teoría asociacionista generalmente se admite que el principio de contigüidad no puede explicar demasiado sobre los fenómenos: «Debemos estar preparados para admitir la posibilidad de que las asociaciones obtenidas pueden no haber ocurrido nunca juntas en la experiencia de la persona que las produce; en vez de eso pueden ser el resultado de esquemas que tienen la función de agrupar elementos de diversas experiencias que están relacionados estructuralmente» (Deese 1965: 20). La naturaleza de dichos esquemas se ha convertido en objeto de intenso trabajo de investigación en Psicología y en Lingüística, y es un tema que sólo quiero mencionar aquí para subrayar que las imágenes-signo de las predicaciones metafóricas son una especie de esquemas que imponen unas asociaciones y niegan otras. Como dice Deese (1965:159) «Nuestras estructuras

cognitivas son el resultado de la actividad de una serie de hipótesis sobre nuestra experiencia». Las metáforas pronominales que hemos identificado son seguramente hipótesis (compárese con Pepper 1942) destinadas a pesar sobre nuestra experiencia.

Pero, ¿de qué manera son agrupadas experiencias distintas bajo la tutela de la metáfora?. ¿Cuál es la naturaleza de la interacción entre las asociaciones de contigüidad y semejanza? Los estudiosos del lenguaje llaman a estos tipos de asociaciones asociaciones sintagmáticas y paradigmáticas respectivamente. Las asociaciones sintagmáticas son aquellas que ocurren debido a una contigüidad gramatical; la asociación de «bueno» con «niño», de «amable» con «vecino», o de «razonable» con «duda». Las asociaciones paradigmáticas se basan en la equivalencia de función; la capacidad de ocupar el mismo marco en la cadena de la experiencia. Objetos, acciones y eventos (no importa cuan diversos o poco relacionados causalmente) que puedan ocupar el mismo marco en la experiencia son asociados por ello. Lo que los lingüistas llaman «clases formales» o «clases de función» constituye un conjunto muy amplio y poco definido de asociaciones. Sin embargo, la extensión de la noción gramatical de conducta (concebida como una secuencia de marcos, cada uno de los cuales contiene en conjunto de acciones u objetos apropiados) es provechosa (Pike 1967). Desde tal perspectiva lo que ha sido discutido aquí ha sido el tema del relleno de marcos y el papel de la metáfora en este proceso. En el sentido más amplio los hombres se ven enmarcados entre el pasado recordado y el futuro imaginado, con la necesidad no sólo de predicar una identidad sobre sus «yoes» incoados, sino también de llenar el presente con actividad. Somos, en efecto, «encuadernadores de tiempo» interesados en encontrar la clase de identidad y actividad que habrá de concretar lo incoado, en llenar el marco en que nos encontramos y encuadernar el pasado y el futuro juntos<sup>13</sup>.

La microcosmogonía (este rellenar marcos incluyendo el espacio enmarcado por nuestros propios cuerpos a varios niveles de nuestra experiencia) puede ser, pues, considerada como el producto de la interacción entre metáforas y metonimias. Esta es una interacción que ha preocupado ya a Lévi-Strauss, quien se refiere a menudo a la ley del pensamiento mítico, «La transformación de la metáfora se logra en la metonimia»<sup>14</sup>. La exposición más clara, en mi opinión, viene hecha en una nota a pie de página en *The Savage Mind* (Lévi-Strauss 1966:150), en la que se llama la atención sobre el *bricolage* paradigmático-sintagmático que existe en la vida del

---

<sup>13</sup> En alguna otra parte he intentado esa consecuencia «encuadradora del tiempo» («time-binding») de la metáfora, usando el concepto de Black (1962) de la naturaleza interactiva de las figuras del lenguaje hablado (Fernández 1966).

<sup>14</sup> Lacan también se ha enfrentado con este problema, y su trabajo, una síntesis de De Saussure y Freud, es igualmente difícil. Una interpretación de sus ideas (Melli 1970) es que el sujeto, en su intento constante y sin fin por constituir su yo incompleto por medio del otro (véase nota 5), dispone de dos mecanismos: el desplazamiento metonímico y la sustitución metafórica. El problema del modo metonímico (ya que sólo toma la parte por el todo y no puede nunca realizar al sujeto como un todo) es una falta de significación para el significador. El problema del modo metafórico (ya que busca condensar al sujeto y sustituirlo por un otro) es un exceso de significación para el significador. La vida de cualquier sujeto, en opinión de Lacan, ha de ser considerada como una cadena asociativa de intentos metafóricos y metonímicos por constituirse a sí mismo.

Wemmick, personaje de la novela *Great Expectation* de Dickens. La vida hogareña de Wemmick es una vida amable y suburbana, en una residencia que puede ser metafóricamente una villa o un castillo. Lo que, como «bricoleur», Wemmick «intentó y consiguió realizar fue establecer relaciones paradigmáticas entre los elementos de estas dos (cadenas sintagmáticas)... puede elegir entre villa y castillo para significar su residencia, entre estanque y foso para significar la entrada, entre ensalada y reservas alimenticias para significar sus lechugas». Mediante lo que es en efecto una aserción metafórica la vida suburbana de Wemmick (para mí una existencia incoada) es transformada en una «sucesión de acciones rituales, las relaciones paradigmáticas entre dos cadenas sintagmáticas igualmente irreales. La del castillo que nunca existió y la de la villa que ha sido malvendida». La dificultad aparece cuando se nos dice que «la primera tendencia del bricolage es, pues, la de construir un sistema de paradigmas con fragmentos de cadenas sintagmáticas. Pero lo inverso es igualmente cierto... una cadena sintagmática nueva se forma a partir de un sistema de relaciones paradigmáticas... las metáforas asumen la misión de las metonimias y viceversa».

Estas ideas podrían ser también expuestas de acuerdo con el punto de vista aquí adoptado de la siguiente manera: el carácter incoado de los sujetos dentro de ciertos marcos de referencia<sup>15</sup> (vida suburbana, temprana infancia, las circunstancias fundamentales enmarcadas por el nacimiento y la muerte) es concretado por la predicación metafórica. Dicha predicación incorpora a dichos marcos elementos de otros ámbitos de la experiencia que, si no son comprendidos más claramente, son por lo menos sentidos de un modo más intenso<sup>16</sup>. En cierto sentido podemos decir que la predicación metafórica toma un marco incoado y le incorpora dentro un ámbito de objetos y de acciones cuya identidad y requisitos de acción comprendemos más claramente. El presupuesto, como ha planteado Pike (1967), es que estos marcos de referencia pueden ser considerados a cualquier nivel de generalidad, desde lo individualmente específico (tal como el espacio llenado por nuestros propios cuerpos cuando se nos hace pensar en ello) a ese marco, el más general, situado entre el pasado y el futuro, tan problemático en sociedades sumamente transicionales. Lo importante es que dentro de cada marco hay una clase cierta y finita de rellenos metafóricos apropiados. Esta clase de imágenes-signo que son asociadas por tal semejanza de función, es el paradigma. La quinta misión de la metáfora es, pues, la de capacitar a los pronombres para rellenar marcos incoados mediante la incorporación de experiencia, en forma de imágenes-signo, proveniente de un ámbito metafórico adecuadamente incluido en el marco. En otras palabras, podríamos decir

---

<sup>15</sup> Aunque aquí hemos hablado de «sujeto incoado», si queremos ser más precisos hay que decir que el sujeto no existe por sí solo, sino dentro de un marco que puede ser más o menos incoado en relación con los sentimientos del sujeto y el conocimiento de éste de sus obligaciones para con aquél.

