

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	15
INTRODUCCIÓN	37

SERIE I. UNA TROPOLOGÍA

CAPÍTULO I. LA MISIÓN DE LA METÁFORA EN LA CULTURA EXPRESIVA.....	47
CAPÍTULO II. EL DOMINIO DEL TROPO: POESÍA POPULAR Y CONVIVENCIA SOCIAL. GRACIÁN Y COSTA EN EL CAMPO.....	97
CAPÍTULO III. ANDALUCÍA EN NUESTRAS MENTES. DOS LUGARES EN CONTRASTE SIGUIENDO UN DUELO POÉTICO VERNACULAR DE FINALES DEL SIGLO XIX.	113

SERIE II. TEORÍA EN ACCIÓN

CAPÍTULO IV. SILOGISMOS DE ASOCIACIÓN. ALGUNAS EXTENSIONES MODERNAS DEL CANTE ASTURIANO	135
CAPÍTULO V. POESÍA QUE MUEVE. DE MOVIMIENTOS CAUSADOS POR LA DIVERSIÓN, POR LA BURLA Y POR LA IDEA DE LA MUERTE EN LAS MONTAÑAS ASTURIANAS	165
CAPÍTULO VI. EN TORNO A UNA VACA RATINA. METÁFORAS VIVAS Y LA CULTURA ASTURIANA QUE ELLO IMPLICA.....	199

CAPÍTULO VII. CAMPOS LÉXICOS Y ALGUNOS MOVIMIENTOS EN TORNO, DENTRO Y ENTRE ELLOS.....	211
CAPÍTULO VIII. MOMENTOS EMERGENTES: PROTAGONISMO SOCIAL Y TRAYECTORIAS VITALES.....	239

SERIE III. REFLEXIONES

CAPÍTULO IX. REFLEJOS AL MIRAR EN LOS ESPEJOS.....	269
CAPÍTULO X. LA OSCURIDAD AL FONDO DE LA ESCALERA. LO INCOADO EN LA INVESTIGACIÓN SIMBÓLICA Y ALGUNAS ESTRATEGIAS PARA ABORDARLO.....	285
CAPÍTULO XI. ACTITUDES CONVIVENCIALES (E IRÓNICAS). UNA REGATA DE PIRAGUAS EN EL NORTE DE ESPAÑA EN SU MOMENTO HISTÓRICO.....	315
CAPÍTULO XII. EMERGENCIAS ETNOGRÁFICAS. TIEMPOS HERÓICOS, TIEMPOS IRÓNICOS Y LA TAREA ANTROPOLÓGICA	351
CAPÍTULO XIII. LOS ÁRBOLES DEL CONOCIMIENTO DEL SÍ MISMO Y DEL OTRO EN LA CULTURA. SOBRE LOS MODELOS PARA LA IMAGINACIÓN MORAL.....	387

CAPÍTULO I

LA MISIÓN DE LA METÁFORA EN LA CULTURA EXPRESIVA

«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*)

NOTA PREVIA.— Este artículo fue escrito en los años setenta, 1972-73. Me agrada que vuelva a salir 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 treinta 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 la colección *Persuasions and Performances*, Indiana University 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, ni mucho menos, la única influencia que opera sobre la actual vigencia de la teoría de la metáfora, el hecho mismo de esta actualidad es razón bastante para justificar otra vez su publicación en castellano¹.

* * *

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 que la metáfora de la génesis y la decadencia fue adoptada por la mayoría de los 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 todos ellos, a pesar de que no haya sido suficientemente reconocido, y él mismo fue influido por Boas (1911), por Evans Pritchard (1956) y especialmente por Jakobson y Halle (1956). En *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss, 1966), y consecuentemente en *Mitológicas*, la metáfora y la metonimia son términos centrales del análisis. Esta distinción fue reconocida muy pronto en Antropología por Tylor, quien estableció una diferencia entre metáfora y sintaxis en los procesos culturales y por Frazer en su discusión sobre la magia simpática, o de semejanza, y la magia contagiosa, o de contigüidad. Estas distinciones ya habían sido discutidas por Platón, Locke, Hobbes, Hume, y otros, y la muerte de la metáfora fue fundamental en las teorías de Müller

