

TEORÍA Y ANTROPOLOGÍA

EL SENTIDO Y EL OTRO

UN ENSAYO DESDE CLIFFORD GEERTZ, GILLES DELEUZE Y JEAN BAUDRILLARD

Francisco Osorio*

INTRODUCCIÓN

Si la antropología social contemporánea se pregunta por el sentido del otro, entonces contestará afirmativamente la pregunta si el otro tiene sentido, pero ¿tiene el otro sentido? La respuesta a esta pregunta desde la antropología filosófica es el objetivo del presente ensayo.

El plan a desarrollar se esboza como sigue. Primero, mostrar que la antropología social ha privilegiado la pregunta de la significación por sobre la pregunta del sentido. En segundo lugar, analizar el sentido desde Gilles Deleuze y, por último, abordar la pregunta por el sentido en cuanto tal mediante el tema del otro en Gilles Deleuze y Jean Baudrillard.

Como objetivo secundario se puede señalar que el conocimiento del sentido en antropología social tiene un límite en la conducta del otro, pero que la antropología filosófica traspasa dicho límite mediante la pregunta por el límite del sentido mismo. La clásica distinción entre conocer y pensar en Kant es pertinente aquí.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SIGNIFICACIÓN

La antropología social siempre se ha preguntado por el otro, aunque la pregunta



¿cuál es el sentido de la conducta del otro? no es abordada con la misma frecuencia. En su lugar, la pregunta por el significado de la conducta del otro es, lejos, la más desarrollada en esta disciplina social. Una situación tal puede tener dos consecuencias principales, entre muchas otras. La primera es que se llegue a pensar que

sentido y significación es lo mismo. La segunda, derivada de la anterior, es que una antropología de la significación ignore una antropología del sentido o, peor, la descalfique sin más.

Puede ejemplificarse la afirmación que la antropología social siempre se ha preguntado por el sentido, como lo muestra Margaret Mead en el prefacio a la edición de 1939 de su famoso libro *Cultura y Adolescencia en Samoa*, a raíz de la pregunta ¿qué sentido tiene la adolescencia en los seres humanos? Ella dice: «En aquellos días [se refiere a la publicación del estudio en la década de los años veinte] era importante mostrar que los cambios fisiológicos de la adolescencia no bastaban para explicar el período de conmoción y tumulto por que atraviesan nuestros niños, sino que la facilidad o dificultad de esta transición debía atribuirse a un marco cultural diferente: en Samoa, a la libertad sexual, la ausencia de responsabilidad económica, y la falta de toda presión sobre las preferencias; en nuestra sociedad, a una expresión sexual restringida, a la confusión acerca de los papeles económicos, y a las

* Doctor (c) en Filosofía. Profesor del Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

corrientes antagónicas de la vida moderna entre los cuales debe elegir el adolescente» (Mead 1984). En efecto, «La samoana (desde el momento que menstruaba hasta que se casa, es decir, jóvenes entre 15 y 20 años aproximadamente) debe sólo cocinar y tejer. En este período aprende a reconocer peces y plantas, así, las largas expediciones en busca de pescado, comida y materiales para tejer le dan amplias oportunidades para las citas. La mejor pericia significaría aumento de trabajo, lo que implicaría tener que vivir encerrada y además llegar al casamiento en edad más temprana; y el casamiento, aunque inevitable, debe ser diferido todo lo posible. En esta sociedad son tres las relaciones sexuales formales (reconocidas): el matrimonio, el adulterio y entre jóvenes solteros (incluye esta categoría a los viudos) de la misma edad que van a casarse. Las relaciones sexuales informales (no reconocidas) son el «encuentro bajo las palmeras» (citas), «avaga» (fuga previa al matrimonio) y el «moetotolo» (visita a la mujer en su casa comunitaria en la noche). En cuestiones sexuales, los niños de diez años son igualmente avezados, aunque presencian sólo subrepticamente actividades de esa índole, ya que todas las expresiones de afecto están rigurosamente prohibidas en público. Una pareja cuya noche de bodas puede haber pasado en un cuarto en que dormían diez personas más, no por eso dejará de estremecerse de vergüenza al tocarse las manos en público» (Mead 1984).

Así, para un lector norteamericano a principios de siglo, sentado en Central Park y leyendo este bestseller de la época, podría haber exclamado «Ah, esta conducta ahora tiene sentido para mí». Es decir, existe una relación distinta entre él y una cultura que, antes de leer el estudio, le era incognoscible, o mejor dicho, sinsentido. La for-

ma de vida de Samoa tiene sentido para él, bajo el supuesto que crea en lo que diga la antropóloga, pues bien puede darse el caso que el lector encuentre buenos argumentos para sostener su anterior creencia que «los salvajes lo siguen siendo».