<sup>16</sup> Los tres términos básicos que se utilizan aquí (marco, escena y ámbito) no son sinónimos. Un marco es un segmento de vida social humana concebida como una progresión sintáctica. Los marcos, una vez que han sido rellenos, pueden ser analizados en escenas. El propósito de las escenas es el de realizar, efectuar las metáforas o metonimias elegidas para rellenar el marco. Un ámbito de la experiencia es un conjunto de objetos o acciones asociadas por un factor o factores que los define y que tienen en común.

que la metáfora es un dispositivo mediador que conecta lo inconexo y llena los huecos existentes en la causalidad.

Los marcos en los cuales aparecen las metáforas forman parte de una cadena sintagmática más amplia (justo lo que ellos mismos requieren para ser satisfechos), una secuencia, una sintaxis de (en el caso del ritual) escenas ceremoniales. Es en este sentido que el tema se vuelve difícil, haciendo que Lévi-Strauss diga lo de que las metáforas asumen la misión de las metonimias y viceversa. Las metáforas dan lugar a una sintaxis de escenas destinadas a ejecutarlas, y en ese sentido sí asumen, en efecto, la misión de las metonimias (que es la de representar y hacer entrar en acción a un contexto más amplio). Las metonimias, por otra parte, asumen la misión de las metáforas en el sentido de que los elementos de una progresión sintagmática se pueden presentar ellos mismos como metáfora de los sujetos pronominales de dicha progresión. Jakobson (1960: 370) nos señala que en la poesía folklórica rusa, un símil se presenta en forma de secuencia temporal. Por ejemplo, en el folklore eslavo el sauce por debajo del cual pasa una muchacha sirve al mismo tiempo como imagen de ésta, o el caballo que monta un hombre puede llegar a servir como representación de este. Jakobson llama a esto « semejanza impuesta en la contigüidad » y cita a Goethe: « Cualquier cosa es pasajera menos una semejanza ». Es decir, que en el proceso de agotar sintagmáticamente una imagen-signo, nuevas metáforas pueden ser sugeridas para los pronombres en cuestión. En esta sentido la transformación de una metáfora predicada sobre un pronombre se logra en la metonimia (en la representación, en la actuación de dicha metáfora). En consecuencia, no dejamos de reconocer que distinción entre metáfora y metonimia puede ser difícil. Como continúa señalando Jakobson con respecto a la poesía, « la semejanza es sobreimpuesta en la contigüidad, y así como cualquier metonimia es ligeramente metafórica cualquier metáfora tiene un tinte metonímico ».

De hecho, la distinción entre relaciones sintagmáticas y paradigmáticas es difícil de mantener por mucho tiempo en una discusión rigurosa del problema. En el análisis lingüístico, Lounsbury (1959:127) encuentra que las nociones de relación por semejanza y relación por contigüidad no son independientes: « la semejanza lingüística no es otra cosa que asociaciones de contigüidad compartidas ». Si concebimos esto como una matriz, encontramos que la matriz de sustitución-distribución  $A(i, j)$ , en la que  $j$  es el paradigma de  $l$  marco a  $n$  marcos e  $i$  es la clase de  $l$  forma a  $n$  formas (que habrán de llevar cada uno de esos marcos), puede ser invertida y convertida en la matriz de sustitución-distribución  $B(j, i)$ , en la que  $i$  es el paradigma de  $l$  a  $n$  formas y  $j$  la clase de  $l$  a  $n$  marcos en los que esas formas pueden aparecer. Lo que es un « paradigma de distribución en un sentido (el conjunto de marcos de entre los cuales una clase de distintas formas puede ser encajada) se convierte en una « clase de sustitución » en otro sentido (la clase de marcos que se definen por su habilidad para encajar el mismo conjunto de formas). La misma forma puede aparecer en marcos distintos. Este es un tipo básico de transformación y es el responsable de la dificultad que existe para categorizar los elementos de una experiencia expresiva, sin que dichas categorías sufran inversiones prácticamente ante nuestros ojos.

Por entre las espinas de esta dificultad se puede, sin embargo, vislumbrar un

dispositivo analítico que nos es de utilidad (fig. 1). La ceremonia Cristiana a que nos hemos referido (o, para el caso, cualquier otra ceremonia) nos sugiere un cubo de datos cuyas celdas tienen unas dimensiones que son: 1) los marcos sucesivos de la experiencia dominados por sucesivas metáforas o metonimias organizativas (imágenes signo principales) que constituyen el eje horizontal; 2) las escenas particulares (Frake 1964) propuestas y representadas (actuadas) con el fin de satisfacer la expectativa de la metáfora, que constituyen el eje vertical; 3) las asociaciones concretas puestas en juego en cada escena, que constituyen el eje que se aleja hacia el fondo. En la ceremonia Cristiana, bajo la predicación metafórica principal «la vida es un sacrificio», se puede identificar la siguiente secuencia de metáforas y metonimias subyacentes: «Yo soy el cuerpo manchado» (metonimia), «Yo soy la fruta cortada de la vid» (metáfora), «El es el cordero del sacrificio» (metáfora), «El es el pan y el vino» (metáfora), «El es el cordero glorificado» (metáfora), «El es el Cordero de Dios» (metáfora), «Somos el cuerpo viviente del glorificado» (metáfora-metonimia). Existen por su puesto otros modos más abstractos de expresar este desplazamiento metafórico-metonímico: «Yo soy el aislado», «El es la víctima de nuestro aislamiento». «El es el resucitado», «Nosotros somos la comunidad viva». Y en términos todavía más abstractos se puede hablar del cuerpo que se convierte en espíritu. En términos eclesiásticos se habla de Penitencia, Eucaristía y Comunión. Enfocar el desarrollo del ceremonial desde el punto de vista de las predicaciones metafórico-metonímicas subyacentes, puede parecer algo artificial a aquél que esté acostumbrado a categorías más abstractas, pero existe una buena razón para creer que, como yo sostengo, las categorías abstractas son derivadas y las predicaciones metafóricas son primordiales. Estas son los cimientos a partir de los cuales ha crecido el edificio de las abstracciones litúrgicas y teológicas que interesan y preocupan a cualquier iglesia o religión establecida. Es mediante el estudio de estos cimientos metafóricos como mejor llegamos a comprender la transformación de sentimientos operada en el ritual.

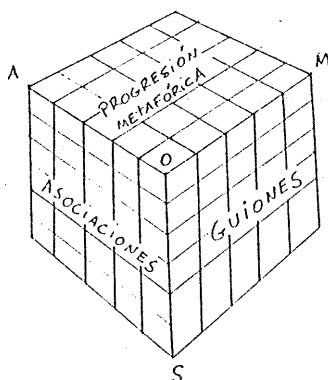


Fig. 1. Las tres dimensiones de los eventos expresivos: M, imágenes-signo fundamentales o metáforas organizativas; S, escenas que rellenas las metáforas; A, asociaciones involucradas en el juego por cada escena; O, origen. Dos caras, la SOM y la SOA, se exponen y desarrollan en la figura 2.

