

# **KATA NOMON<sup>1</sup>**

## **Carta a René Devisch**



**Valentin Mudimbe<sup>2</sup>**  
Universidad de Duke  
vmudimbe@duke.edu

Recibido: 14 de noviembre de 2008

Aceptado: 12 de febrero de 2009

---

<sup>1</sup> Debo dejar constancia de mi gratitud para con David Schultz por su competencia en el manejo de la carga de la digitación y redigitación de las varias versiones de este texto. Sus sugerencias me ayudaron a mejorar notablemente la presentación. Muchas gracias a la Profesora Diane Ciekawy por escuchar mis preguntas sobre aspectos antropológicos, y a Erin Post por ser mi primer lector. Mi gratitud es inmensa hacia el Dr. Francis B. Nyamnjoh, Director de publicaciones y divulgación de CODESRIA. Sin su entusiasmo y apoyo, este proyecto no habría sido lo que es. Y por supuesto, soy el único responsable de lo expresado en esta carta abierta a René Devisch.

<sup>2</sup> Ph. D. en Filosofía y Letras por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Doctor Honoris causa por la Universidad de Paris VII, Francia, y por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

## **Kata Nomon. Carta a René Devisch**

### **Resumen**

Esta es una carta abierta convertida en artículo. Aquí discuto qué es la Antropología y la relación entre las palabras y los conceptos. El artículo analiza las cuestiones de método desde la perspectiva de su práctica. Finalmente, defiende la importancia del legado griego para nuestro pensamiento.

**Palabras clave:** filosofía de la antropología, interculturalidad, fenomenología.

## **Kata Nomon. Letter to René Devisch**

### **Abstract**

This is an open letter that turned into an article. It discusses What is Anthropology? and the relationship between the Words and Concepts. The article analyses questions of method seen as questions of practice. Finally, it defends the important of the Greek legacy.

**Keywords:** Philosophy of Anthropology, Interculturality, Phenomenology.

## **Kata Nomon. Carta para René Devisch**

### **Resumo**

Esta é uma carta aberta que se tornou artigo. Discute o que é antropologia e a relação entre Palavras e Conceitos. O artigo analisa questões de método vistas como questões de prática. Finalmente, defende a importância do legado grego.

**Palavras chave:** filosofia da antropologia, método em antropologia.

νομος, lugar de pastoreo, pastizal, habitación.  
νομος, práctica habitual, costumbre,  
relativo a las leyes de los dioses, ley.

κατα νομον, acorde a la costumbre o a la ley.

¡Qué paradoja este discurso de René Devisch<sup>3</sup> al recibir el título honorario de la Universidad de Kinshasa! Se identifica y comenta una interrogación sobre el futuro de una disciplina a partir de sus condiciones externas. Y éstas, aunque contribuyen a una definición de la antropología, marcan también la relevancia de un espacio que permite un ejercicio saludable que el discurso parece descalificar. Apoyado en una carrera académica ortodoxa y una autoridad indisputable en las ciencias sociales, al anexas la plausibilidad de una interpelación entre la política radical de solidaridad Norte-Sur y las demandas de una práctica científica, ¿no confunde campos el discurso? Al menos, deben distinguirse estos problemas. En cualquier caso, confunde deberes y privilegios encontrados de confraternidades disímiles. Pero, si suponemos y admitimos la pertinencia de una generosidad ética, y posiblemente de su eficiente administración, ¿importa si se valida el discurso por el grado de credibilidad del académico, del humanista o de ambos? Permitaseme continuar con la suposición. Si aceptamos esto quizá como una forma legítima de encajar las responsabilidades en apariencias divergentes de la misma persona, ¿puede la valoración de las credibilidades en interacción ignorar los pilares que las soportan? Estos son dos poderes casi imposibles de comparar: por un lado, la autoridad de una práctica científica emanada de la verificabilidad empírica de su explicación; y, por el otro, la autoridad de un compromiso moral justificado por su carácter definitivo.