Consideremos, para tomar otro ejemplo, al antropólogo inglés E.E. Evans-Pritchard, en su estudio de la brujería entre los Azande (África, Sur del Sudán): «Los azande creen que algunas personas son brujos y pueden hacerles daño en virtud de una cualidad inherente. El brujo no celebra ritos, no pronuncia conjuros y no posee medicinas. El acto de brujería es un acto psíquico. El brujo no presenta síntomas externos de su condición, aunque la gente dice: 'Se conoce al brujo por los ojos encarnados. Cuando se ve a tal hombre, uno se dice es un brujo, y esto también es cierto de la mujer con ojos encarnados. Pero actualmente lo que ocurre es esto: si se consulta al oráculo del veneno sobre un hombre y el oráculo dice que es poder brujo, los parientes del enfermo le dan un ala de ave sobre la que se debe escupir agua. Ese hombre es un brujo'. También se dice que la aparición de gusanos por las aberturas del cuerpo de una persona muerta antes del entierro es señal de que era brujo. La brujería no sólo es un rasgo físico, sino que también se hereda. Se transmite por filiación unilineal de padre a hijo. Todos los hijos de un brujo son brujos, pero no sus hijas, mientras que todas las hijas de una bruja son brujas, pero los hijos no» (Evans-Pritchard 1937).

—«¿Cómo pueden pensar así estos primitivos?», se preguntó seguramente un inglés tomando té en Picadellis Circus. Evans-Pritchard responde que la racionalidad de la acción Azande no es distinta a tomar té y votar por el parlamento, pues ambas acciones son



profundamente humanas y tienen sentido dentro del contexto cultural en la que son formuladas.

Gran parte de la antropología social no es sino un intento de mostrar que el ser humano es tan variado, que imponer un criterio uniforme cae por la falta de fundamento. Podemos observar que la pregunta por el sentido está presente al «dar sentido» al lector occidental de conductas que son incomprensibles (hasta que lee la monografía antropológica y la acepta como verdadera). Sin embargo, hay aquí un error, pues señalar que la pregunta por el sentido ha estado siempre presente en la antropología social es falsa. Las preguntas hacia el pasado de una tradición no se pueden hacer, sino se reconoce que son formuladas desde el presente; por eso no es válido afirmar «pero si eso ya lo dijo fulano hace mucho tiempo», puesto que se desconoce que dicho juicio destaca y define un concepto que, en el presente, es motivo de discusión. Es como señalar que el concepto de sentido ya lo discutió Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, empero, hay que reconocer que no leemos la *Crítica* por el sentido, sino por el estudio de la Razón que ahí se desarrolla. En otras palabras, hasta ahora la antropología no se entiende como una antropología del sentido. Es más, sólo desde la década de los años setenta la antropología de la significación ha cobrado importancia dentro de los ambientes académicos, así que menos podemos hablar de una antropología del sentido.

La antropología social se pregunta por el significado en cuanto tal a partir de Clifford Geertz, principalmente, cuando señala que «la cultura es un patrón históricamente transmitido de sentidos incorporados en símbolos» (Geertz 1973). Dice que el «concepto de cultura que propugno es esencial-



mente semiótico, creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de sentidos» (Geertz 1973:20).

Toma del filósofo Gilbert Ryle la noción de «descripción densa» para rotular su antropología. Brevemente, la descripción densa se puede definir mediante el siguiente ejemplo que él mismo Ryle da: consideremos dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno este es un tic involuntario, en el otro es una señal de conspiración a un amigo. Los dos movimientos son, como movimientos, idénticos, pero la diferencia entre un tic y un guiño es enorme. Una descripción normal señalaría: ambos muchachos están cerrando los párpados, pero una descripción densa dice: uno de esos muchachos está realizando una burla a un amigo. Por lo tanto, la descripción densa es conducta + cultura (significación).

Dado lo anterior, frente a la pregunta ¿qué es analizar?, Geertz responde «desentrañar estructuras de significación y determinar su campo social y su alcance» (Geertz 1973:24). Es decir, en una investigación antropológica ¿qué tipo de preguntas se deben hacer? Geertz señala que «aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor:

si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio» (Geertz 1973:25, sin cursiva en el original). Pero, en honor a la verdad, en la versión original en inglés Geertz nunca dice eso, por lo que el famoso antropólogo Renato Rosaldo nos ha entregado una interpretación

del texto original: «The thing to ask is what their import is: what it is, ridicule or challenge, irony or anger, snobbery or pride, that, in their occurrence and through their agency, is getting said» (Geertz 1973:10).