«Soy cuerpo O manchado» «El es cordero del sacrificio» «El es pan y vino» «El es Cordero de Dios» «Somos cuerpo vivo»

M

ASOCIACIONES SECUNDARIAS	ASOCIACIONES PRIMARIAS				Penitencia	Ofrenda	Innovación	Consagración	Comunión
	Color	Organos de foco	Efluencias corporales	Tono de sensaciones corpóreas					
Individuación				Colapso corporal, el cuerpo sobrecargado	Formulación de faltas	Canto de entrada	Colocación de ofrenda en el altar	Plegarias y alabanzas preparatorias	Beso de paz y abrazo de hermandad
Individuación				Aislamiento, el cuerpo en ruinas	Entrada en oscuro y solitario confesionario	Lección del Evangelio, vida y tiempos de la víctima	Mezcla del agua y del vino	Aislamiento del sacerdote y santificación del altar	Invitación de la Congregación a la Santa Mesa
Intercambio diádico	negro	órganos conati- vos (endodér- micos) de gula y lujuria	lágrimas y emi- siones de cloaca (excrementos)	Alivio corpora- l, el cuerpo descargado	La confesión solitaria	Plegaria de los ahí reunidos	Invocación, insensación	Ruego de aceptación e intercesión	Repartición del cuerpo del Cordero glori- ficado
La promesa de comunidad				Reincorpora- ción	La absolución (1ª transforma- ción)	Procesión de oferitorio, o colecta	Lavado de ma- nos	Transforma- ción de pan y vino en cuer- po y sangre (3ª transforma- ción)	Plegaria silen- ciosa y acción de gracias
						Oblación de los fieles me- dante sus re- gatos	Plegaria de hermandad, plegaria secre- ta del sacerdote	Elevación y glorificación del cuerpo y sangre	
						Ofrendas transformadas en pan y vino (2ª transforma- ción)	Díálogo del sa- cerdote y la congregación	Mezcla del cuerpo y san- gre, plegaria al Cordero de Dios	Bendición y retirada

S

Fig. 2. Análisis tridimensional de la ceremonia Cristiana: O → M, la progresión metafórica (véase fig. 1); O → S, el guión, osecuencia de escenas que rellena cada una de las varias formulaciones metafóricas; O → A, las asociaciones involucradas en el juego por las escenas del primero de estos guiones (penitencia).

ASOCIACIONES DOMINANTES DE LAS SUCESIVAS REFORMULACIONES METAFORICAS DE LA CEREMONIA CRISTIANA

PROGRESION METAFORICA

Asociaciones	«Soy cuerpo manchado»	«El es el cordero del sacrificio»	«El es el pan y el vino»	«El es Cordero de Dios»	«Somos cuerpo vivo»
<i>Primarias</i>					
Tono de sensaciones corpóreas	Separación, Aislamiento (el cuerpo en ruinas)	Solidaridad intencional (el cuerpo juntando sus fuerzas)	Fraccionamiento corpóreo (el cuerpo reducido a sus partes)	Transformación corpórea (el cuerpo transformado)	Exaltación corpórea (el cuerpo sublimado)
Efluencias corporales	Lágrimas y excrementos	El sudor de nuestra frente	Los líquidos digestivos	Sangre	Efluencias congeladas místicamente
Organos de foco	Organos conativos (endodérmicos) de gula y lujuria	Organos conativos (mesodérmicos)	Organos del sustento (endodérmicos)	Partes orgánicas transformadas en un todo (corazón)	Sensibilidad ectodérmica al ambiente
Color	Negro	Oro	Marrón	Rojo	Blanco
<i>Secundarias</i>	El individuo aislado	La familia (como la unidad de ofrenda)	El sacerdote y la congregación (en diálogo)	El sacerdote solo (como consagrador del pan y el vino)	La familia de Dios

CUADRO 1

La fig. 2 ilustra un tipo de análisis tridimensional de esa ceremonia sacrificial, en la cual un Señor no determinado se transforma en el Cordero de Dios, y un devoto incoado es aislado bajo esta extraña condición para revivir en una comunión colectiva constituyendo el Cuerpo Místico del Señor. Leyendo la ceremonia desde el principio se nota una progresión de escenarios que van rellorando las implicaciones de las correspondientes predicaciones metafóricas o metonímicas. Cada escena reclama asociaciones que van ligadas a la metáfora o metonimia correspondiente formando una imagen-signo. Cada cual gana profundidad en el evento a través de una experiencia densa, sale fortalecido por esas asociaciones, restablecido y transformado (no voy a ilustrar aquí todo el proceso).

Se puede bloquear el cubo de varias maneras. Por ejemplo, se puede bloquear una secuencia de escenas para poner la metáfora en acción reclamando las asociaciones dominantes necesarias para la existencia de la ceremonia, por medio de exitosas invocaciones metafóricas (cuadro 1). De la misma manera que Wemmick vive en una casa que, entre otras, es interpretada metafóricamente por él como la villa o el castillo, así el participante en una experiencia expresiva vive en un cuerpo que, entre otros, llega a ser interpretado por él como el Cuerpo viviente del Señor. Pero esta completa transformación va acompañada de alguna transformación subordinada, formada por una sucesión de metáforas y metonimias. Cada una de estas imágenes-signo subordinadas pone en acción una serie de asociaciones ligadas a ella por experiencias anteriores.

Se puede afirmar que en la naturaleza de la experiencia humana esas asociaciones tienen dos raíces: 1) la experiencia primaria de la vida corporal, con las sensaciones «textuales»; y 2) la vida secundaria del yo en un mundo exterior (estructurado), constituido por la sociedad de los otros, con su cotexto causal-funcional de contigüidades y discontigüidades. La sucesión de metáforas y metonimias en cada evento expresivo puede decirse que se localiza en sucesivos aspectos de las experiencias primaria y secundaria. La sucesión de imágenes-signo no sólo centra su atención en la experiencia primaria, sino que con las metáforas más eficaces proyecta lo corporal en lo social, y viceversa. La predicación de las imágenes-signo acerca de sujetos no sólo les permite concretar su carácter incoado sino sobre todo unir lo corporal a lo social, socializando la experiencia corporal y creando experiencia social. Una metáfora es una aserción basada en la semejanza interna de un pronombre con algún aspecto del mundo exterior.

La predicación metafórica y metonímica al final solo puede concretizar una parte del todo incoado en la experiencia corporal y social. Cuando la exploración de la metáfora y de la metonimia está terminada —cuando la condición adquirida por la imagen-signo en forma y sensación es aproximada— otra metáfora o metonimia aparecerá para tratar de «conducirnos al todo»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Lévi-Strauss (1969:312) señala que «varias formas de la metonimia, y en particular la sinécdoque, celebran las partes de la experiencia, mientras que las elocuentes metáforas del mito se refieren a la totalidad para encontrar su significación». Pero se puede decir que en cierto sentido la cadena de predicaciones metonímicas intenta «regresar al todo» mediante el procedimiento de intentar apoderarse de varias partes de éste. Véase, también, lo que dice Lacan sobre este problema (nota 14).

## Lo complejo de las Asociaciones

La motivación para hacer intervenir a la metáfora se encuentra, como he sugerido, en la necesidad de concretar la incoacidad de sujetos que se hallan dentro de marcos, y así obtener una ocupación más satisfactoria del espacio cualitativo. Las metáforas nos mueven, y esta capacidad de movernos reside en el poder que tienen para cambiar nuestros estados de ánimo, nuestro sentido de la situación. Pero esta proposición, aunque sujeta a verificación (mediante el uso de la técnica semántico-diferencial), no describe la relación entre las metáforas en un acontecimiento expresivo complejo. No basta con decir que las metáforas comprendidas dentro de cualquier paradigma expresivo son asociadas por el hecho de funcionar adecuadamente dentro del mismo marco.

El estudio de los principios de las asociaciones ha sido generalmente analítico, concentrándose en ya sea relaciones de contigüidad externas o relaciones lógicas internas de ordenación, dentro del mismo ámbito o estructura de «árbol»; asociaciones supraordinadas (perro-animal), subordinadas (animal-perro), y coordinadas (perro-gato). Pero muchos de los tipos de asociación más interesantes para el estudio de la cultura expresiva, y de la ceremonia religiosa en particular, son arrojados a veces a una clase de papelera. Se trata de las asociaciones sintéticas<sup>18</sup>, cuyas conexiones parecen muy remotas si se consideran con respecto a cualquier principio de ordenación interna o de contigüidad externa. Es generalmente reconocido que estas asociaciones se obtienen por contraste o mediación.

