

Hablar por metáfora

La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales¹

Emmánuel Lizcano²

No voy a enfatizar la centralidad de lo imaginario para entender las diferentes maneras de pensar, de sentir, de actuar, de construir y de alterar el mundo, o los mundos, en que vivimos, o en los que quisiéramos vivir. Tampoco voy a entretenerme en torno a los problemas que conlleva cualquier intento de conceptualizar lo imaginario, para lo que remito a reflexiones anteriores mías sobre el asunto³. Sí me gustaría, no obstante, proponer cuestiones para el debate en torno a tres puntos muy concretos. El primero afecta al estatuto o manera de ser del propio imaginario. Por decirlo pronto y mal: lo imaginario, ¿es real o es imaginario?; sus producciones, ¿son verdaderas o falsas? Preguntas como éstas pueden parecer meras filigranas retóricas, pero a la postre la respuesta a ellas es la que está determinando, a menudo sin darnos cuenta, muchas de las discusiones sobre el asunto. El segundo aspecto sobre el que propongo conversar apunta a los contenidos de los que se nutre el imaginario: ¿de qué está hecho el imaginario?, ¿cuáles son sus componentes y cuál su estructura, si es que la tiene?, ¿son imágenes las que pueblan el imaginario, como su propio nombre parece indicar?, ¿o son más bien palabras, lenguaje, discursos?, ¿o son ciertas tensiones, flujos, predisposiciones, que actúan como condiciones de posibilidad –o de imposibilidad– y de sentido para la emergencia –o bloqueo– de ciertas imágenes o para el significado –o insignificancia o absurdo– de ciertas construcciones lingüísticas? Por último, y quizá más interesante, ¿cómo investigar los procesos imaginarios?, ¿podemos dotarnos de algún método o técnica que nos permita bucear en los magmas imaginarios sin que, como tan a menudo ocurre, acabemos descubriendo las paredes del propio batiscafo con el que nos hemos armado para poder descender a esas profundidades?

Cualquier respuesta tajante a estas preguntas seguro que admite objeciones, entre ellas algunas bien atinadas y del todo legítimas. Con todo, procuraré ser bien rotundo. El debate será más vivo. Además, estoy persuadido de que sólo hipótesis fuertes y arriesgadas, a menudo contraintuitivas, pueden hacer avanzar el conocimiento. Las ciencias duras no han dudado en postular ese tipo de hipótesis, y las imágenes del universo, de la materia o de los procesos vitales no han cesado de derrumbarse, rehacerse y refinarse: el tiempo como una dimensión del espacio para la física relativista, los objetos como una mera función de probabilidad para la mecánica cuántica, la vida como expresión de unos supuestos genes que se articulan como un lenguaje... Las ciencias humanas o sociales, en ese afán de realismo con que les lastra su ya secular complejo de inferioridad, rara vez han tenido esa osadía intelectual, apenas han desafiado el sentido común (es decir, los prejuicios de la tribu: la tribu nacional, la tribu académica), y así siguen tan cargadas de

¹ Conferencia dada en el Seminario Interinstitucional “Cultura, Educación e Imaginarios Sociales” de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad Autónoma Nacional de México y la Universidad Autónoma Metropolitana, el día 9 de agosto de 2007. He querido mantener los giros expresivos propios de la oralidad y la conversación como reivindicación de los mismos frente a la escritura y la impersonalidad del ensayo con que la academia se esfuerza en sofocarlos.

² Matemático y filósofo español, Profesor de Sociología en el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), de Madrid.

³ Véase, de Emmanuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid, Ediciones Bajo Cero/Traficantes de sueños, 2006. Reeditado por Editorial Biblos en Buenos Aires en el año 2009; en particular el capítulo “Imaginario colectivo y análisis metafórico”. Para un estudio en profundidad de tres imaginarios históricos, véase, del mismo autor, *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1993; y para una crítica del concepto castoridiano de imaginario, “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración”, en revista *Anthropos* n° 198, Barcelona, 2003, páginas 189 a 209.

ideología como incapaces de levantar el vuelo, moviéndose a ras de suelo, manteniéndose – literalmente– rastreras.

LO IMAGINARIO ES... ¿REAL O IMAGINARIO? (O EL FETICHISMO DE LOS HECHOS)

Vamos con la primera cuestión. ¿Es real o imaginario lo imaginario? Primera respuesta rotunda: lo imaginario es, como su propio nombre indica, imaginario. Objeción obvia e inmediata: ¿cómo distinguirlo entonces de lo real?, ¿cómo saber cuándo algo es así *en realidad* y no mera ficción o fantasía? Segunda respuesta tajante: no distinguiendo entre ambos, dejando de creer que *saber distinguir* lo real de lo fantástico es una forma de saber y no una mera artimaña para perpetuar cierto estado de cosas adjudicándole la etiqueta de ‘realidad’. Con esto, no postulo ciertamente que no haya realidad, que no haya un montón de cosas reales. Sólo postulo que postular la distinción entre ‘lo real’ y ‘lo imaginario’ es una hipótesis innecesaria. No sólo innecesaria sino, con frecuencia, una hipótesis interesada, una hipótesis orientada a privilegiar una muy particular configuración imaginaria como la única realmente posible, como *la situación real*. Lo real vendría así a no ser más que –ni menos que– aquella fantasía que ha adquirido poder suficiente como para imponerse a otras, esa corriente que, de todo un flujo de posibilidades, se ha singularizado, estancado y congelado. Si el imaginario es río, la realidad es pantano, presa que –aquí y ahora– mantiene apresado el caudal; es el muro y el agua que él fuerza a permanecer embalsada, congelada como en una foto fija, solidificada. O mejor, no tanto solidificada como con-solidada, hecha sólida por la acción conjunta de todos. No es más que –no es menos que– nuestra creencia compartida la que le presta esa apariencia de solidez.

La fe, decía el poeta español Antonio Machado, no consiste en creer sin ver, sino en *creer que se ve*. Creer que el río es embalse, creer que la presa-realidad es natural y necesaria, que nadie la construyó y no puede sino estar ahí porque así son las cosas, mire usted, ésa es la fuerza que la mantiene rígida, la que le da esa consistencia sólida a lo que llamamos realidad. Con esa precisión de la que sólo es capaz el lenguaje corriente y moliente (¿se habían parado a pensar en que el lenguaje *corre y muele*, como hace también ese río al que hemos asemejado al imaginario?, ¿y que si uno, deteniendo ese correr y moler, se para a pensar lo que dice, ya no puede seguir hablando, se condena al silencio, pues interrumpe, bloquea el curso del discurso como hace esa presa a la que llamamos realidad con el agua que también discurre? Lo que llamamos realidad sería ese silencio del imaginario, esa interrupción de la palabra y de la acción por el muro de los hechos, de los hechos –como también se dice– “puros y duros”, de los hechos que –como la presa– olvidamos que son sólo eso: *hechos*, algo que ha hecho alguien, participios en los que se estanca la acción de un verbo-río: el verbo hacer)... Jorge Luis Borges, citando a Novalis, lo formula así:

“El mayor hechicero sería el que hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería ese nuestro caso? Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos resquicios de sinrazón para saber que es falso”⁴.