En la traducción se agregan las palabras sentido y valor que, nada más y nada menos, tienen un valor de extrema importancia para ser, simplemente, una interpretación libre. Es un grueso error de Renato Rosaldo. Además, dejó sin traducir la expresión «getting said», que sí tiene importancia en Descripción Densa en la distinción entre evento y significado, como se ejemplifica en la siguiente cita: «¿qué fija la escritura? no el hecho de hablar, sino lo dicho en el hablar (Paul Ricoeur)» (Geertz 1973:31).

Pero no es conveniente desviarse del objetivo principal, que es fundamentar la antropología de la significación. Volviendo a Geertz, en relación a un ejemplo de su trabajo de campo en Marruecos, donde se involucran judíos, beréberes y franceses, él nos muestra un «drama pastoral»: al judío los beréberes le roban mercadería, pero le devuelven en cambio ovejas por la ofensa cometida, mismas que los franceses le confiscarán al judío porque estaba prohibido comerciar. Geertz pregunta ¿cuál es el significado de la acción para cada uno de los participantes en este drama?: practicar el comercio, defender el honor, establecer el dominio (Geertz 1973:30).

La antropología del significado también puede fundamentarse en Marc Augé a través de su escrito *Símbolo, Función e Historia* de 1979. Es importante destacar la fecha, ya que el etnólogo francés actualmente está desarrollando la pregunta por el sentido antropológico en su texto *El Sentido de los otros: Actualidad de la Antropología* de 1995. Sin embargo, para los efectos de este trabajo no se abordará el escrito actual de

Augé, que sí lo desarrolla Daniel Quiroz en el ensayo «Hacia una Epistemología del otro como sujeto de la investigación antropológica», publicado en el N°2 de esta misma revista.

Según Augé, «Que cada cultura particular posea sus propias configuraciones simbólicas, es lo que, en cierto sentido, todos los antropólogos están obligados a admitir; pero, ¿en qué medida estas configuraciones particulares no son sino variaciones alrededor de un mismo tema simbólico central? ¿En qué grado la antropología ha tratado de pensar simultáneamente la universalidad de los símbolos y la especificidad de la cultura?» (Augé 1979:70).

La respuesta que Augé da a estas preguntas se relacionan con una tesis que él defiende, la cual señala que la historia de la antropología se ha debatido en dos ejes principales. El primer eje tiene como polos la evolución y la cultura. Los antropólogos clásicos se encuentran en el polo de la evolución, pero progresivamente se van moviendo hacia el polo de la cultura. El segundo eje tienen como polos el símbolo y la función. Una manera de ejemplificar este polo es pensar en los antropólogos sociales ingleses, quienes privilegiaron durante mucho tiempo el funcionalismo, pero que ahora están más cerca del símbolo, como Victor Turner y Mary Douglas. Esta división no es absoluta, pues Augé señala que la mayoría de los antropólogos se mueven entre los dos ejes, a veces privilegiando un polo, otras veces no. El punto principal es que el polo simbólico es el que más adherentes tiene por estos días, lo que ha acaparado, por decirlo de alguna manera, la atención de los investigadores de la diversidad humana.

Pero Augé está en los inicios de una reflexión que transita desde una antropología

de la significación a una antropología del sentido. El señala: «Tal vez, la construcción simbólica propia de cada sociedad no sea como la obra musical de la que habla Sartre, una 'expresión' propia de esta sociedad (desde dentro) y una 'mirada' a esta sociedad (desde fuera), lo que nos conduciría a una interpretación especular del simbolismo, sino un doble sentido de esta sociedad: el sentido íntimo y específico que ella construye, susceptible de diversificarse en múltiples relaciones de significación y restricción; lo edifica según esquemas homólogos a los de otras sociedades, lo que explica que ninguna sociedad, por diferente que pueda parecer, y no se diga para el observador extranjero, está desprovista de sentido» (Augé 1979:78).

En resumen, todo lo anterior nos lleva a plantear que la pregunta de la antropología social busca el significado, más que el sentido, de la conducta del ser humano. Es decir, las preguntas ¿qué significa esto para este ser humano? y ¿qué nos dice esto otro de este ser humano?, son más frecuentes que, ¿cuál es el sentido de aquello para este ser humano?

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SENTIDO

La pregunta anterior está fuera del campo de la antropología social, por cuanto al plantear la pregunta por el sentido de la conducta del otro (y, además, al responder directamente la pregunta), se parte de la base que el otro tiene sentido. La manera de abordar este problema es considerar que la pregunta por el sentido en cuanto tal es una distinción reciente, para lo cual nos guiaremos por Gilles Deleuze.