Los problemas implicados en el estudio de dichas asociaciones sintéticas no deberían ser subestimados. En ellas participan elementos muy egocéntricos o cultivo-céntricos. Jung y Ricklin (1918), en su primera y ambiciosa clasificación de las asociaciones de palabras, señalan que las asociaciones sintéticas son, por lo general, perceptualmente evidentes, y que son juicios que se hacen con clara y marcada referencia al ego y sus valores<sup>19</sup>. Ante tan subjetivas constelaciones, tienen que moderar sus ambiciones (pág. 119):

«Es posible que existan una serie de coordinaciones que no se presten fácilmente a ser clasificadas. En tales casos nuestra impotencia debe de ser admitida francamente... el consuelo podemos encontrarlo en el hecho de que las posibilidades individuales son incalculables, en el hecho de que nunca se descubrirá un esquema que haga posible la clasificación característica y sin residuos de todas las asociaciones».

Cuando buscamos información con respecto a sistemas de asociación en la cultura expresiva es posible dejar de reconocer una gama de posibilidades que va desde aquellos sistemas que son motivados sistemáticamente, a aquéllos que son mucho

---

<sup>18</sup> Esta es la distinción de Kant entre predicaciones analíticas y sintéticas. Una predicación analítica es aquel juicio que es necesariamente parte del concepto en cuestión. En la predicación sintética se añade algo que no es parte del concepto; el concepto es desplazado de su ámbito habitual.

<sup>19</sup> Jung y Ricklin llevan esta idea más allá, y sostienen que para saber si un juicio es analítico o sintético es necesario saber si el sujeto fue concebido en lo particular o en lo universal. En consecuencia «verde-culebra» es objetivamente sintético, ya que no hay necesidad de verde en la idea de culebra. Si lo que tenemos en mente es una culebra en particular, por ejemplo, la Mamba Verde, entonces el juicio se convierte en analítico.

más espontáneos y arbitrarios en términos de la relación existente entre las imágenes propuestas. Lévi-Strauss analiza dicha gama de posibilidades en términos de las nociones de motivación gramatical y orientación lexicológica de De Saussure, refiriéndose esta última a la orientación hacia la imagen-signo en sí misma y al derecho de ésta de aparecer incondicionada en un sistema determinado. Lévi-Strauss está seguro de que la mente «introduce constantemente un principio de orden y regularidad en ciertas partes de la masa de signos» (1966: 154), pero también reconoce la complicación que supone el principio irracional de la arbitrariedad del signo. Algunas lenguas son más gramaticales y otras más léxicas. Jakobson (1955: 79) ha hecho una observación parecida: el estilo en el arte se deriva de «una predilección por el dispositivo metafórico o el metonímico».

Los antropólogos han reconocido hace ya mucho el carácter variable del interés que existe en el tema de «la integración lógico-estética» a la hora de comparar culturas (Thompson 1945) o a la hora de comparar cultos dentro de la cultura, o individuos dentro de cultos (Fernández 1965, 1966 b). Con respecto a estas últimas comparaciones, se pueden apreciar diferencias entre los cultos en relación con su interés en formar conceptos sobre actividades de culto. Algunos cultos, y algunos de sus practicantes, ven los distintos sucesos en la vida de culto como una especie de aglomeración, y sienten que aquella sólo posee una «coherencia incoherente». Concentran su atención en la experiencia de imágenes-signo individuales, y se dan por satisfechos con el consenso social. En otros cultos, y en las mentes de muchos líderes de culto, existe una concepción mucho más clara de la organización total del culto, y una determinación a someter las partes del culto a las reglas y directrices derivadas de estas concepciones.

Puede que sea útil relacionar dicha variabilidad con la clasificación de tipos de pensamiento en conceptos de Vygotsky (1962): 1) algunos líderes religiosos muestran gran preocupación porque uno o varios elementos aparezcan temáticamente en todas las ceremonias ligando unas partes con otras mediante esa atribución común, tienen una idea muy clara de los núcleos generales de asociación (que yo he denominado metáforas organizativas) en torno a los cuales se organizan ceremonias, 2) otros tienen una clara noción de la relación de tipo cadena que une a las partes, pero no un interés general en uno o varios principios de unidad, 3) unos terceros se dan por satisfechos con una noción muy difusa que les dice que las distintas partes del culto tienen algo que ver entre sí; sus cultos tienden a ser sumamente volátiles, nuevos elementos rituales son añadidos con facilidad y se permite la gradual desaparición de otros. 4) Un cuarto tipo de líderes religiosos si tuvieran que responder a una encuesta harían una declaración conceptual más o menos concisa sobre la actividad de culto, que, sin embargo si examinamos el ritual, parece tener muy poco o nada que ver con lo que allí está pasando.

La clasificación de Vygotsky, y las nociones de contraste y mediación antes mencionadas, nos llevan un poco más lejos que el sentimiento de frustración de Jung y Ricklin. Sobre la asociación de contraste, a pesar de su importancia, hay relativamente poco que decir. En relación con las estructuras de contradicción

reconoce Lévi-Strauss (1966: 95): «La pobreza del pensamiento religioso no puede ser nunca subestimada»<sup>20</sup>. El principio en cuestión, básico para la codificación lingüística, viene también ilustrado por la tendencia de las «palabras estímulo» (en los test sobre asociaciones de palabras) a provocar la aparición de sus contrarios. Esto ocurre con la mayor frecuencia en el caso de cualidades o adjetivos. Uno puede sólo especular que la inclinación de la mente hacia los contrarios a este nivel se deriva de un principio homeostático implícito en la predicación de la mente sobre sujetos incoados. La búsqueda de la verdad mediante la calificación parece ser un proceso de reducción por contrarios.

Las asociaciones basadas en la mediación merecen atención más cuidadosa. En el estudio de estas se llega a una mejor comprensión del proceso global llevado a cabo por un paradigma de metáforas, que la que se puede obtener mediante el estudio de las estructuras dialécticas de las relaciones de contraste. El planteamiento que hace Evans-Pritchard (1956) del problema de las asociaciones nos interesa aquí. Este empieza por reconocer la necesidad que existe en religión de vincular conceptos incoados «a objetos visibles que hacen posible que la mente pueda conservarlos y mantenerlos separados y distintos». En su intento por explicar las distintas predicaciones que se hacen sobre la noción Nuer de espíritu<sup>21</sup>, Evans-Pritchard cree necesario dar una explicación no sólo de predicaciones tales como «el cocodrilo es espíritu»<sup>22</sup>, sino también de otras más desconcertantes como «los gemelos son pájaros» (Nuer) o «los gemelos son salmones» (Nootka). Fueron estas últimas asociaciones, que parecen expresar una simple y sencilla contradicción, las que después de todo llevaron a Lévi-Bruhl por mal camino hasta hacerle llegar a su teoría de la mentalidad prelógica<sup>23</sup>. Aunque estas asociaciones pueden siempre basarse, en cierto grado, en analogías provenientes de la cultura que pueden ser gratuitas o extrañas (siendo deber del antropólogo el divulgarlas), muy a menudo existe un factor latente de por medio. Expresiones tales como «los gemelos son pájaros» se formulan en relación con un tercer término: «Son expresiones que, desde el punto de vista de los Nuer, no dicen que A es B, sino que A y B tienen algo en común en relación con C». (Evans-Pritchard 1956: 142). La característica genérica latente (lo que los estudiosos de las asociaciones de palabras llaman un «término medio latente») que tienen en común y que los asocia es el espíritu: ambos son manifestaciones del espíritu. Se trata de una relación triádica.

En esta explicación de la asociación de imágenes-signo por referencia a un factor

---

<sup>20</sup> Aunque inspirándose en tal pobreza Lévi-Strauss (1956) idea un fórmula tan estimulante como  $fx(a) : fy(b) : fa-1(y)$ , básicamente una fórmula que describe la transformación producida por el sentido de contraste (a-1) en los eventos expresivos.