El texto se comenta por sí mismo. Tan sólo un apunte. Ese hacedor del mundo, que somos nosotros, se nombra como hechicero. No podía ser de otro modo. Hechi-cero, el que hace, el que hace lo único que propiamente puede hacerse: hechos. Los hechos, los hechos que constituyen la realidad (que diría cualquier filósofo analítico), son el producto de la actividad del hacedor de hechos, del hechicero: los hechos son hechizos. Por eso son sagrados para el creyente en la realidad,

⁴ Jorge Luis Borges. *Obras Completas*. Tomo I. Barcelona, EMECÉ Editores, 1989, página 258.

son los “sagrados hechos”, los “puros hechos”. Sobre la creencia en su rotunda existencia se fundamenta nuestro imaginario, desde la epistemología y la metodología (que enseñan a respetar los “hechos puros”, al margen de las interpretaciones) hasta la actividad judicial (que exige “atenerse a los meros hechos”). Que en nuestro lenguaje se hayan consolidado metáforas religiosas (como esas que hablan de sacralidad y pureza) para aludir a algo aparentemente tan profano como “los hechos” (“puros hechos”, “sagrados hechos”), más aún, que ni siquiera hayamos caído en que tales expresiones son meras metáforas y las tomemos por realidades, es señal de lo arraigado de nuestra creencia y nuestra actitud ante los tales hechos. Los hechos, que dotan de solidez a la realidad, se cuentan entre nuestros más poderosos fetiches. Y lo digo en su sentido literal. El hechicero, en portugués se dice *fetiçeiro*; y lo que el hacedor de hechos, el *fetiçeiro*, hace, los hechos, son los fetiches. Esas producciones suyas (o sea, nuestras: no olvidemos que nosotros somos el *fetiçeiro*), separadas de él, de nosotros, cobran vida y nos interpelan desde fuera como si se tratara de entidades autónomas y poderosas. No es ninguna conjetura más o menos ingeniosa; de que así lo vivimos realmente dan testimonio multitud de expresiones habituales del tipo “los hechos hablan por sí mismos” o “lo que nos dicen los hechos es que...” o “la realidad de los hechos exige que...” o “frente a la mera especulación, los hechos son tozudos e insisten en que...”. ¿Los hechos hablan?, ¿los hechos dicen?, ¿los hechos exigen, insisten? En creerlo así consiste esa forma de fetichismo moderno que es el fetichismo de los hechos, la creencia en la realidad.

Como de paso, y sin apenas querer, nos hemos asomado también a lo que será objeto de la tercera pregunta que nos hacíamos: ¿cómo podemos investigar el imaginario? La respuesta (una respuesta posible), la acabamos de entrever: escuchando al lenguaje y, en particular, prestando oído a las metáforas que ponemos de continuo en circulación, sin que las percibamos como tales, sin que caigamos en la cuenta de que son metáforas. A través de ellas, el oído atento y entrenado puede acceder a las más recónditas creencias, tanto a las propias como a las ajenas. Que creamos que los hechos pueden ser puros, como lo es la Virgen María para el católico, o que los hechos nos dicen cosas, como se las dice al indio el espíritu de sus antepasados, nos pone en la pista de qué es lo que nosotros, tan ilustrados y modernos, hemos puesto en lugar de esa virgen o de esos espíritus errantes, de qué es lo que a nosotros, tan ilustrados y modernos, nos mueve a idéntica devoción y nos orienta –no menos que cualquier otro fetiche– en nuestras decisiones y comportamientos.

Este ser la realidad una, tan sólo una (ya se sabe: realidad, como Dios verdadero, no hay más que una) de las potencialidades del abanico de ellas que despliega cada imaginario, esa potencialidad que se ha petrificado durante cierto tiempo, es algo que no resulta nada obvio para muchos imaginarios distintos del occidental moderno, aunque para éste eso suene a puro disparate o a voluntad de provocación. Para el imaginario chino antiguo, toda la evidencia que para nosotros adquiere la consistencia de los hechos se torna hacia el polo opuesto. Para ese imaginario, lo único evidente es el cambio permanente, la permanente transformación de todo cuanto hay, la alteración continua de las cosas y los hechos. El primer libro de la historia de la humanidad, fruto de ese imaginario, se llama precisamente el *I Ching*, el *Libro de los Cambios*. La primera frase que suele enseñarse a quien quiere aprender un idioma es “¿qué es esto?”, “¿qué es esta cosa?”. Pues bien, cuando la lengua que se está aprendiendo es el chino, esa pregunta se formula como: “¿*Shi shenme dongxi?*”, que traducido literalmente sería: “¿qué es este *este-oeste?*”. Aquello a lo que señalo, este objeto (mis gafas), ese hecho (la salida de aquel señor por aquella puerta), son un *este-oeste*, una tensión, una polaridad, un vaivén entre dos polos que interactúan y se transforman el uno en el otro⁵. Toda la redonda rotundidad que –para un imaginario cosista y realista como el nuestro–

⁵ La construcción difrásica *dong-xi* se emplea en chino para referirse a multitud de situaciones inestables, en el extremo opuesto a la rotundidad y entereza que nosotros solemos atribuir a los objetos y a los hechos. Así, por ejemplo, es el núcleo de expresiones como “mirar a todas partes” (literalmente: “mirar al este y al oeste”), “dificultad de corregir un defecto sin caer en otro” (literalmente, “se le sostiene al este pero cae por el oeste”), “hablar sin ton ni son”, “engañar a diestro y siniestro”, “batiburrillo” o “mezcla heterogénea” (literalmente, “al este escamas, al oeste garras), “andar siempre de la Ceca a la Meca” (literalmente, “correr hacia el este y

tienen las cosas y los hechos reales, se diluye en el flujo de un este-oeste, de un perpetuo estar dejando de ser lo que se era para convertir en su opuesto. El viejo Zhuang Zi, allá por el siglo IV antes de nuestra era, enseñaba que:

“El camino se hace andando por él. Y a las cosas las hacen los nombres que se les dan. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. Todas las cosas por fuerza tienen su ‘es’, y por fuerza todas las cosas tienen su ‘poder ser’; nada hay que no tenga su ‘es’, ni nada que no tenga su ‘poder ser’”⁶.

La constitución de cada cosa, de cada hecho, es esa tensión entre lo que es en un momento dado y lo que también puede ser o podía haber sido, entre su realidad actual y las potencialidades que habitan en su seno; cada cosa no es sino un fluir que ha colapsado, como el gato vivo o el gato muerto de Schrödinger son un colapso de la función de onda que era el gato vivo/muerto antes de que la función tomara un valor concreto. ¿Y qué es lo que produce ese colapso, esa interrupción del flujo permanente de las virtualidades del imaginario? Zhuang Zi, en esto, es también contundente: así como el camino no estaba trazado antes de que la acción de andar lo constituya como camino, tampoco las cosas ni los hechos estaban ahí antes de que la acción de nombrarlos los constituya como tales cosas o hechos. Es el nombre el que colapsa o empantana los flujos y presta, a ese torbellino remansado, la apariencia de una cierta identidad, de una cierta consistencia, ésa a la que llamamos realidad.