Deleuze nos puede introducir históricamente al problema del sentido, pues señala que «la



noción de sentido reemplaza la noción de esencia» (Deleuze 1969:90). Es decir, la pregunta tradicional ha sido ¿cuál es la esencia del ser humano?, pero la pregunta también se puede formular de la siguiente manera: ¿cuál es el sentido del ser humano? o ¿cuál es el sentido de tal conducta humana?

El sentido, dice Deleuze, ha sido entendido como «Principio, Depósito, Reserva, Origen. Principio celeste, se dice de él que está profundamente tachado, desplazado, alienado. Pero, tanto bajo la tachadura como bajo el velo, se nos invita a reencontrar y restaurar el sentido, sea en un Dios al que no se habría comprendido lo suficiente, sea en un hombre al que no se había sondeado suficientemente» (Deleuze 1969:90). Señalan que «es exacto que el sentido es el descubrimiento propio de la filosofía trascendental, y viene a reemplazar a las viejas esencias metafísicas» (Deleuze 1969:120).

Pero el sentido no es nada de ello. Continúa Deleuze diciendo en un tono mesiánico: «Es pues agradable que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar, ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie, inseparable de la superficie como de su propia dimensión» (Deleuze 1969:90).

Para entender la noción de producto (efecto de superficie) es necesario considerar que Deleuze distingue en una frase o proposición:

- i) La propiedad (o dimensión) de la designación (relación de la proposición con un estado de cosas, i.e., aquello sobre lo cual se dice),

- ii) la manifestación (relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa) y,
- iii) la significación (relación de la palabra con conceptos universales o generales).
- iv) Sin embargo, el sentido es la cuarta dimensión de la proposición.

Es decir, hay cuatro dimensiones en una proposición. La primera propiedad de toda frase (hablada o escrita) es que designa. Por ejemplo, «esta rosa es roja», «el Trauco atacó anoche» y «la universidad está en crisis», son frases que se refieren a algo: flores, mitos e instituciones. Aquí no importa el carácter fantasioso o real, sino que hay algo acerca de lo cual se dice algo. Las proposiciones, entonces, designan, se refieren a algo. La segunda propiedad se denomina manifestación. Como podemos notar en los ejemplos anteriores, lo que está presente es un «yo» al comienzo de cada frase. Es decir, esta rosa es roja para mí, en primer término, pero también para ti o para ellos, lo que implica que cada frase manifiesta un pronombre personal, a veces directa y en otras indirectamente. Por ello, la manifestación se refiere a que la proposición está en relación, además del objeto a que se refiere, al sujeto. La tercera propiedad se denomina significación. Aquí la relación es hacia otros conceptos, frases o proposiciones. Por ejemplo, la rosa puede estar con relación al concepto amor, el color rojo estar en relación a la pasión, cosa que también puede aplicarse al Trauco (aunque muchas personas dirían que este personaje mítico más que pasión es violación). La universidad podría significar ascenso en la estructura social, el templo del saber o el espejo de la crisis de la cultura y las humanidades. Sin embargo, el sentido no es ninguna de estas propiedades, sino que la cuarta dimensión de la proposición.

¿Qué propone Deleuze con respecto al sentido? En su libro, para fortuna de las personas que tratamos de entender sus pensamientos, hay una división entre la teoría y la praxis. Cada capítulo se denomina serie. Hasta la serie duodécima (que trata acerca de la paradoja) se puede leer un libro de filosofía del sentido, después –sin considerar los apéndices– una aplicación al campo del psicoanálisis. Es al término de la serie de las paradojas (como preparando al lector para la ejemplificación siguiente) donde se encuentra un magistral resumen de su teoría, que posteriormente aclararé:

«El sentido es siempre un efecto producido en las series por la instancia que las recorre. Por ello, el sentido, tal como es recogido por el avión, tiene, también él, dos caras que corresponden a las caras disimétricas del elemento paradójico: una tendida hacia la serie determinada como significante; otra tendida hacia la serie determinada como significada. El sentido insiste en una de las series (proposiciones): es lo expresable de las proposiciones, pero no se confunde con las proposiciones que los expresan. El sentido sobreviene en la otra serie (estados de cosas): es el atributo de los estados de cosas, pero no se confunde con los estados de cosas a los que se atribuye, ni con las cosas y cualidades que lo efectúan. Así pues, lo que permite determinar una serie como significante u otra como significada son precisamente estos dos aspectos del sentido, insistencia y extra-ser, y los dos aspectos del sinsentido o del elemento paradójico del que derivan, casilla vacía y objeto supernumerario: lugar sin ocupante en una serie y ocupante sin lugar en la otra. Por ello el sentido en sí mismo es el objeto de paradojas fundamentales que recogen las figuras del sinsentido. Pero, la donación de sentido no se hace sin que sean



también determinadas unas condiciones de significación a las que los términos de las series, una vez provistos de sentido, estarán sometidos ulteriormente en una organización terciaria que los remite a las leyes de las indicaciones y las manifestaciones posibles (buen sentido, sentido común). Este cuadro de un despliegue total en la superficie está necesariamente afectado, en cada uno de estos puntos, por una extrema y persistente fragilidad» (Deleuze 1969:98).