<sup>21</sup> *Kwoth* sólo puede aparecer en posición de objeto (en términos de las ideas inglesas sobre la formación del sujeto-objeto). Esto puede ser considerado simplemente como una transformación teológica consecutiva de la predicación original de un objeto concreto sobre el espíritu incoado. Y el espíritu a su vez puede ser considerado como un pronombre sublimado, un *alter ego*.

<sup>22</sup> Evans-Pritchard considera esta predicación como metonimia, es decir, el cocodrilo es una manifestación de una parte del espíritu. ¡No la considera metafórica, que sería: hay algo semejante del cocodrilo con el espíritu!

<sup>23</sup> La argumentación de Evans-Pritchard tiene como principal objetivo refutar las nociones de Lévi-Bruhl.

latente es evidente que la mente es, después de todo, una identidad que tiene que conseguir la unidad de sus experiencias a algún nivel de abstracción. Decir que Frank es una almeja, aunque sea asociar metafóricamente dos ámbitos bastante distintos es además a un alto nivel de abstracción, una predicación dentro del mismo ámbito. Tanto Frank como la almeja son metazoos. Para una mentalidad suficientemente religiosa todas las cosas del mundo pueden asociarse como manifestaciones del espíritu, ser el mismo espíritu. Ciertos tipos de empresa metafísica buscan precisamente esos principios generales mediante los que la diversidad de la experiencia (el producto de ese dinamismo lógico, esa tendencia a la categorización que es el objeto de estudio de Lévi-Strauss) puede ser integrada. En uno de los cultos religiosos que yo estudié en Africa, el *bwiti* en Gabón, un líder muy dado al uso de analogías (*efonan*, parecidos) decía en sus sermones que tales analogías dejaban claro que todo el mundo es una sola cosa. Usándola intentaba enseñar a sus seguidores, e intentaba vencer, en consecuencia, a la brujería que está siempre intentando romper el mundo en pedazos y aislar a los hombres con el fin de comérselos (Fernández 1965: 911). Esta tendencia del líder del culto se aproxima mucho a la idea de «participación» de Lévy-Bruhl.

Esta apreciación de los factores latentes e implícitos en las asociaciones nos es de utilidad porque no lleva en la misma dirección que lo hace la apreciación del papel de la mediación en la asociación, y porque nos lleva en la misma dirección que lo hace el reconocer que una predicación metafórica es una hipótesis sobre el mundo, o una parte de este, que obedece a una intención o plan específico. Naturalmente, es necesario ser muy cautos a la hora de lanzarnos a establecer esas intenciones latentes que sirven de mediadoras y sintetizan, o reducen, objetos metafóricos a sujetos, y cuya presencia nos ayuda a nosotros a explicar la progresión de metáforas en masas de cultura expresiva. La búsqueda podría llevarnos, con demasiada facilidad, a anticuadas nociones sobre ideas innatas o *Elementargedanken*. En cada caso, la definición de intenciones latentes debe estar basada en un estudio cuidadoso de la estructura de la metáfora y la metonimia en la cultura en cuestión.

En relación con predicaciones simples del tipo S es O («Yo [un hombre] soy un oso»), he avanzado la hipótesis de que la intención latente es mover o desplazar al sujeto a una posición más apropiada en el espacio cualitativo. Pero las masas de cultura expresiva producen predicaciones más complejas, partiendo de la fórmula  $S^1 : O^1 :: S^2 : O^2$  («Yo [un hombre] soy a un oso, como tú [una mujer] eres a un conejito»). La intención latente en ese conjunto de predicaciones, además de colocar a los sujetos más favorablemente en el espacio cualitativo, puede ser la de expresar el dominio por tamaño, el poder de macho sobre hembra, y quizá, el derecho del uno al letargo y la responsabilidad de la otra para con la reproducción. Muchas otras asociaciones son seguramente inyectadas en nuestra conciencia por la metáfora; (véase: Leach 1964).

Los problemas de intención en la cultura expresiva son más complicados; tenemos un paradigma de metáforas que explicar. Volviendo al culto Cristiano antes examinado, podemos preguntarnos cuales son las intenciones latentes que agrupan a las metáforas en el paradigma. Bajo la predicación metafórica organizativa «la

vida es un sacrificio», tenemos una serie de afirmaciones metafóricas que constituyen «puntos de señalización» en la transformación forjada por el ritual. En cierto sentido, la intención latente de estas metáforas y metonimias subordinadas es activar la metáfora organizativa principal, y la intención latente de esa metáfora es afirmar que la vida es necesariamente un abandonar una condición valorada, por otra, con el fin de obtener un bien mayor (podría verse como el abandono de la corporalidad en favor de la espiritualidad). Pero cuestiones más específicas se aprenden, sobre dicha intención si seguimos las formulaciones metafóricas subordinadas. La sucesión de estas formulaciones es la siguiente:

(Yo : apetitos corporales ::  
 El : cordero del sacrificio),  
 (El : pan y vino ::  
 Nosotros : nuestros apetitos corporales),  
 (El : cordero glorificado ::  
 Nosotros : su cuerpo).

La progresión de metáforas y metonimias que tienen lugar en esta ceremonia se puede formular de la manera siguiente:

$$\begin{aligned} & (S^1 \odot O^1 :: S^2 : O^2), \\ & (S^2 : O^3 :: S^1 + I \odot O^1), \\ & (S^2 : O^2 + I :: S^1 + I : O^1 + I), \end{aligned}$$

siendo  $S$  el sujeto,  $O$  el objeto,  $:$  una relación de predicación metafórica («inter-ámbito»), y  $\odot$  una relación de predicación metonímica («intra-ámbito»),  $+1$  indica una transformación significativa dentro de un marco ceremonial determinado del sujeto original (en este caso del singular al plural) y del objeto original (en este caso del afecto negativo al positivo). Esta fórmula, que no pretende ser algebraica, puede ser comparada con la de Lévi-Strauss (véase nota 20).

Apreciamos con respecto a objetos y sujetos las siguientes transformaciones: el pronombre sujeto del singular al plural, y de los objetos «cordero del sacrificio» y «apetitos corporales» a «cordero glorificado» y «cuerpo místico», respectivamente. Hay una predicación metafórica intermedia, «El es el pan y el vino», y una reformulación intermedia del sujeto de la predicación metonímica inicial, el «Yo» convirtiéndose en «Nosotros». La transformación de la predicación metonímica sobre el pronombre (de «apetitos propios» a «otro cuerpo») y la transformación del pronombre mismo (del «Yo» al «Nosotros»), se logran en las predicaciones metafóricas «cordero» y «pan y vino» sobre el *otro significativo*, «él». En este caso la regla es: las predicaciones metafóricas sobre un *otro significativo* producen una transformación significativa del sujeto incoado con respecto a su relación metonímica con sus partes. La séptima misión de la metáfora es evitar que los pronombres se obsesionen con sus partes.

Podemos ir incluso más allá del mero reconocimiento de las transformaciones logradas por la predicación metafórica y metonímica en los sujetos y objetos de los

sucesos expresivos, y descubrir que dicho análisis también nos sugiere los temas latentes en los que dichos sucesos se interesan. Basándome en datos sobre el ritual aquí considerado, y en los datos sobre otros rituales que yo he examinado, me atrevería a sugerir que, en los sucesos expresivos (y en las celebraciones religiosas en particular), las metáforas y metonimias se eligen con el fin de proponer tres tipos de formulaciones: formulaciones de adecuación, formulaciones de inadecuación, y formulaciones de transformación o transcendencia de estado. Estas formulaciones se predicán sobre cualquier pronombre de entre los que pertenecen a la sociedad de pronombres, pero básicamente sobre el «yo» o sobre *otros significativos* (en el caso aquí examinado el «yo», el «él» y el «nosotros»). Estas formulaciones son, esencialmente, comentarios sobre derivados del enfoque socio-estructural (el de las experiencias de status y rol) o el del enfoque corpóreo (el de la experiencia biofisiológica)<sup>24</sup>. En los rituales a que nos hemos referido aquí en particular encontramos declaraciones de inadecuación corpórea y social del «yo» y del «él», seguidas de una transformación, claramente una transcendencia del «él», seguidas de una transformación, claramente una transcendencia del «él» y del «yo». El ritual consigue por medio de sus predicaciones, transformar el «yo» en el «nosotros» y lo animal en lo divino; y en la predicación final «Somos el cuerpo vivo de Cristo» consigue, de un modo quizás muy sutil, una identificación de lo social, lo trascendente y lo corpóreo. Otros rituales realizan otro tipo de movimientos; he analizado en alguna otra parte un ritual cuyas metáforas llevan a cabo transformaciones progresivas partiendo de formulaciones de adecuación social del «nosotros», pasando por (o a través de) formulaciones de adecuación corpórea del «nosotros» a inadecuación corpórea y de status del «yo», hasta llegar a formulaciones de exaltación corpórea del «nosotros» (Fernández, 1977).