LA TRAMA LINGÜÍSTICA DE LOS IMAGINARIOS (O EL FETICHISMO DEL SUJETO Y OBJETO)

Con esto nos hemos adentrado sin apenas darnos cuenta en el segundo grupo de preguntas que nos hacíamos al comienzo: ¿de qué está hecho el imaginario?, ¿de imágenes, de palabras, de emociones, de prejuicios, de ensoñaciones? Podemos suponer que de todo eso. Pero yo quiero destacar aquí su constitución lingüística, entre otras cosas porque ésa es la que nos va a dar la clave para poder analizarlo e interpretarlo. Al referirme a la constitución lingüística del imaginario no quiero decir, ni por asomo, que esté estructurado como un lenguaje, más o menos al modo lacaniano. Entre otras cosas porque esa obsesión neurótica por encontrar estructuras por doquier es una fantasía típica de sólo algunos imaginarios, como el europeo moderno. No, con ello me refiero a que el lenguaje, y más precisamente cada lengua, es quizá la horma que con mayor fuerza articula las posibilidades que abre cada imaginario, pero también la horma que con más pujanza impone las restricciones, el cerco, que cada imaginario establece.

Roland Barthes decía que la lengua no es de derechas ni de izquierdas, que es simplemente fascista; porque el fascismo –añade– no consiste tanto en prohibir decir como en obligar a decir. Y la lengua nos está obligando continuamente a decir; en buena medida es ella la que habla a través nuestro, de sus hablantes y de sus oyentes. Creo que Barthes tiene razón, con dos precisiones. Una, que, con todo, las prohibiciones que impone cada lengua son tantas como los modos forzosos en que nos conmina a expresarnos. Dos, que el hablante, aunque es marioneta de la lengua (si uno se para a pensar lo que dice, se queda callado: no hay más modo de hablar que sin pensar lo que se dice, dejando que sea la lengua quien hable por nuestra boca, dejándola discurrir y renunciando a discurrir nosotros), también es su amo y señor, que sólo hay lengua cuando alguien la habla (y, por cierto, cuando también alguien la escucha). Cabe decir así que cada lengua –o, más precisamente, cada familia de lenguas– da forma a un mundo, impone una realidad; pero también que cada lengua

hacia el oeste”), “vacilar” o “titubear” (literalmente, “caer hacia el este e inclinarse hacia el oeste”), etcétera. Y es todo este campo paradigmático, marcado por la indecisión y la dispersión, el que resulta evocado por connotación cuando se habla, en chino, de objetos y hechos.

⁶ Zhuang Zi. *Maestro Zhuang*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, página 53.

—cada familia de lenguas— bloquea o dificulta gravemente la experiencia y comprensión de otros mundos, de otras realidades. Y, por supuesto, que cada uno, como veremos más adelante, puede jugar —y, de hecho, juega continuamente— con su lengua para modificar las situaciones o crear realidades nuevas.

Fijémonos, por ejemplo, en nuestra lengua, el español o castellano, hija de la familia de lenguas indoeuropeas. Su sintaxis se articula básicamente sobre la estructura sujeto-verbo-objeto-complementos. En ella, el sujeto es el único agente, el único dotado de energía para desencadenar la acción del verbo, la cual recae sobre un objeto (directo o indirecto) que se limita, pasivamente, a recibir los efectos de esa acción: “Él abraza a su mujer”, “Yo agarré la gripe”... Su mujer, objeto (directo) inerte, queda limitada por la estructura de la frase a ser abrazada, ella sólo puede dejarse abrazar; igual que la gripe, que resulta agarrada. Si uno se para a pensarlo, es un puro despropósito o, al menos, una muy particular manera de tener que decir obligatoriamente algo bastante más complejo: ¿no es más bien la gripe la que le agarra a uno?, ¿no se mueve nada en esa mujer cuando le dan un abrazo? Pero la lengua nos lleva, sin que lo advirtamos, a constituir un solo sujeto, único y poderoso. En las lenguas de esta familia en las que se incubaba precisamente el individualismo moderno, la primera persona del singular de ese sujeto (el “yo”) se escribe forzosamente con mayúscula (como el “I” inglés o el “Ich” alemán) o —como en el francés— es forzoso explicitarlo, no puede quedar elíptico.

Ante esa sobre-dinamización del sujeto y la correspondiente desactivación del objeto (sea persona, animal, vegetal o cosa), el verbo se limita a servir de puente entre ambos, o mejor dicho, a hacer de canal por el que transita la acción emprendida por el sujeto hasta alcanzar al objeto, donde la acción del verbo se remansa o detiene. La frase siguiente en el discurso pone otro sujeto, que desencadena otra acción, que a su vez se desactiva al alcanzar el nuevo objeto. El discurso discurre así como un río en el que el agua se va empantanando cada dos por tres, siendo relanzada una y otra vez por un sujeto-motor que la saca de un embalse para proyectarla hacia el siguiente. Los sustantivos adquieren así especial sustancia; el sustantivo-sujeto actuando como motor y el sustantivo-objeto haciéndolo como muro o presa reclaman para sí toda la sustancia que pierde el verbo, el cual resulta —literalmente— insustancial. No es casual que los saberes que, desde el nacimiento de la filosofía en Grecia, se han ido erigiendo sobre esa estructura lingüística (desde la metafísica hasta las distintas ciencias actuales) lo hayan hecho entronizando conceptos e ideas nombrados por sustantivos abstractos (el bien, lo bello, la materia, el Producto Bruto Interno, los genes...). Sobre ellos recae todo el peso del significado y hacen del verbo, de la acción, algo insignificante. Dice el físico: “La presión que sufre un gas es de 20 atmósferas” y todos lo admitimos como un enunciado con sentido, incluso ejemplarmente científico, sin asomo de contradicción ni ambigüedad. ¿No están definidos con total precisión cada uno de los conceptos involucrados: “presión”, “gas”, “atmósfera”? Ciertamente lo están, pero ¿qué pasa con ese “sufrir” del gas? “¡Oh, es sólo una manera de hablar! Se pone ese verbo como podía haberse puesto cualquier otro”, nos contestará el físico. Y, en efecto, así es. El verbo no significa nada, se ha vuelto literalmente in-significante. ¿No es significativo que el verbo rey de nuestros discursos sea el verbo “ser”, ese verbo que no comunica nada con nada, pura estancamiento e identidad de la cosa consigo misma: “yo soy”, “aquello es”? ¿No es este verbo el menos verbo de todos los verbos, hasta el punto de ser puro sustantivo, más aún, la sustancia de todos los sustantivos: “el ser”, “el ente”, lo que toda cosa es: su “esencia”)?

Este desprecio de los verbos, de los flujos, del torbellino de una acción que acaso no requiera de amos-sujetos que la desencadenen ni de moldes-objeto que orienten su sentido y encaucen su caudal, es un desprecio que configura nuestro imaginario hasta límites insospechados. Sobre esa primacía del sujeto se erige todo un culto al individuo (y a su correlato colectivo: las masas) que no tiene parangón en ninguna otra cultura. Sobre la inercia y pasividad del objeto se funda todo un modo de relacionarnos con los otros y con lo otro (sea ello la tierra, la muerte o el futuro) que les condenan a igual inercia y pasividad, meros objetos de nuestras acciones, conquistas y des-cubrimientos (como si su ser se agotara en su estar-ahí-para-mí). Sobre la insignificancia de

los verbos se levanta todo un edificio de abstracciones a las que pretendemos someter cualquier flujer espontáneo y cualquier singularidad concreta, temerosos –como Prometeo– de cuanto escape al control, la previsión y la planificación.