Comencemos con la definición de los conceptos. El autor nos dice que «El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez» (Deleuze 1969:25). La paradoja se ejemplifica muy bien en el caso de Alicia en el País de las Maravillas, que cita Deleuze, cuando se enfrenta a un camino que se divide en dos y pregunta ¿en qué sentido, en qué sentido?, presintiendo que es siempre en los dos sentidos a la vez. También cuando crece y se empequeñece, ya que ella no crece sin empequeñecer, y a la inversa. Es como tirar los dados en dos sentidos a la vez. Por ello, «La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas» (Deleuze 1969:27). La paradoja, entonces, no puede entenderse como algo fijo, sino como devenir o acontecimiento, como puro devenir, que no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. El devenir o acontecimiento es una simultaneidad cuya propiedad es, además, esquivar el presente. Avanzar en dos sentidos a la vez.

Como Deleuze trata de apartarse de la distinción entre causa y efecto, pro-

pone otra manera de entender la relación entre dos fenómenos, la idea de efecto de superficie. Para ello, él toma prestada la noción de los estoicos y cita un ejemplo: «Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado. El atributo no designa ninguna cualidad real, es, al contrario, expresado como verbo, lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser. Esta manera de ser se encuentra en algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar la naturaleza de éste: no es, a decir verdad, ni activa ni pasiva, ya que la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede clasificarse entre los seres» (Deleuze 1969:29). Deleuze continúa diciendo: «Estos efectos no son cuerpos, sino 'incorporales' estrictamente hablando. No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa» (Deleuze 1969:28).

Es decir, si se observa un hombre con cortes pequeños en la cara, se puede pensar que una hoja de afeitar es la causa del efecto de corte en la cara, sumado al mal uso de la máquina por parte del afectado. Pero, ¿qué pasa si nos concentramos en el corte?, ¿qué es un corte? No podemos decir que sea un objeto o un cuerpo. No podemos tomar en nuestras manos un objeto corte en este mundo (por lo menos no en este). Nuestra cara tiene la propiedad masa, pero no tiene la propiedad corte. La cara puede ser cortada, es decir, un modo de ser de las caras es ser caras cortadas. El corte no es un ser, sino una manera de ser, que siem-



pre se da en algún objeto concreto, pero curiosamente no pertenece al objeto en sí, sino que está en su superficie. En rigor no podemos decir que exista, por eso diremos que subsiste o insiste, que tiene a lo menos un mínimo de ser, es decir, que es efecto de superficie.



Para introducir la noción de serie, es conveniente recalcar, dice Deleuze, que «el sentido no debe confundirse ni con la proposición o los términos de la proposición (las palabras mismas), ni con el objeto o estado de cosas que ésta designa (designación), ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de quien se expresa en la proposición (manifestación), ni con los conceptos, o incluso las esencias significadas (significación)» (Deleuze 1969:42).

El sentido, define finalmente nuestro autor, «es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiene una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas» (Deleuze 1969:44).

Es decir, el sentido es acontecimiento o devenir, encontrándose entre la serie de la proposición y la serie de los estados de cosas (fenómenos estamos acostumbrados a decir). No puede confundirse con ambas, sino que subsiste o insiste entre ellas, es decir, es lo expresado en ellas. Si tomamos una serie como el significante, por ejemplo /c/ /o/ /r/ /t/ /e/, y otra serie como el significado «corte», el sentido es lo expresado, es decir, cortar. Cortar no se encuentra en la cara, tampoco se encuentra en la proposición «cara cortada», sino que es el sentido, es decir, lo expresado de la proposición.

Con la paradoja, o sinsentido, ocurre el mismo proceso y, para hacerlo, hay que conocer «la paradoja de la que derivan todas las demás: regresión indefinida» (Deleuze 1969:56). En efecto, «la regresión tiene necesariamente una forma serial: cada nombre designador tiene un sentido que debe ser designado por otro nombre, $n1 \Rightarrow n2 \Rightarrow n3 \Rightarrow n4 \dots$ » (Deleuze 1969:57).