## Conclusión

Al reducir el riquísimo cuerpo de materiales de la cultura expresiva a unos cuantos huesos (las nociones de pronombres en marcos incoados del espacio cualitativo, con las de preocupaciones latentes y temáticas, sociales y corpóreas acerca de sujetos promocionales) no deberíamos olvidar que, al fin y al cabo, la misión de la metáfora y la metonimia es transformar pronombres, sacándolos de su inapropiada e incoada condición. La metáfora es esa forma elemental que se encuentra en el núcleo mismo de la vida social. Está en la naturaleza de la vida social el ofrecer conversiones, tanto periódicas como extraordinarias, a los pronombres que pasan por ella. Estas conversiones se derivan del poder que tienen los hombres para

---

<sup>24</sup> Harvey (1964:13) sostiene que toda excitación motivacional es la consecuencia de la alteración de ciertas relaciones entre el mundo social de fuera y el sistema de medición subjetivo comprendido en las normas intraorgánicas. Establece una distinción similar a la hecha aquí entre motivos biogenéticos y sociogenéticos, estos últimos son producidos por discrepancias entre sujeto y objeto que surgen en cambios físico-químicos en el entorno interno. En cualquiera de los casos las predicaciones metafóricas o metonímicas pueden ser consideradas como intentos de restablecer relaciones sujeto-objeto apropiadas, mediante la proyección más apropiada de sujetos dentro de ámbitos corporales o sociales.

«tomar al otro», metafórica y metonímicamente. El reducir los materiales de la cultura expresiva de esta manera debe inevitablemente producir escepticismo, particularmente a los antropólogos, pues debido a las características del trabajo de campo tienen un sentido de la realidad muy desarrollado.

En primer lugar uno puede mostrarse escéptico ante la idea de que las metáforas son propuestas por todo participante, en una ceremonia por ejemplo, en respuesta a su incoada y problematizada subjetividad; aunque naturalmente no lo son. Pero tenemos que postular que en algún momento de la historia de cualquier movimiento expresivo las metáforas fueron llegan a influir sobre el «yo», el «nosotros», el «ellos», el «él», etc., conducidas por los visionarios o estetas que le dan un ingenioso o profético impulso a dicho movimiento, ya sea culto o secular. La innovación metafórica, como cualquier innovación, es sólo para unos pocos. Los muchos que son atraídos por tales formulaciones y actuaciones sólo necesitan estar de acuerdo sobre su capacidad; sólo necesitan considerar el «consenso social», (ponerse de acuerdo sobre las acciones más apropiadas) y no tienen que preocuparse del «consenso cultural», (sobre el significado de las metáforas sobre las que la acción esté basada). Pero siempre hay algunos hombres que sienten de un modo más agudo su incoación y su dolorosa localización en el espacio cualitativo. Tienen la imaginación necesaria para saltar a otros ámbitos y así obtener recompensa y recuperar dinamismo. Tienen la fortaleza de carácter necesaria para atraer seguidores hacia su reorganización de la existencia, que representan al poner en escena imágenes-signo que ellos mismos eligen.

En segundo lugar, uno puede desconfiar de que el participante en cualquier actividad expresiva bien organizada, esté prestando cuidadosa atención a todos los detalles de dicha actividad. Por supuesto que no es así. Existen diferencias importantes de «foco» (Pike 1967), en el nivel de actividad en que el participante es consciente o sobre el cual se concentra. De hecho cualquier participante puede en determinadas circunstancias, encontrarse tan lejos del nivel de actividad de la jerarquía de sucesos que califican a una metáfora determinada, que puede estar «con» el ritual tan sólo en cuerpo. Sin embargo, esta hipostatización o desplazamiento de la atención nunca puede ser tan completo como para impedir que el participante reconozca las señales contenidas en cualquier imagen-signo, mediante las cuales se cambian escenas y se activan nuevas metáforas. En las iglesias Puritanas se empleaban unos pomos de metal colocados en la punta de unos palos largos para asegurarse de que, por lo menos, se siguieran tales pistas. Y en la iglesia católica dicha atención es asegurada por medio de la rigurosa genuflexión.

En tercer lugar, se puede desconfiar de que podamos excluir la percepción consciente de símbolos, aunque aquí hemos abogado por la primacía del estudio de la metáfora y no del simbolismo. Naturalmente que no podemos excluir dicha percepción. Símbolos de varios tipos aparecen y son manipulados constantemente en los acontecimientos expresivos. Debido a que condensan muchos significados (su multivocalidad o polisemia) actúan frecuentemente desviando la atención del participante de la metáfora de turno, ya sea trascendiéndola a otro nivel o desviándose hacia otro significado, invocado inoportunamente dentro del ámbito metafórico en el que se está actuando en ese momento.

El contexto metafórico en el que aparece un símbolo tiende a centrar la atención en un significado particular de ese símbolo (por su multivocalidad puede aparecer en muchos contextos). De todos modos, el símbolo es volátil en el sentido en que es siempre probable que aparte la atención del participante de la metáfora organizadora de turno. De este modo, los símbolos añaden la posibilidad experiencias con otros niveles de significado durante las transformaciones elementales aquí discutidas. Llenan el universo de la experiencia expresiva y le dan un grosor y una complejidad que la discusión de las progresiones metafóricas no llega a captar por completo, por muy simple que sea.

Podemos desconfiar en cuarto lugar, que la motivación en los sucesos expresivos sea siempre la obtención, por medio de predicados metafóricos, de conversiones en las relaciones del sujeto con sus contextos social y corpóreo. No es así. Muchos sucesos expresivos parecen estar dedicados a estimular o calmar la atención de los participantes. La estimulación en el ritual, por ejemplo, se consigue a menudo mediante la confrontación de los participantes con formaciones extrañas, ya sean hombres vestidos de animal o dioses con cabezas de animal, que por su incongruencia invitan a la atención. Entre otras cosas sirven para aumentar el nivel de estimulación cortical. Otros rituales, mediante una lenta y medida cadencia, sirven como escape para una sobrestimulación. Los eventos expresivos no sólo crean un período liminal para el reajuste de la estimulación, sino que también, mediante la variación de las asociaciones normales de las cosas, hacen posible que el aprendizaje tenga lugar (Turner 1967: Cap. 4). Pero los rasgos extraños del ritual son simplemente una elaboración de lo que es básico para una predicación metafórica. Esa predicación es una especulación sobre las posibles concomitancias de sujetos y objetos. Y en dicha especulación se encuentra también el valor de la estimulación. Como el sujeto es metafóricamente empujado a considerar su pertinencia a un ámbito distinto del acostumbrado, o a concentrarse metonímicamente en partes de sí mismo que está acostumbrado a ignorar, tiene que producirse inevitablemente una mayor o menor estimulación o depresión de su estado de ánimo.