Este imaginario latente en la estructura de nuestras lenguas se ha exacerbado en nuestros días hasta extremos que rozan lo demencial, aunque nos cueste asumirlo así porque esa demencia, esa fantasía neurótica, es la nuestra, es la que da forma a nuestra realidad. Fijaos en el lenguaje de los noticiarios, de los políticos, de los pedagogos o de los sociólogos: una abstracción tras otra (a ser posible de las que acaban en “-ión”: comunicación, motivación, gestión...), ya casi sin ni siquiera sujetos ni objetos concretos, pues las mismas abstracciones son también las que hacen de tales: “la economía ha crecido (¡ha crecido!) un 4,5% en el último año”, “un nuevo caso de violencia doméstica viene a incrementar los fallecimientos por ese motivo en lo que va de mes”... Los nuevos agentes son sujetos abstractos (la economía, la violencia doméstica) que ejecutan acciones de todo punto impropias (“crecer”, como si “la economía” fuese un ser vivo; “venir a incrementar”, como si la tal “violencia doméstica” estuviera en algún lugar del que viene, y del que viene –además– a hacer algo tan aséptico y mecánico como “incrementar”). ¿Dónde están ahí los flujos, las fuerzas, las acciones y las pasiones por las que unos matan y otros mueren, por las que unos se enriquecen y otros se siguen empobreciendo?

Las metáforas han vuelto, una vez más, a asomar sus guiños para ponernos en la pista de lo que se dice como sin decir, como si fueran lapsus del lenguaje común que nos muestran por dónde podemos acceder a sondear en nuestro inconsciente compartido, en el imaginario que nos constituye. Pero antes de entrar en este ámbito, el semántico, por el que discurrirá la respuesta al tercer tipo de preguntas con que abríamos estas reflexiones (las preguntas referentes a las técnicas o método de investigar lo imaginario), me gustaría dejar siquiera esbozado cómo otras sintaxis, otras estructuras gramaticales pueden ahormar otros imaginarios alternativos.

¿Cómo pensaríamos, cómo sentiríamos si hubiéramos crecido aprendiendo a decir el mundo invirtiendo el peso que solemos dar a sustantivos y verbos, desdibujando y fluidificando los primeros y dando a los segundos, a los verbos, el papel rector en la organización y sentido de la frase? Un verbo se encadenaría con otro, que a su vez lo haría con otro, y así sucesivamente en un flujo sin tregua cuyo discurrir apenas se demorara un instante en esos “*dongxi*” (que, a su vez, son puras tensiones entre opuestos), en esos *este-oeste* que son los sujetos y los objetos para el hablante chino.

Ese discurrir (el discurrir del discurso, el discurrir del pensamiento, que también discurre, y el discurrir de las cosas y los hechos) nos sumergiría en un mundo en perpetuo cambio y transformación, donde apenas tienen sustento –ni sustancia– las identidades fijas ni los hechos permanentes. Ese discurrir nos sumergiría en un imaginario próximo al imaginario chino, donde bajo cada ideograma puede rastrearse una raíz verbal, en la que late la tensión que lo constituye y le hace poder adoptar unos significados u otros, una función lingüística u otra según su posición relativa en el contexto de la frase. Por eso, cuando buena parte del pensamiento occidental da por supuesta la identidad y la permanencia, para encontrar en el cambio, la alteración y el movimiento sus grandes enigmas, problemas y desasosiegos (ya sea en física, en metafísica o en psicología), lo que al pensamiento chino le resulta evidente es, por el contrario, el devenir, el hacerse una cosa continuamente otra, y se extraña, en cambio, de que algo pueda permanecer idéntico a sí mismo, contenido en sí mismo, ensimismado, sin sufrir alteración alguna. Por eso también, lo que para nosotros son principios lógicos evidentes (los de identidad, no-contradicción y tercero excluido), sin los que apenas podemos encadenar un razonamiento, para ellos son más bien obstáculos al flujo espontáneo del intelecto y de los procesos –que no hechos– que hacen el mundo.

Otro imaginario radicalmente distinto del chino y del indoeuropeo que acabamos de esbozar, sería el imaginario maya; y una vez más son los rasgos gramaticales –y especialmente sintácticos– de una de sus lenguas, como por ejemplo el *tojolabal* (uno de los treinta idiomas mayas que se hablan hoy), los que nos ofrecen una ventana privilegiada por la que asomarnos a otro imaginario sorprendente. La novedad ahora estriba en que, en lugar de la estructura básica sujeto-

verbo-objeto, nos encontramos con que la frase *tojolabal* carece de objeto, ni directo ni indirecto, y en su lugar emerge un segundo sujeto. El verbo entrelaza o complementa las acciones de ambos sujetos, de modo que cualquier acción, en lugar de nacer de un sujeto, dominante y único agente, para recaer sobre un objeto pasivo y desanimado, sin alma ni agencia, cualquier acción –digo– es una acción en la que intervienen dos agentes, sin que aparezca ningún paciente que se limite a sufrirla o encajarla.

“Yo les dije (a ustedes)” en tojolabal se dice: “kala awab’yex”, que literalmente se traduciría por: “Yo dije, ustedes escucharon”. El sonido ‘k’ que precede al verbo “-ala” (“decir”) es un prefijo agencial de primera persona (“yo”): “yo dije”. Pero en lugar del pronombre “les”, que en castellano es el objeto indirecto que les representa “a ustedes”, recibiendo como esponjas lo que yo les haya dicho, en la expresión tojolabal aparece “aw-ab”, donde “aw-” es un prefijo agencial de segunda persona, que precede a “-ab”, raíz del verbo “àbi”, escuchar, oír. “Yo les dije” sólo puede traducirse entonces mediante la perífrasis: “Yo dije, ustedes escucharon”. Cada frase tojolabal exige dos frases nuestras, cada una con su sujeto, ninguna con un objeto. Por eso dice Lenkersdorf⁷ que se trata de una lengua intersubjetiva, en la que se expresa un imaginario y unas formas de vida necesariamente intersubjetivos.

Nuestra estructura frástica sujeto/objeto rodea al primero de un sinnúmero de objetos inertes, de los que nada emana, ni acciones ni vivencias. Nada más *natural* entonces que cosifiquemos al otro, que pobleemos la naturaleza de metáforas mecánicas (como esas del “aparato digestivo”, “mecanismos inconscientes”, etcétera) o metáforas cosificantes (como ese “la Naturaleza es un libro” con el que Galileo inaugura la ciencia moderna), o que el problema básico de nuestra epistemología y metodología científicas sea el de la objetividad, es decir, cómo mantener *de hecho* la separación entre sujeto y objeto que nuestra lengua nos impone como natural y necesaria. Una estructura frástica sujeto/sujeto, como la tojolabal, puebla, en cambio, al mundo de seres vivos y activos, que interrelacionan entre sí, ya sean personas, animales, vegetales, minerales o artefactos. En estas lenguas intersubjetivas, la mayoría de las cuestiones que se han debatido durante siglos por lo más granado de la filosofía y el pensamiento occidental (como las de la objetividad científica o el subjetivismo) son cuestiones que carecen de sentido, se trata de meros pseudo-problemas porque en ese tipo de lenguas no pueden –ni seguramente deben– tan siquiera formularse; en cambio, ellas encauzan la sensibilidad hacia otros asuntos, para los que despliegan una finura y sutileza ante los que el castellano irrumpe como un elefante en una cacharrería: tal es el caso de sus múltiples recursos para el diálogo, de la riqueza de sus modos comunitarios de convivencia o de las sutiles modalidades de respeto ante las exigencias de las distintas formas de vida, entre las que no pueden faltar el maíz, la tierra, o los que, aunque se fueron, siguen entre nosotros. Así, en la lengua que la comunidad tojolabal crea, la comunidad tojolabal se recrea.