¹ El trabajo de campo a partir del cual se desarrollaron las ideas aquí expuestas ha sido patrocinado por la Ford Foundation, el Social Science Research Council y la National Science Foundation. 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, José Luis García, John Lanzetta, James H. Spencer Jr. y Edward Yonan. Asimismo, agradezco el empeño que pusieron para la traducción al castellano a Carmelo Lisón Tolosana y a Joaquín Rodríguez Campos.

sobre el origen de la religión. El interés actual por la metáfora y la metonimia, que muchos manifiestan, supone pues 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 organizadores en la investigación antropológica, a menos que se hayan propuesto de manera tan desproporcionada como en la idea de lo «superrorgánico» de Kroeber. Sin embargo los antropólogos de la literatura han sido muy conscientes de ello (Hyman, 1959), y 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 mediante metáforas, como tienen que expresarse las intuiciones de cosas incoadas. En toda la obra de Burke (por ejemplo, 1957) está presente la noción de que toda perspectiva exige una metáfora que la organice. Las metáforas están en la base de la investigación y la animan.

Si miramos 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, más recientemente, la metáfora teatral: la vida es una obra dramática y los hombres sus actores. Incluso el Estructuralismo de Lévi-Strauss ha sido estimado como metáfora artística, por medio de la cual se puede reunir un vasto conglomerado de materiales en aras de una presentación, no de una predicción (Simonis, 1968, 301). Los conductistas han reconocido que la metáfora es el recurso que tiene el hombre para salvar la esencial privacidad de la experiencia individual (Skinner, 1945).

No es mi intención desarrollar aquí estos temas, fundamentales y virtualmente metafísicos, referentes a las metáforas organizadoras 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 a afrontar determinadas

situaciones, dependiendo de que encaren cuestiones de forma o de sensaciones.

Me propongo examinar el concepto de metáfora en lo que tiene de utilidad para 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 la frontera entre las Ciencias y las Humanidades, donde a menudo nos encontramos con dos clases de lógica, la mayoría de lo que se ha escrito sobre la metáfora ha optado por ser (o lo 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 quedar limitadas en su aplicación a la conducta (simplicidades allende la complejidad), y 2) es posible dar algunas directrices metodológicas para tal *an-thrope-ology* (una-tropo-logía).

LA METÁFORA Y EL SÍMBOLO

A medida que los antropólogos han aceptado la propuesta de Lévi-Strauss de contemplar su disciplina como «ciencia semiológica», el concepto de 'símbolo' ha ganado preeminencia en la investigación. La justificación que puede tener el hecho de interesarse por la metáfora está en su primacía como recurso para representar la experiencia, y su ventaja reside 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 disimilares. 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 cuando se trata de verificar determinados enunciados puede llevarnos a hacer interesantes prácticas de

aclaración de las implicaciones de aquellos términos esenciales que no resultan aclarados. Las grandes palabras como esa de «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 tiene el éxito asegurado en medios profesionales.

La mayor parte de los símbolos a que se refieren los análisis simbólicos respectivos condensan 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 ambigüedades complejas. Los símbolos, como los que se manejan en la vida religiosa, por ejemplo, no tienen sujetos fácilmente discernibles, o sea, que no es fácil saber qué representan y para quiénes. A diferencia de los signos y de las señales, los símbolos están disociados de sus contextos sociales específicos y pueden operar en otros muchos más (Sapir, 1934, 494; Morris, 1955, 23-27). Entresacan significados de los muchos contextos en los cuales su capacidad de generalización 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 quiénes.

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 es una simple señal de que va a celebrarse un acto público, para otros es una imagen-signo que recogen y guardan dentro 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 del grupo propio. Tras el continuo ir y venir de un mismo elemento de señal a símbolo, y de símbolo a señal, permanece fija la imagen-signo, que por su fuerza, por su atractivo y por 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 actuación mitopoética².