La perspectiva adoptada aquí puede ser denominada «pronominalismo»<sup>25</sup>, como parte del énfasis que las Ciencias sociales han puesto en la última década en el rol de la cognición y de la comunicación sobre la interacción, y de modo más importante, en el rol de los esquemas o imágenes mentales como mediadores de la interacción. Craik (1943) y Boulding (1957) han expuesto esta idea de modo revelador. El peso de dichos planteamientos en contra del Behaviorismo ortodoxo fue tal que ciertos psicólogos experimentales se vieron obligados a llamar a la puerta del «Behaviorismo Subjetivo» (Miller, Galanter y Pribram 1960: 213)

En Antropología, el interés por los procesos del pensamiento subjetivo es tan viejo como Tylor y Boas. Recientes tendencias de la Etnociencia han supuesto un

---

<sup>25</sup> Debo el término «pronominalismo» a una evaluación que R. F. Armstrong y E. F. Yonan hicieron de este trabajo. Presuponen que cualquier tratado sobre Sociedad y Cultura debe comenzar con los motivos y relaciones de determinados pronombres, ya que éstos señalan directamente cuál es la realidad esencial de la vida social, y en su «toma del otro» son tanto los creadores como los almacenadores de la cultura. Los pronombres señalan lo que es real. Todo lo demás es imaginario, es decir, el dominio de las imágenes-signo.

importante refinamiento de esa añeja tradición. La concentración de la Etnociencia en los rasgos definidores de determinados ámbitos de experiencia necesita ser completada, sin embargo, con estudios sobre el modo en que la predicación metafórica establece relaciones entre ámbitos<sup>26</sup>, puesto que tales desplazamientos son la fuente de la conversión-progreso (en su sentido más profundo) lograda por el ser humano. El estudio de tales desplazamientos nos proporciona datos fundamentales sobre el modo en que lo subjetivo se relaciona con lo objetivo, lo real con lo imaginario.

¿Cuál es el método para dicho estudio? No se pueden prometer procedimientos mecánicos o simples reglas que conduzcan a todo estudiante al mismo resultado. Como sucede en gran medida en la interpretación etnográfica o etnológica es muy importante el elemento artístico, el descubrimiento intuitivo de las relaciones esenciales en un universo rico en posibilidades (Burling 1964). Se produce siempre una elipsis en el momento en que pasamos de predicaciones metafóricas subyacentes a complejos rituales. Además en nuestro análisis de objetos conductuales, siempre parece permanecer algo indeleblemente subjetivo. No erradicamos la cópula entre sujeto y objeto. Este tipo de investigación científica no es solamente hipotética es ante todo predicativa del sujeto.

No obstante, me parece que se puede conseguir una mayor claridad en la práctica de dicha «objetividad subjetiva» si estudiamos la estructura de asociaciones que surge en la predicación metafórica y metonímica que se despliega sobre pronombres incoados. El primer paso para llevar a cabo tal estudio es la búsqueda y valoración del detalle en la descripción etnográfica. Esto significa tener que utilizar el método clásico llamado de «observación participante». Este método nos hace conscientes, como ningún otro, de los muchos ámbitos distintos de la experiencia de en una cultura, los cuales pueden estar siendo conectados por los eventos expresivos y sus predicaciones. Este método también nos hace establecer una relación de lo más penetrante de los pronombres con el mundo del objeto que abrazan. La recopilación de material etnográfico detallado debería ser orientada por los siguientes presupuestos fundamentales:

- 1) La cultura en sus aspectos expresivos se basa en las predicaciones metafóricas y metonímicas de las imágenes-signo sobre sujetos pronominales incoados. Estas predicaciones pueden ser sólo persuasivas, o pueden llevar a actuaciones. Estas predicaciones se producen dentro de un espacio de cualitativo cultural *n* dimensional y funcionan como definidores afectivos de los pronombres que se encuentran a la búsqueda de una mejor localización en dicho espacio. La situación social y la disposición de los pronombres que desean actuar dentro del citado espacio motivan la predicación metafórica de dichos pronombres, su «toma del otro».

- 2) Las predicaciones se hacen evidentes por primera vez en la «toma del otro» característica de la búsqueda de identidad en la más temprana infancia, y en la obtención consecutiva de identidad mediante el dominio de estos otros objetivos

---

<sup>26</sup> Parece ser un hecho que los hombres tienen al mismo tiempo tanto un sentido de la continuidad de la experiencia (sobre la cual no podemos decir nada) como una necesidad de reducir tan inefable continuidad a un orden y a unas categorías claramente diferenciadas. Buscamos dicotomías y al mismo tiempo queremos escapar de ellas. Esta paradoja está cargada con una emoción que se invierte a menudo en objetos intermedios e intersticiales, idea ésta que ha sido bien desarrollada por Leach (1964).

(imágenes-signo). Distintas culturas se sostienen aquí, escogen dichas imágenes-signo de ámbitos típicamente distintos. Existe, pues, un léxico cultural de estas imágenes-signo arraigado en la más temprana infancia.

3) La predicación de imágenes-signo sobre sujetos consigue un desplazamiento o movimiento significativo de dichos sujetos en el espacio de cualidad cultural. El estudio del léxico de las imágenes-signo conduce a una «dimensionalización» de dicho espacio cualitativo. Dentro del espacio cualitativo de una cultura determinada se producen desplazamientos característicos de sujetos característicos.

4) Los eventos expresivos complejos consisten en una cadena de metáforas y metonimias, que operan a menudo bajo el efecto organizativo de una metáfora principal. Dichos complejos pueden ser analizados a) en forma de matriz, por referencia a las escenas ideadas para activar las imágenes-signo metafóricas y a las asociaciones ordenadas por cada escena, b) en forma de fórmula, por referencia a las transformaciones practicadas en los sujetos y objetos trabajados por las progresiones en las relaciones entre las predicaciones metonímicas y metafóricas.

5) El estudio de las metáforas con estas ideas y presupuestos puede llevar a la explotación de una proposición que se podría formular así: en la cultura expresiva encontramos, representadas mediante tropos, un número limitado de intenciones latentes en lo que concierne a la condición de los pronombres, tanto corpórea como social.

Si tal conjunto de presupuestos va a llevar el análisis antropológico al dominio (ansiado por la Ciencia) de las ricas sutilezas de la cultura expresiva es algo que está por verse. El estudio de campo, con la idea de la misión de la metáfora en mente, puede llevar a un análisis más cuidadoso de esa interacción entre lo real y lo imaginario mediante la cual los sujetos sociales manejan y dominan el mundo objetivo, usándolo para producir conversiones significativas de sí mismos.

## Bibliografía

- Berggren, D., «The use and abuse of metaphor», *Review of Metaphysics*, 16, 1962-63, pp. 238-58.
- Black, Max, *Metaphor*, en *Models and metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.
- Boas, F., «Introduction», en *Handbook of American Indian languages*, Bureau of American Ethnology Bulletin, 40 (1), 1911.
- Boulding, K., *The image*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1957
- Burke, K., *The philosophy of literary form*, New York, Vintage Books (ed. revisada), 1957
- Burling, R., «Cognition and componential analysis: God's Truth or hocus pocus», *American Anthropologist*, 66, pp. 20-29, 1964.
- Chomsky, N., *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965.
- Craik, K., *The nature of explanation*, London, Cambridge University Press, 1943.
- Deese, J., *The structure of associations in language and thought*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965.