Cuenta Lenkersdorf⁸ cómo, con ocasión de dar él un curso de formación en una comunidad tojolabal muy aislada, un día sus alumnos le dijeron: “Hermano Carlos, danos un examen”, pues sabían que en las escuelas suelen darse exámenes. Él les propuso un problema e, inmediatamente, sus veinticinco discípulos se reunieron para intentar resolverlo. No le veían el menor sentido a aislarse cada uno con un problema que era el mismo para todos. A una lengua inter-subjetiva le corresponden hábitos inter-subjetivos. Si recordáis la narración de la creación de las sucesivas formas de humanidad que narra el Popol Vuh, también conocido como Libro del Consejo, recordaréis cómo, en lugar de un Yaveh, divinidad única, solitaria y todopoderosa (como el *ego* del cogito cartesiano, como el sujeto de la frase indoeuropea), es un grupo de seres el que se reúne en consejo y debaten unos con otros cómo hacer para dar forma al hombre. Pero no es sólo que la palabra creadora sea ahí palabra compartida –o sea, con-versación– también ocurre que sus emisores son entes de las más variadas especies y condiciones: humanos y divinos, masculinos y

⁷ Carlos Lenkersdorf. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México D.F., Editorial Siglo XXI, 1996.

⁸ *Ib-ídem*, páginas 141 a 144.

femeninos, individuales y colectivos, animales y hechos de la naturaleza, o seres híbridos –que diría un posmoderno...–, los unos vivos, los otros muertos... aunque no menos vivos: Maestro Mago del Día, Gran Tapir del Alba, Abuela, Espíritu de los Lagos, Los de las Gemas, Antiguo Secreto, Paridora de Monos, Supremo Muerto... En la estructura de la lengua se refleja toda esa mitología, todo ese imaginario en el que nada carece de vida, en el que las acciones comprometen siempre a varios sujetos. Todo ese imaginario está en su gramática. Y cada vez que un hablante u oyente la despliega en su boca (o la repliega en su oreja), ese imaginario se transmite y se recrea, si no interfiere, para arruinarlo, algún programa de éstos de escolarización o educación (esas otras dos formidables abstracciones de las terminadas en “-ión”, que tan a menudo funcionan como no menos formidables aparatos de destrucción).

LA METÁFORA, INDICIO DE SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA (O EL FETICHISMO MODERNO)

Hasta aquí nos hemos centrado en el interés que tiene el aparato de las lenguas para acceder al imaginario de sus hablantes. Esto puede sernos también de gran utilidad para salirnos del cerco que nos impone nuestro propio imaginario y ser capaces de ver sus límites desde fuera, algo así como extrañarnos de nosotros mismos. Eso fue lo que yo me vi obligado a hacer para poder percibir los particulares prejuicios y creencias en que se fundan nuestras matemáticas (a las que tan pomposamente llamamos “las matemáticas”). Las matemáticas chinas antiguas me enseñaron que una demostración puede no demostrar nada, que la necesidad de fundarse en axiomas incuestionables se dio precisamente entre unas gentes (los filósofos y matemáticos griegos) que se habían quedado sin los dioses que venían cumpliendo esa función de aportar un fundamento último, que un problema ante el que se estrellaron nuestros mejores matemáticos puede no ser ni siquiera un problema, o que la supuesta universalidad del lenguaje matemático depende de las particularidades de las lenguas en que se fragua. Pero esta perspectiva ofrece dos problemas importantes. Uno, crear la sensación de que no tenemos escapatoria posible, que no podemos salirnos de la jaula de hierro en que el aparato de cada lengua encierra a cada manera de pensar, sentir o actuar. Otro, de índole más práctica, está en que no podemos estar adentrándonos de continuo en imaginarios ajenos, que no podemos mantener permanentemente el agotador ejercicio de ir y venir de ellos al nuestro, para poder percibir desde cada uno de ellos los límites de los demás, así como también las posibilidades que estos otros ofrecen para enriquecer el propio.

El acercamiento semántico que ahora propongo, basado en el análisis de las metáforas que pueblan los discursos, por racionales y científicos que se pretendan, puede salvar ambas dificultades sin condenarnos por ello a resbalar por la mera epidermis de la lengua. Tal y como lo he contado en otra parte⁹, el análisis socio-metafórico permite acceder tanto a sustratos bien profundos de nuestro imaginario, como a las particularidades con que cada hablante lo pone en juego, sacando además a la luz diversas maneras en que los sujetos pueden alterar las reglas del juego, ya sea para invertirlas, subvertirlas o, sencillamente, evitarlas. Además, no exige más entrenamiento que el de un oído atento al discurrir de la propia lengua en sus discursos cotidianos y una siempre renovada capacidad de asombro ante la seriedad con que, al hablar, solemos encadenar un disparate tras otro.

Que las metáforas tenemos una llave maestra para abrir las puertas de lo imaginario, como en los lapsus expresivos o en los síntomas histéricos encuentra el psicoanalista una llave para acceder al inconsciente, no es descubrimiento mío, sino que de ello dan temprano testimonio aquellos proto-etnolingüistas que fueron los frailes y sacerdotes que ya en el siglo XVI trataron de

⁹ Para una crítica del concepto heredado de metáfora y un primer ensayo de un método de análisis socio-metafórico de los imaginarios, véase, de mi autoría, “La metáfora como analizador social”, en revista *Empiria* nº 2, 1999, páginas 29 a 60. Reproducido en Luis Castro y otros (editores): *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005, páginas 137 a 171.

conocer los imaginarios indígenas para mejor encauzarlos hacia la verdadera fe, es decir, hacia lo que para aquellos religiosos y su cultura era la auténtica realidad. Entre ellos se cuenta Hernando Ruiz de Alarcón, natural de Taxco, en el actual estado de Guerrero, donde aprendió la lengua náhuatl para poder entenderse con sus feligreses. Este buen don Hernando publicó en 1629 un *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios desta Nueva España*, que estaba dirigido a otros misioneros para prevenirles de la habilidad de estos indígenas en la transferencia de significados de unas cosas a otras, de modo que, hablando “por metáfora”, no fuera a resultar que traspusieran al nuevo culto que se les predicaba los cultos y adoraciones que antes dedicaban a sus antiguos ídolos, engañando así a quienes venían a salvarlos. Para ello, este hispano-taxqueño recomienda a sus correligionarios que si obran:

“(…) *atendiendo con cuidado a las palabras*, así de los conjuros, invocaciones y encantos, que aquí se refieren, como a los requisitos que suelen prevenir, acompañar, y seguir semejantes obras, podrán cotejar lo que a los indios oyeren, en entrambos fueros para *seguir por el hilo el ovillo*, y descubrir tierras donde tantos nublados tiende el enemigo y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conservan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños”¹⁰.