Para ejemplificar esta idea, volvamos a nuestro ejemplo de Geertz de su trabajo de campo en Marruecos. Recordemos que él está tratando de captar el significado del «drama pastoral», pero aquí hay un problema: Geertz no nos puede dar el sentido del drama. En efecto, si escribo que el significado es la burla, el comercio, la pasión, el poder o el amor, entonces ello sólo es posible si puedo señalar en qué consiste la burla, el comercio, la pasión y el amor. Necesito, por tanto, otros nombres para dotar de sentido a los que mencioné: el sentido se me escapa. Se entiende, por este modo, que «el nombre que dice su propio sentido no puede ser sino sinsentido (Nn)» (Deleuze 1969:86).

Es decir, la paradoja consiste en que si hemos llegado a descubrir el significado de un acto humano, entonces cuando queremos dar sentido a este significado, el mismo se nos escapa. El sentido no puede ser confundido con el significado y, lo más importante, el sentido permite que exista el significado. Sin embargo, entramos en una paradoja infinita cuando con palabras queremos dar el sentido de otras palabras. El sentido siempre permanece como la cuarta dimensión de la proposición.

Pero el sentido no tiene como fundamento el absurdo, sino que el sinsentido. Dicho en términos kantianos, el sinsentido es el in-

condicionado del sentido, es su condición de posibilidad. Es decir, para que el sentido exista, no es necesario que exista el absurdo, sino que exista el sinsentido. El absurdo es sólo la otra serie del sentido, pero el sinsentido es el sentido del sentido. Es posible apoyar la interpretación kantiana desde el mismo Deleuze (a ratos él mismo un kantiano: «hemos visto ya hasta qué punto era vano elevarse de lo condicionado a la condición, para concebir la condición a imagen de lo condicionado, como simple forma de posibilidad. La condición no puede tener una relación con su negativo del mismo tipo que lo condicionado con el suyo» (Deleuze 1969:87).

Es por esta razón que el absurdo no se encuentra en el puesto del sinsentido, ya que si los franceses actuaran absurdamente confiscando ovejas cuando permiten al mismo tiempo que otros judíos comercien en Marruecos, entonces los judíos sólo modificarían su conducta para no caer en el puesto del judío confiscado. Para los judíos y beréberes el absurdo son los franceses, pero el sinsentido son los azande. En efecto, para los judíos y beréberes del drama pastoral, las conductas de los franceses tienen sentido, ya que pueden caer en el absurdo, pero las conductas de los azande son sinsentido, como en muchos lectores antes de la aparición de Margaret Mead y E. E. Evans-Pritchard. Sin embargo, para desarrollar estas ideas, es conveniente seguir otros caminos.

EL SENTIDO Y EL OTRO

Gilles Deleuze aborda la relación entre el sentido y el otro en el apéndice II: «Fantasma y Literatura Moderna», específicamente en la parte segunda «Michel Tournier y el mundo sin el otro» (Deleuze 1969:301). El



otro de la literatura es el Crusoe de Defoe o el Robinson de Tournier (irónicamente debería ser Viernes), pero en antropología social son otros nuestros otros.

Al respecto, Jean Baudrillard nos ofrece una distinción muy esclarecedora (Baudrillard 1991:134-148): el sentido del otro es tanto alteridad como diferencia.

La alteridad es el referirse al otro como Otro, en cambio la diferencia es ese otro. El Otro de la alteridad no se parece a nosotros, es exótico, lejano, casi se podría decir que no existe para nosotros; en cambio, el otro es próximo, tan cercano que no nos gusta confundirnos con él, demasiado próximo que en él está el peligro. Mediante estas distinciones es posible explicarse el racismo: cuando los marroquíes están en Marruecos, son un Otro para los franceses, pero cuando llegan a París y se instalan en las calles a vender (o peor aún, a vender computadores cuando son ingenieros que han estudiado en La Sorbone, pero no han regresado a su lugar de origen), entonces se vuelven un otro que hay que combatir y expulsar. ¿Más ejemplos de diferencia? Baudrillard tiene una plétora de ellos:

«X es enviado en misión al Sudán (país Zande) para estudiar las 'necesidades de comunicación de los pueblos sudaneses'. ¿Los sudaneses no saben comunicar? El hecho es que tienen hambre y les convendría aprender a cultivar el sorgo. Enviarles expertos agrónomos sale demasiado caro, se les enseñará todo eso por videocasetes. Así que hace falta que entren en la era de la comunicación: el sorgo pasa por el audio y el video. Si no están conectados, no se come. Así se hizo, y se llenaron las ciudades y los pueblos de videograbadoras. Desgraciadamente, una mafia local se apodera de la red y sustituye las cintas pedagógicas por un fruc-

tífero mercado de cintas porno que encantan a la población mucho más que el cultivo del sorgo. Porno sorgo video, el mismo combate. Una fábula más a anotar en el libro rosa y negro de la comunicación» (Baudrillard 1991)