- Dieterlen, G., and M. Griaule, *Le renard pale. Tome I, Le mythe cosmogonique. Fascicule I: La creation du monde*. Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 72, 1965.
- Edmonson, M. S., *Lore: An introduction to the science of folklore and literature*, New York, Holt, Rinehard and Winston, 1971.
- Endler, N. S., «Changes in meaning during psychotherapy as measured by the semantic differential», *Journal of Counseling Psychology*, 8, 1961, pp. 105-11.
- Evans-Pritchard, E. E., *Neur religion*, Oxford, Oxford University Press, 1956.
- Fernández, J. W., «Symbolic consensus in a Fang reformativ cult», *American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 902-29.
- «Unbelievably subtle words: Representation and integration in the sermons of an African reformativ cult», *Journal of the History of Religions*, 6, 1966a, pp.43-69.
  - «Principles of opposition and vitality in Fang aesthetics», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 25, 1966b, pp. 53-64.
  - Recensión de *Le renard pale*, de G. Dieterlen and M. Griaule (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 72), *American Anthropologist*, 69, 1967, pp. 527-28.
  - Recensión de *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, de Viviana Paques (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 70), *American Anthropologist*, 70, 1968, p. 796.
  - «Persuasions and performances: Of the beast in every body and the metaphors of Everyman», *Daedalus*, 101 (1), 1972, pp. 39-60.
  - «The performance of ritual metaphors», en *The social use of metaphor*, ed. por David Sapir and Christopher Crocker, Philadelphia, U. Penn Press, 1977, pp. 100-131.
  - «The power of positive pronouns», n.d. a, MS.
- Frake, C. O., «A structural description of Subanun religious behavior», en *Explorations in cultural anthropology: Essays in honor of George Peter Murdock*, ed. por Ward H. Goodenough, New York, McGraw-Hill, 1964, pp. 111-29.
- Georges, R. A., and A. Dundes, «Toward a structural definition of the riddle», *Journal of American Folklore*, 76, 1963, pp. 111-18. [AD]
- Gorham, D. R., «Use of the proverbs test for differentiating schizophrenics from normals», *Journal of Consulting Psychology*, 20, 1956, pp. 435-40. [AD]
- Harvey, O. J., *Motivation and social interaction*, New York, Ronald, 1964.
- Haugen, E., «Linguistic relativity: Myths and methods», Paper 1871, IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago, 1973.
- Hyman, S. E., *The tangled bank: Darwin, Marx, Frazer, and Freud as imaginative writers*, New York, Atheneum, 1959.
- Jakobson, R., «Aphasia as a linguistic problem», en *On expressive language*, ed. por H. Werner, Worcester, Clark University Press, 1955, pp. 69-81.
- «Linguistics and poetics», en *Style in language*, ed. por Thomas A. Sebeok, Cambridge, M.I.T. Press, 1960, pp. 355-73.
- Jakobson, R., and M. Halle, *Fundamentals of language*, The Hague, Mouton, 1956.
- Jones, W. T., *The romantic syndrome*, The Hague, Mouton, 1961.

- Jung, C., «Transformation symbolism in the Mass», en *Psyche and symbol*, ed. por V. S. de Laszlo, New York, Modern Library, 1958.
- Jung, C., and F. Ricklin, *Studies in word association*, London, W. Heinemann, 1918.
- Jungmann, J. A., *The Mass of the Roman rite: Its origin and development*, 2 vols, trad. por F. A. Brunner, New York, Benziger, 1955.
- Kaplan, B., «Radical metaphor, aesthetic, and the origin of language», *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 2, 1962, pp. 75-84.
- Kehoe, A. B., «The metonymic pole and social roles», *Journal of Anthropological Research*, 1974a (en prensa).
- «Ritual and religions: An ethnologically-oriented formal analysis», *Proceedings of the IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago*, The Hague, Mouton, 1974b (en prensa).
- Kramer, S. N., *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- La Barre, W., *The Ghost Dance: Origins of religion*, Garden City, Doubleday, 1970.
- Lacan, J., *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Leach, E., «Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse», en *New directions in the study of language*. ed. por E. H. Lenneberg, Cambridge, M.I.T. Press, 1964, pp. 23-63.
- Lévi-Strauss, C., «The structural study of myth», *Journal of American Folklore*, 78, 1956, pp. 428-44.
- *Totemism*, trad. de Rodney Needha, Boston, Beacon Press, 1962.
- *The savage mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- *The raw and the cooked*, trad. de John and Doreen Weightman, New York, Harper and Row, 1969.
- Lounsbury, F. G., «Similarity and contiguity relations in language in culture», en *Report of the Tenth Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Studies*, ed. por Richard S. Harrell, Georgetown, Georgetown University Press, 1959, pp. 123-28.
- Mauss, M., «Essai sur le don», *L'Année Sociologique*, n.s., 1, 1923, pp. 30-186.
- Mead, G. H., *Mind, self, and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.
- Melli, C., «Lacan: Psicoanálisis y lingüística», en *Estructuralismo y psicoanálisis*, ed. por José Sazbon, Buenos Aires, Sud Editorial, 1970, pp. 85-99.
- Métraux, R., «Resonance in imagery», en *The study of culture at a distance*, de Margaret Mead and Rhoda Métraux, Chicago, University of Chicago Press 1953, pp. 343-62.
- Micloskey, M., «Metaphors», *Mind*, 73 (290), 1964.
- Miller, G., E. Galanter, and K. Pribram, *Plans and the structure of behavior*, New York, Holt, 1960.
- Morris, C., *Signs, language, and behavior*, New York, G. Braziller, 1955.
- Nisbet, R., *Social change and history*, New York, Oxford University Press, 1968.
- Ortner, S., «A kernel of truth: Some notes on the analysis of connotation», *Semiotica*, 6, 1972, pp. 324-43. [DNM]
- Osgood, C., «The nature and measurement of meaning», *Psychological Bulletin*, 49, 1952, pp. 197-237.
- Osgood, C., P. Tannenbaum, and G. Suci, *The measurement of meaning*, Urbana,

- University of Illinois Press, 1957.
- Pepper, S., *World hypothesis: A study in evidence*, Berkeley, University of California Press, 1942.
- Pike, K., *Language in relation to a unified theory of the structure of human behaviour*, The Hague, Mouton, 1967.
- Polanyi, M., *Science, faith, and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- Quine, W. V. O., *Word and object*, Cambridge, M.I.T. Press, 1963.
- Sapir, E., «Symbolism», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, pp. 492-95.  
 — «Haya metaphors for speech», *Language and Society*, Spring, 1974 (en prensa).
- Shands, H., Compte rendu: Anthony Wilder, *The Language of the Self, Semiotica*, 3, 1971, pp. 280-87.
- Shibles, W. A., *Metaphor*, Whitewater, Wis.: The Language Press, 1971.
- Simonis, Y., *Claude Lévi Strauss ou la passion de l'inceste: Introduction au structuralisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.
- Skinner, B. F., «The operational analysis of psychological terms», *Cumulative Record*, 1945, pp. 272-86.
- Spurgeon, C., *Shakespeares imagery*, New York, Macmillan, 1936.
- Stemmer, N., «Innate ideas and quality space», *Semiotica*, 3, 1971, pp. 234-40.
- Turner, V., *The forest of symbols*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- Van der Leeuw, G., *Religion in essence and manifestation*, New York, Macmillan, 1938.
- Van Steenburgh, E. W., «Metaphor», *Journal of Philosophy*, 62, 1965, pp. 678-88.
- Vygotsky, L., *Thought and language*, ed. y traducido por Eugenia Hanfmann and Gertrude Vakar, Cambridge, M.I.T. Press, 1962.
- Weinreich, U., «On the semantic structure of language», en *Universals of language*, ed. por J. H. Greenberg, Cambridge, M.I.T. Press, 1963, pp. 114-71.
- Wheelwright, P., *Symbolism*, Bloomington, Indiana University Press, 1962.
- White, L., «Four stages in the evolution of minding», en *The evolution of man (Evolution After Darwin, vol. 2)*, ed. por Sol Tax, Chicago, University of Chicago Press, 1960, pp. 239-54. [CLW]

James FERNANDEZ McCLINTOCK