Para encontrar tierra firme en la que pisar en medio de la desorientación en que le sumen los nublados que para él conforman el imaginario náhuatl, el padre Hernando sigue un método riguroso: “Procuré conformarme cuanto pude a la letra y frases de los indios”. Es decir, hacerse a su lengua (“conformarme a ella”) y atenerse a sus expresiones literales (“a su letra y frases”). Ahí es donde emergen esas metáforas que le proporcionarán el hilo que le ha de llevar al ovillo en el que se anudan las más profundas creencias “del enemigo”, el cogollo de su imaginario.

Para el misionero, los brujos y brujas nahuatles emplean en sus conjuros un “lenguaje dificultoso y casi ininteligible” porque “cuantas más figuras y tropos tuviere es más difícil de entender, y el que refiero no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aún en los nombres sustantivos y adjetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría”¹¹. Hablando “por metáfora”, el indio trasvasa los significados de unos objetos a otros, lo que don Hernando interpreta como obra del demonio, que a él se le antoja ser el inventor de ese lenguaje, para eludir la detección por parte del sacerdote de los auténticos significados en los que el indio expresa sus creencias.

Esta práctica de transferencia de significados está en el corazón mismo de la religión náhuatl, basada en la vinculación de cada recién nacido con un animal, señalado como su *nahual*, con el que mantendrá una estrecha identificación durante toda su vida. Así, el niño que tiene por *nahual* al caimán, en virtud de un pacto con el demonio “queda sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta su muerte; y al contrario, hace el demonio que el animal obedezca siempre el mandato del niño (...) y desta manera excusan las imposibles pensadas transformaciones”¹². Don Hernando hace derivar el término *nahual* “del verbo *nahualtia*, que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse, y así, *nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia de tal animal, como ellos comúnmente lo creen”¹³. La metáfora es así rebozo, disfraz o engaño que disimula a la vez que muestra, que muestra pero disimulando.

El sacerdote cita numerosos casos que dan fe de esas “imposibles pensadas transformaciones”, de modo que deja patente que son imposibles pero –como dicen en España los gallegos de las brujas– haberlas, haylas. La transformación que opera la metáfora es así imposible pero real; el niño es y,

¹⁰ Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios desta Nueva España*. México D.F., Secretaría de Educación Pública, 1998, página 31.

¹¹ *Ib-ídem*, páginas 28 y 29.

¹² *Ídem*, página 38.

¹³ *Íd.*, página 39.

simultáneamente, no es caimán. Una operación que, como la operación metafórica, mezcla lo real y lo ficticio, que viola tan rotundamente principios tan sacrosantos como los principios de identidad y de no-contradicción, sólo puede ser, efectivamente, una operación diabólica. Y a ese poder diabólico, que engaña mediante la verdad y dice verdad engañando, que realiza lo imposible y desafía con tanta eficacia el tránsito entre lo que es y lo que no es cada cosa, es al que hoy damos en llamar imaginario. Por eso, en la metáfora encuentra un modo privilegiado de expresarse. El indígena náhuatl habla “por metáfora” cuando, en sus rituales para la siembra, llama al agua “la mujer de verde oscuro” o al tabaco “el golpeado nueve veces”. “Y a estos nombres metafóricos – advierte Ruiz de Alarcón– llaman *nahualtocáitl*, que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre que usan los hechiceros, y así estén advertidos los ministros de que a los indios que oyeren usar de semejantes nombres los tengan por sospechosos, y vivan con cuidado con ellos como con indiciados de supersticiosos y hechiceros que a pocos lances les conocerán el juego”¹⁴.

Uno de esos lances que se advierten en los nombres *nahualli* o metafóricos consiste en atribuir vitalidad, libertad e iniciativa (o “agencia”, como se dice ahora a lo pedante) a “negocios y acciones que pertenecen a cosa inanimadas, o se enderezan a cosas no libres”¹⁵. Así, por ejemplo, uno de los conjuros para la siembra del maíz dice: “Atiende, hermana semilla, que eres sustento; atiende princesa tierra, que ya encomiendo en tus manos a mi hermana, no hagas como hacen los mohinos enojados y rezongones; advierte que lo que te mando es ver otra vez a mi hermana luego muy presto salir sobre tierra”¹⁶. Podríamos decir que, hablando por metáfora, el imaginario náhuatl proyecta sobre seres naturales (la semilla, la tierra) significados que *propiamente* son sociales (hermana, princesa) o personales (enojo, rezongar). Podríamos decirlo, pero siempre que asumamos que esa *impropiedad* sólo lo es cuando damos por sentado que la ordenación del mundo que nos impone nuestro imaginario coincide con el hablar *propiamente*, es decir, con propiedad, sin metáfora. Sólo cuando damos por sentado, sin someterlo a crítica, que es el mundo mismo el que manifiesta una distinción entre lo natural, lo social y lo personal (y que, por lo tanto, es lógico que haya ciencias naturales, sociales y psicológicas), sólo entonces podemos decir que el náhuatl habla por metáfora. De donde se sigue que el ser una expresión metafórica –o el no serlo– siempre lo será *para alguien*: la “hermana semilla” es metáfora porque *para nosotros* los hermanos y las semillas pertenecen a dos clases distintas de la clasificación con que nuestro imaginario clasifica la realidad¹⁷. Lo cual nos dice tanto del imaginario náhuatl como de nuestro propio imaginario: cada metáfora nos dice tanto sobre el modo tan raro en que el otro construye el mundo como sobre el modo tan raro en que yo mismo construyo el mío. Sólo podría hablarse de metáforas *en sí* si damos por descontado que el mundo –o la realidad– se manifiesta ordenado y clasificado por sí mismo de un cierto modo. Pero, ¿y si no lo damos por des-contado?, ¿y si exigimos que se nos cuente cómo ocurre eso de que el mundo *se* manifieste así dividido, que *se* ordene de ese modo *por sí mismo*? Entonces empezarían a contarnos un cuento en el que el mundo haría esto, lo otro y lo de más allá, un cuento en el que, más o menos embozado, el mundo –o la realidad– se mostraría como un protagonista fantástico, capaz de emprender las acciones más fabulosas. Esos “se” impersonales dejarían salir de sus entrañas toda una serie de personajes que “manifiestan”, “ordenan” y hacen un montón de cosas *por sí mismos*. Y todo ese realismo se acabaría exhibiendo como otra forma embozada de animismo.

¹⁴ *Ib-ídem*, página 131.

¹⁵ *Ídem*, página 139.

¹⁶ *Íd.*, página 135.

¹⁷ La otra cara de la obsesión clasificatoria de Claude Lévi-Strauss es la magnífica exhibición que nos ofrece en *El pensamiento salvaje* de las mil maneras en que los más variados imaginarios clasifican todo lo que hay. Cada una de esas clasificaciones impone qué nombres pueden decirse propiamente de qué cosas, y cuáles se dicen impropia o metafóricamente. Cada imaginario redistribuye las metáforas a su manera, de ahí la virtud de éstas para asomarnos a sus pre-supuestos, a lo que cada imaginario da por des-contado.