A lo largo del tiempo la afectividad ligada a estas imágenes-signo merma, a medida que llegan a formar parte del orden de la conducta, ya sea como señales de la interacción social, o como símbolos de la interacción cultural. Para hacer un examen adecuado de estas señales, estos signos y estos 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 nexo 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. Mantengo aquí 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 de una imagen-signo acerca de un sujeto incoado³. La PRIMERA misión 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

² 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» 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 éstas 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 los materiales culturales puede ser apreciado en el trabajo de MÉTRAUX (1953).

³ Metáfora y metonimia se entienden en esta discusión como los dos modos básicos de relacionar una imagen-signo a un sujeto, pero en este trabajo a menudo se usará la «metáfora» como sinónimo de imagen-signo.

los antropólogos dado el carácter de su trabajo, a saber, el tan viejo, tan arraigado y tan aparentemente universal interés humano por los animales. Lévi-Strauss se ha ocupado particularmente de los mitos en los que los animales adoptan atributos humanos, siguiendo la tesis rousseauiana de la distinción entre la humanidad y la animalidad, o entre la cultura y la naturaleza, que es 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 en que 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»⁴. ¿No puede entenderse que primordialmente los animales son predicados por los cuales los sujetos obtienen una identidad, y que por tanto son 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 *points de repère* en la búsqueda de identidad de los pronombres (los esenciales sujetos incoados).

La antigüedad del interés de la humanidad por asumir identidades animales puede inferirse por 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

⁴ A pesar de su decidida persecución de pruebas comparativas para la prevalencia de la «actitud teórica» y del «dinamismo lógico», LÉVI-STRAUSS nunca ha supersimplificado su argumento o se ha quedado en redacciones transparentes. El lector de *El pensamiento salvaje*, por ejemplo, se hace consciente de una dialéctica en la mente del autor entre su convicción de que los objetos del mundo natural han de ser tratados como constantes en el juego de combinaciones y su reconocimiento de que son imágenes sensibles y de que su contenido tiene alguna importancia. En las páginas 116-117 nos pide que reconozcamos que está dando precedencia a las superestructuras ideológicas sólo porque es el propósito del libro. Pero su obra está llena de substancia, de abundancia de contenido.

de los chamanes y de los héroes culturales de todo el mundo. Sin embargo, no hay necesidad de remontarse al Paleolítico para desarrollar este tema, pues la existencia de estas predicaciones primordiales pueden confirmarse en la cultura de la infancia y de la niñez de muchas sociedades contemporáneas. Valgan los ejemplos extraídos de mi trabajo de campo en África y Europa occidental.

Entre los Fang de África ecuatorial occidental se puede ver jugar a los niños día tras día a una variedad de juegos de animales, entre ellos a 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, haciendo con las manos un círculo tratan de proteger a la oveja del leopardo, que está fuera de él. Un niño pequeño o una niña hace de oveja y un niño mayor de leopardo. En las ceremonias *ndong-mba*, mediada la niñez, se trae a un chamán de otro clan para que purifique la aldea de las repercusiones de un incesto entre hermanos. Lo representan como un pájaro grande que viene del Este. En las zonas de la selva se escupe a los chicos en el estómago y el chamán irrumpe al batir de palmas, sujeta al iniciado por el hombro con una «garra» y con la otra mano le hace tres cortes en la nuca. Entre los miembros del pueblo vecino, los *Mitsogo*, el ancestral culto *bwiti* alcanza su momento de climax vertiginosamente cuando 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, disfrazándose de animales varios, 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 los muertos—, haciéndoles salir del bosque para que participen en la vida del culto (tomen atributos humanos), pero lo esencial es que los participantes en él asuman papeles de animales. En todo el África ecuatorial las sociedades de leopardos muestran a hombres adoptando este rol.