Pero es la alteridad el concepto que más impresiona:

«No es evidente que el otro exista para todo el mundo. ¿Existe un otro para el Salvaje, para el Primitivo? Algunas relaciones son absolutamente asimétricas: uno puede ser el otro del otro, sin que el otro sea el otro de uno. Yo puedo ser el otro para él, y él no ser el otro para mí. Los alacalufes de la Tierra del Fuego fueron aniquilados sin que hubieran intentado entender jamás a los blancos, hablarles o negociar con ellos. Ellos se llamaban los 'hombres', y no había otros. Los blancos ni siquiera eran diferentes: eran ininteligibles. (...) El que no piensa la diferencia, el que no juega el juego de la diferencia, debe ser exterminado. Así ocurrió con los indios de América cuando desembarcaron los españoles. No entienden nada de la diferencia, están en la alteridad radical (los españoles no son diferentes, son dioses, punto y aparte)» (Baudrillard 1991)

En Deleuze el sentido y el otro se aborda al estilo kantiano: existe un Otro-a priori y un otro-aquí, este otro-ahí. Señala: «¿Cuál es el sentido de la ficción de Robinson? Un mundo sin el otro. [según Tournier, pero] He aquí el descubrimiento de Robinson: descubrimiento de la superficie, del más allá elemental, de ese Otro del Otro» (Deleuze 1969:317).

¿Qué otro de Baudrillard? Deleuze aclara:

«En primer lugar, hemos de conceder la máxima importancia a la concepción del otro como estructura: de ninguna manera



como 'forma' particular en un campo perceptivo (distinto de la forma 'objeto' o de la forma 'animal'), sino como sistema que condiciona el funcionamiento del conjunto del campo perceptivo en general. Tenemos que distinguir, por lo tanto, el Otro-a priori, que designa esta estructura, y este otro-aquí, este otro-ahí, que designan los términos reales que efectúan la estructura en tal o cual campo. Si este otro-aquí es siempre alguien, yo para vosotros, vosotros para mí, es decir, en cada campo perceptivo el sujeto de un campo diferente, el Otro a priori, en cambio, no es nadie, puesto que la estructura es trascendente a los términos que la efectúan. ¿Cómo definirla? La expresividad que define la estructura el Otro está constituida por la categoría de lo posible. El Otro-a priori es la existencia de lo posible en general: en tanto que lo posible existe sólo como expresado, es decir, en un expresante que no se le parece (torsión de lo expresado en lo expresante)» (Deleuze 1969:316).

Detengámonos por un instante para relacionar el planteamiento de Baudrillard con el de Deleuze en relación al problema del sentido y el otro. Una relación manifiesta es la siguiente: sinsentido/alteridad, absurdo/diferencia, tal como lo puede ejemplificar Geertz. Pero, ¿qué relación existe entre el segundo par de distinciones?

Concentrémonos en Deleuze: Otro-a priori y este otro-aquí, este otro-ahí constituyen las dos series del sentido (y el otro). Toda concepción del sentido en Deleuze debe considerar una serie significativa y otra significada. Propongo que la relación del sentido y el otro en Deleuze es como sigue: La serie significativa es el otro y la serie significada es el mismo. Por lo tanto, el otro tiene sentido porque constituye la serie

No hay que establecer una relación Otro-a priori/mismo, este otro-aquí, este otro-ahí/otro, pues se refieren a series distintas. Si el otro tiene sentido, es a la manera de Baudrillard, como otro/mismo, serie que insiste o subsiste con la serie Otro-a priori/este otro-aquí, este otro-ahí. Por lo tanto, el sentido y el otro en Deleuze es una paradoja con series enredándose como un anillo de Moebio.