LAS SOCIEDADES DE METÁFORAS (O EL FETICHISMO DEL CUERPO, PURO Y ORIGINAL)

En particular, esto arroja serias sospechas (no sé por qué las sospechas siempre han de ser serias; éstas, en particular, son más bien divertidas) sobre el enfoque hoy dominante en torno a la metáfora, traído de la mano de George Lakoff y Mark Johnson¹⁸. Para estos autores la metáfora opera como mecanismo cognitivo al proyectar sobre lo lejano, difuso o abstracto significados que nos son familiares por su proximidad, concreción o materialidad. De ahí que, para ellos, sea el propio cuerpo –su composición, disposición y experiencias– la fuente privilegiada de casi todas las metáforas. Así, por ejemplo, como “somos seres físicos, limitados y separados del resto del mundo por la superficie de nuestra piel, y experimentamos el resto del mundo como algo fuera de nosotros”¹⁹. Por ello, entenderíamos la expresión “*salir de una habitación*” en términos de la experiencia física de lo que sale de los límites que nuestra piel marca respecto del mundo exterior. Ahora bien, esos seres físicos, limitados y separados del resto del mundo por la superficie de nuestra piel, ¿no son unos seres contruidos por un imaginario muy concreto, ése del empirismo individualista anglosajón que escribe al yo con mayúsculas (“I”) para desgajarlo de –e imponerlo a– un exterior no menos artificioso que su supuesto interior? ¿Por qué hemos de acabarnos en nuestra piel? ¿Serán nuestros olores, nuestros excrementos o nuestro inconsciente partes integrantes de nosotros mismos que se extra-limitan de continuo sin saberlo? Esa escisión tajante entre un sujeto-interior y un objeto-exterior sobre el cual el primero se proyecta, modelándolo a su imagen y semejanza, no sólo es el fundamento del modo en que trabajan las metáforas según estos autores²⁰, sino también el fundamento de la manera de entender el mundo que les impone su lengua, una lengua que, como ya vimos, des-anima el mundo para hacer de él mero recipiente de la acción de un sujeto que, éste sí, goza de plena autonomía.

Pero acaso esa autonomía de un sujeto que construye el mundo proyectándose sobre él sólo sea otro efecto ilusorio más producido por cierta familia de lenguas, entre las que se encuentra el inglés. Una vez más, son las metáforas las que, tanto en inglés como en castellano, nos ponen en la pista del carácter ilusorio de ese cuerpo/yo supuestamente autónomo, puro y universal, libre de toda contaminación política, histórica o cultural. Pues, ¿no es cierto que constituimos nuestra fisicidad más física a partir de metáforas con las que in-corporamos ese mundo supuestamente exterior? Todos hemos aprendido en la escuela que nuestro cuerpo consta de un “aparato locomotor” y un “aparato digestivo”, que nuestro corazón “bombea” la sangre y que el sistema nervioso central –o

¹⁸ George Lakoff y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Editorial Cátedra, 1991.

¹⁹ *Ib-ídem*, página 67.

²⁰ Es de justicia conceder la reiterada mención que estos autores hacen de la importancia de los factores culturales. Pero, de hecho, siempre se les quedan subordinados a esa base física y experiencial, a la que se limitarían a modelar según unas variantes culturales u otras. Ahora bien, si los Aymara sitúan el futuro detrás y el pasado delante, invirtiendo nuestra orientación espacial del tiempo (“*visión de futuro*”, “*países atrasados*”, etcétera), ¿no puede decirse que ya no se trata de la misma noción de “futuro”? ¿Qué futuro es ése que no puede pre-verse ni pro-yectarse?, ¿qué pasado es ése que, situado delante, ante la vista, orienta los pasos de los ancianos aymara y les sirve de horizonte? Es más, ¿qué base física de experiencia corporal individual tienen otras construcciones imaginarias del tiempo como el tiempo cíclico de tantos imaginarios agrícolas o ése tiempo al que aludimos como “*tiempo de cerezas*”, “*tiempo de dormir*” o “*cada cosa a su tiempo*”? En estas últimas metáforas más parece evidenciarse un tiempo propio de cada cosa o situación, un tiempo que es propiedad de ellas, como lo sería su color o su aroma. En cualquier caso, si la base física es capaz de explicar metáforas tan diferentes, e incluso opuestas o incompatibles, resulta que, de tanto explicarlo todo, no explica nada, como les sucede a todas esas explicaciones que remiten a una *última instancia*, ya sea ésta el “*designio divino*” de los católicos o musulmanes, las “*necesidades prácticas*” de los marxistas o los “*hechos mismos*” de los cientistas. Cualquier apelación a un *fundamento último* no puede ser sino otra variante de fundamentalismo.

ahora los genes– “gobierna” al resto del cuerpo, es decir, nuestro cuerpo está también hecho de mecánica y de política, por citar sólo dos de sus ingredientes tan poco físicos como éstos. Si aquí hemos debido recurrir a ciertas metáforas para contradecir –y así sacar a la luz– alguna de las ilusiones que instituye nuestra gramática, en otros imaginarios, como los ahormados por las lenguas mayenses, los referentes semánticos creados por las metáforas del cuerpo refuerzan, en cambio, aquella singularidad gramatical por la que los objetos son también sujetos y, por tanto, inciden con su acción sobre el sujeto agente, como era el caso del tojolabal.

En este caso, las metáforas operan en sentido estrictamente inverso al propuesto por Lakoff y Johnson: ahora es el mundo supuestamente “exterior” (de hecho, estas lenguas no construyen esa escisión exterior/interior) la fuente de la que manan las metáforas con las que sus hablantes construyen la carnalidad misma de sus cuerpos y modelan su experiencia física. Así, quienes hablan tzotzil in-corporan a su anatomía²¹ elementos tomados de lo que nosotros llamaríamos el mundo vegetal (*yanal ye*, “la *hoja* de su boca” = “sus labios”; *sbek'yat*, “la *semilla* de su pene” = “el testículo”), el animal (*stzek sk'ob*; “el *escorpión* de su mano” = “la espiral del pulgar”; *xik'sat*, “el *ala* de su ojo” = “la pestaña”), el familiar (*sme'yok*, “la *madre* de su pie” = “el dedo gordo del pie”) o el de los artefactos (*snuti'al vat*, “la *red* de su pene” = “el escroto”; *be ik'*, “el camino del aire” = “su ano”). En particular, muchas partes del cuerpo tzotzil se construyen trasladando a ellas el significado “camino”: el ano, camino del aire (o camino de la tortilla); la vagina, camino del bebé; la vena, camino de la sangre; la ventana de la nariz, camino de su moco... Con ello, no sólo se incorpora la fisicidad (ciertamente, no corporal) de esa “tierra hollada por donde se transita habitualmente” con que definiría “camino” cualquier diccionario, sino que también se somatizan la multitud de significados connotados por ese término en el imaginario tzotzil, todos ellos referidos a lo dinámico en la cosmovisión maya²²: la trayectoria de los cuerpos celestes (sobre la cual “la Luna camina”, Luna que, a su vez, es “Nuestra Abuela”, con todo lo que eso implica), los ciclos que recorren el calendario ritual (ciclos que, a su vez, necesitan ser “cargados” para re-anudarse), el trazo del escribano, etcétera.