En un pueblo de la montaña asturiana he sido testigo cada día de las actividades de los chicos de 6 a 12 años durante el recreo y luego al terminar la escuela. En primavera, cuando ha quedado bien establecida la estructura social del alumnado y cada uno sabe quién es el otro, juegan al fútbol. Aunque hay vencedores y vencidos los partidos son tan cortos, tan centrados en los individuos, y tan variables en cuanto a la composición de los equipos, que no cabe ningún comentario en torno a la estructura social. Los niños mayores y dominantes juegan en los puestos de delanteros, y los niños menores quedan relegados a

las posiciones defensivas y a la portería. En cambio a principios del otoño apenas hay fútbol, juegan *a caballos*, o *a lobos*, *al xugo* y *a la morena*. En el juego de *a 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 que la caza se produzca hay mucha práctica y cambios alternos de caballos y jinetes. El *xugo* es un juego muy parecido. Unos niños van enganchados como fueran una yunta de vacas a una rama con hojas 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 igualmente como una lucha por el predominio en el orden social de la escuela, no debemos dejar de reparar en la seriedad con la 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 dificultosa, hasta que alguno le da con un pie y tiene que sustituirlo en su papel. Hay entonces una competencia por evitar esa posición y demostrar habilidad física. Pero observamos además que los niños más pequeños se prestan fácilmente a tomar esa postura 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 el *caserío* de la montaña pasarán horas jugando al *xetu* (ternero), meneando y bajando la cabeza como si estuviesen comiendo hierba o tuviesen un cencerro en el cuello. Cuando sean un poco más 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.

Desde que los niños de la Europa y la 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 impor-

tantes que son estas metáforas de animales y del carácter fundamental del juego de caballos. Desde que no estamos rodeados por animales, sino por máquinas, es posible que hayamos olvidado la estrecha relación milenaria del hombre con los animales, con los que se ha identificado y de los cuales ha aprendido tanto. 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 apodosamos 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. Aun están aquí las metáforas primordiales. En cierto modo estamos siendo pensados por los animales a través de la identificación con ellos. Un conocido mío estaba muy preocupado por la costumbre de su hijo de dos años de trepar por el piano y por el respaldo del sofá para saltar desde lo alto, como hacía el gato de la familia. Aparte del peligro que suponía para sus huesos, no era para tanto. Este niño, pese a vivir en una cultura de la máquina, recurría a un procedimiento primordial para adquirir identidad. Lo único que lo distinguía de los montañeses asturianos era que tenía menos animales con los que identificarse; ninguno de aquellos niños montañeses se habría identificado con un gato habiendo caballos, lobos, vacas y *burras* en su contorno.

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 («yo», «tú», «él», «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 para sí mismos⁵. Esta conversión en un objeto, este tomar el papel de otro, esta

⁵ Uno de los principales objetos de interés del trabajo del psicoanalista estructuralista LACAN (1966), es el modo en que el sujeto, necesariamente «exocéntrico», se pone en relación él mismo con el otro, capturándolo con el fin de constituirse a sí mismo. El sujeto que no se relaciona efectivamente con el otro (es autorreflexivo), 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 del carácter incoado del sujeto, aunque aquí ha sido expuesta sin pensar en Lacan, parece comparable a su noción del sujeto como ser incompleto, siempre deseoso de comple-

predicación del pronombre, 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 animales⁶. En el juego de *a caballos* y del *xugo* se ve 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 se ve en la renovación constante en el juego *a la morena*, en el que los chicos son primero *burra* y después amo, para volver a ser *burra*. No pretendo negar que gran parte de los juegos infantiles y de la búsqueda de identidad en la bibliografía antropológica se asocian con 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 pretendo 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 pretendo negar las profundas corrientes emocionales de la «escena familiar». Con los ejemplos expuestos quisiera llamar la atención sobre la predicación primordial y subyacente 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 cómo 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.

tarse 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.

⁶ La muy extendida figura chamánica del *Señor de los Animales* (*Master of Animals*) es discutida magistralmente por LA BARRE (1970). En los últimos siglos esta figura ha sido sustituida por la del *Señor Mecánico* (*Master Mechanic*), etc. En las sociedades occidentales el Señor de los Animales se ha convertido en el «animal económico» (MAUSS, 1923: 176), dedicado al dominio de sistemas de intercambio.