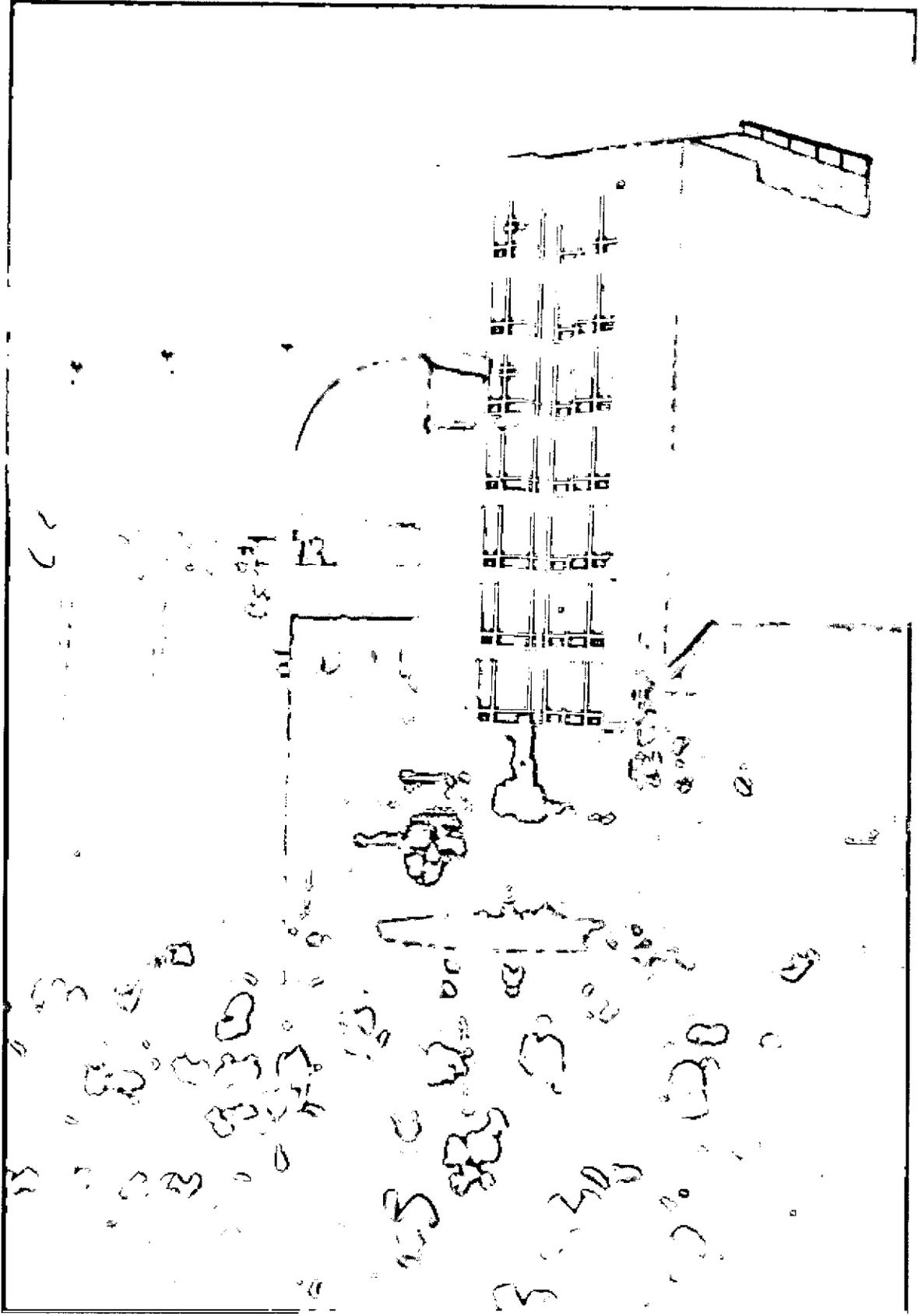
sentido de Clifford Geertz, considerando principalmente la lógica del sentido de Gilles Deleuze y la distinción alteridad/diferencia formulada por Jean Baudrillard.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1979 (1987). *Símbolo, Función e Historia: Interrogantes de la Antropología*. Editorial Grijalbo. México.
- Baudrillard, Jean. 1991. *La Transparencia del Mal*. Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 1969 (1994). *Lógica del Sentido*. Paidós. Barcelona.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937 (1976). *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*. Anagrama. Barcelona.
- Geertz, Clifford. 1973 (1990). *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York.
- Mead, Margaret. 1925 (1984). *Adolescencia y Cultura en Samoa*. Paidós Studio. Buenos Aires.

Por lo tanto, el otro no tiene sentido en sí; lo tiene en cuanto constituye la segunda serie del sentido. Por lo tanto, el sentido está entre el mismo y el otro, es producto, efecto de superficie. De esta manera se puede resumir el objetivo de esta investigación cuando en la introducción preguntaba: ¿tiene el otro sentido? La pregunta se originó al cuestionarse la base de la antropología del





ESPERANDO A LA SANTA PATRONA, SANTA MARTA. FOTO DE CARMEN ZUKIA BARROSO.