Como advierte Wichmann, es imposible distinguir ahí un sentido básico y otro derivado, uno concreto y otro abstracto, uno literal o propio y otro metafórico o impropio. Tenemos más bien redes o laberintos semánticos donde los diferentes sentidos se alimentan y retuercen entre sí, configurando toda una constelación o sociedad de metáforas que, para cada imaginario, da forma a toda esa parcela de realidad a la que se alude con un mismo término, como ése de “camino”. Esta re-anudación fluida de los sentidos se puede ejemplificar con total plasticidad al plasmarla en las interpretaciones que se han hecho de los caminos que ligaban entre sí a las ciudades mayas y a los distintos edificios dentro de cada una de ellas. Por un lado, se ha interpretado que el urbanismo maya transformaba la naturaleza en cultura: los cerros en templos, el mar en plazas, las venas en caminos... Por otro, se ha querido ver en el cuerpo del linaje del soberano la fuente (política) tanto del urbanismo maya como de su concepción del “cuerpo social” y de la naturaleza. Si uno se pierde por ciudades mayas como Ostintok, en el Yucatán, y contempla desde lo alto de alguna de sus pirámides los cerros que la rodean, puede adivinar bajo su tupida vegetación las pirámides que bajo ellos se ocultan, pirámides que, a su vez, ocultan cerros a cuya imagen tal vez se construyeron; cerros que, por su parte, eran parte del cuerpo del soberano; cuerpo que, a su vez, estaba atravesado por caminos celestes; caminos que, a su vez...

No hay, pues, un cuerpo puro y original, que, a modo de universal trascendente, alimente las metáforas con que cada imaginario guisa su imaginario. Ese cuerpo no es sino otro fetiche moderno con el que algunos pretenden reducir la complejidad de los entramados metafóricos,

²¹ Robert M. Laughlin. “De cabo a rabo: las expresiones metafóricas de la anatomía tzotzil de Zinacantán”, en Mercedes Montes de Oca (editora): *La metáfora en Mesoamérica*. México D.F., UNAM, 2004.

²² Søren Wichmann. “El concepto de camino entre los mayas a partir de las fuentes epigráficas, iconográficas y etnográficas”, en Mercedes Montes de Oca (editora): *La metáfora en Mesoamérica. Op. cit.*, páginas 13 a 32.

siempre impuros y contaminados, y otros más, como nuestros políticos modernos, aspiran a reducir la complejidad de los cuerpos concretos, también siempre impuros y contaminados, legislando lo que debe o no introducirse en ellos (sea humo de tabaco o grasas trans), las medidas que deben cumplir, los movimientos y ejercicios que deben o no ejecutar o los lugares por los que han de transitar. El “culto al cuerpo”, no por ser un culto típico de esta posmodernidad tan moderna, deja de ser también un culto a uno de nuestros más adorables fetiches.

Pero dejemos a un lado lo que a algunos pueden parecerles cuestiones demasiado exóticas y a otros excesivamente sesudas. Lo que quiero proponerles hoy a debate es la posibilidad de extender aquella actitud de sospecha de don Hernando Ruiz de Alarcón a los ídolos de nuestra propia tribu, la tribu moderna, e invitarles a que también a que quienes oyeren usar de nombres *nahualtocáitl*, de nombres metafóricos o arrebozados, los tengan como indiciados de supersticiosos y hechiceros, de modo que vivan con cuidado con ellos. Así, cuando oigan a alguien, en sus rituales científicos, hablar de que va a proceder a la “recolección de datos”, como si los datos germinasen espontáneamente, o cuando le oigan afirmar con toda convicción: “¡Eso es lo que nos dicen los hechos!”, estén también advertidos, pues ahí hay también claros indicios de superstición y hechicería.

El indígena náhuatl habla por metáfora en sus conjuros o en sus rituales de siembra del mismo modo en que nosotros lo hacemos, en nuestros rituales políticos, cuando afirmamos que la “voz de las urnas” expresa “la voluntad de la mayoría”. Ni las urnas –hablando propiamente– pueden tener voz, ni la mayoría voluntad (la voluntad, todo el mundo lo sabe, es una facultad sólo de los individuos). Pero sólo en la convicción de que las urnas expresan algo con su voz y que las mayorías tienen voluntad puede sostenerse todo el artificio de los regímenes democráticos. Más aún, la verdad mentirosa –o mentira verdadera– que esas metáforas exhiben –a la vez que ocultan– evidencia una total irracionalidad que, sin embargo, pasa por ser el fundamento de una forma de gobierno tenida por ejemplarmente racional, frente a, por ejemplo, la tan cacareada irracionalidad de los populismos o de la anarquía.

Del mismo modo, el animismo manifiesto –al tiempo que embozado– en la creencia de que los hechos hablan y que los datos se recolectan no parece ser ningún obstáculo para que sobre tan asombrosas ficciones se sostenga el método hoy tenido por ejemplo de realismo y racionalidad, es decir, el método científico. Porque, si los hechos fueran mudos, ¿cómo saber entonces si *responden* a la teoría, si se *co-responden* con los enunciados? Y si los datos no se pueden recolectar, porque no crecen espontáneamente, ¿no se abrirá la sospecha de que acaso alguien los haya sembrado antes sin que nadie lo percibiera?; pero entonces ¿qué es lo que descubrimos?, ¿lo que otro –o nosotros mismos– habíamos puesto antes?, ¿no nos descubrimos, pues, sino a nosotros mismos?

Todo nuestro sistema de seguridades y certezas no se basa, a la postre, sino en la ignorancia de las metáforas compartidas en que se apoya. Exactamente de la misma manera en que las seguridades y certezas de los Náhuatl se basan en la ignorancia del carácter metafórico de sus *nahualtocáitl*. En el fondo, en ese fondo que es cada imaginario, no hacemos sino transferir significados de unos ámbitos a otros, como el náhuatl transfiere al agua bautismal las energías que venía concentrando en la mujer de verde oscuro, como el Ministerio de Salud Pública transfiere a la población una salud que sólo pueden tener los cuerpos individuales. El imaginario está poblado de niños-caimán, de científicos-recolectores y de hechos parlantes, de poblaciones sanas u obesas y de mayorías-persona. De cosas que no pueden ser pero son, que son ellas a la vez que son otras; es decir, no está poblado tanto de cosas, imágenes ni palabras, como de multitud de *dongxi*, de esas tensiones que, al conectar las cosas, formas o ideas entre sí, las desdibujan, las alteran, las transforman siempre en otras, arrastrando en esas transferencias no sólo conceptos, sino también las emociones, prejuicios y anhelos que les estaban adheridos.

Cuando esas tensiones permanecen dis-tendidas en las metáforas muertas, ésas que comparte toda la tribu, los niños son plácidamente –y en verdad– caimanes, los hechos están dotados de lenguaje con toda naturalidad y las poblaciones piensan o sufren obesidad como si fueran un solo individuo. Cuando el misionero, como buen extraño, se extraña ante ellas; cuando el

hechicero se descubre hacedor de hechos mediante el conjuro de la palabra; cuando el pordiosero osa decir “¡El rey está desnudo!” y muestra la ficción como ficción, como ficción con-solidada, entonces lo que en la metáfora estaba in-tenso, tensado hacia dentro, se ex-tiende, despliega su tensión y se presenta a la vista del público: la cosa tenía truco. Al descubrir la con-fusión, al percibir en su cerebro la fusión de entidades tan dispares, el público queda confundido, como intentando recomponer una identidad que por un momento se le había desmembrado. La cosa tenía truco, pero resulta que el truco es verdadero. Ésa puede ser una buena caracterización de las metáforas que aquí he querido mostrar, ésas que hacen realidad: son trucos verdaderos, ficciones auténticas, realidades imaginarias. ¿Por qué es así?, se preguntaba en situaciones así el viejo zhuang zi. Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es porque no es así.