Con pleno derecho, dice usted, el discurso manifiesta un lenguaje que usted habita. Traduciendo el pasado en desconexión del discurso, eso significaría el propósito del discurso para la antropología de mañana. Conciencia y acto de habla, anticipa algo en su pretensión de instituir un más allá de historias y geografías, culturas e idiomas. Por eso, dependiendo de los puntos de vista, su expresión sería nada más y nada menos que una metáfora y una metonimia. En un orden tal, está en lo cierto, la fascinación bien puede ser otro nombre de la antropología; y –es cuestión de visión– nada, absolutamente nada, impediría que alguien que domine su protocolo, intercambiara la designación de «poblaciones Kwango Yitaanda» con su concepto de un «*espace-de-bord- intercivilisationne*» (espacio límite intercivilizaciones). Desde una comprensión ordinaria de las figuras, este sistema permitiría que se usara una palabra para algo que no denota. De igual modo, el significante de

<sup>3</sup>El discurso de aceptación de René Devisch titulado «Qu'est-ce que ce qu'un anthropologue?» se encuentra disponible en [http://soc.kuleuven.be/arc/events/rdv\\_07/Questcequunanthropologue.pdf](http://soc.kuleuven.be/arc/events/rdv_07/Questcequunanthropologue.pdf).

una palabra podría aplicarse, sin consecuencias, a otra cosa en virtud de su asociación. ¿Cómo podría un lenguaje así corresponder a la tarea de ser un «espacio entre memorias» entre las sociedades de ayer y las de mañana sin ser constreñido como aquellas a las que sobrepasa?

En su conjunto, y sin duda alguna, un argumento bien sustentado puede, en principio, hacer posible el mejor de los desenlaces; pero no puede garantizar siempre su verdad, pues cada una de sus premisas podría plantear problemas.

«Caminemos» juntos mientras reflexionamos sobre las expresiones idiomáticas comunes que usamos, con el ánimo de aclarar lo que nos reúne, y de que podamos explicar las divergencias sobre las maneras de interpretar aspectos cruciales en ética para la cooperación intercultural. He aquí una metáfora. Un postulante a la vida benedictina comienza su periodo de formación reaprendiendo a caminar, y, de manera progresiva, a hacer del cuerpo un lugar de *La Norma*. El requisito de dicha conversión no elimina las diferencias de los pasos individuales. Pero, y de seguro, la poética de un esfuerzo individual, según la singularidad de uno hacia el horizonte de un ideal, da testimonio de diversos procedimientos, en cierto modo conflictuales. Como en el caso de cualquier discipulado, el esfuerzo implica una doble inscripción para cualquier diferencia en especie: verticalmente, embarcarse en un proceso de esculpirse espiritualmente, al que atiende la carta; horizontalmente, identificarse con el proceso a través del cual puede inventarse un ser a partir de una lengua vernácula emanada por esta misma carta. En este tren ascético, la idea básica de la diversidad coincide con la noción de un límite por sobrepasar. Otro lugar de armonización hace eco de esta inscripción perpetuamente recomenzada en negociaciones sobre la verdad de una carta imperativa y sus figuraciones simbólicas en el tiempo, y en la paciencia de la exégesis indefinida que trenza.

Inspirado por su bagaje católico, Louis Althusser adaptó este mismo curso en un entramado marxista para captar la idea de la abrumadora tensión entre la demanda de un lenguaje, la petición de una ideología y la construcción de una historia; en suma, la transformación de las totalidades sociales. Los estudiantes atentos de Jacques Lacan estarían de acuerdo en que el curso está en, y a partir de una desviación que, después de la lección de Saussure, se califican procedimientos de una palabra (*parole*) que representa una lengua (*langue*); precisamente, la *parole* como la representación concreta de la abstracción que es la *langue*. De igual modo, se describe la estructuración de un sujeto en el espacio intersubjetivo de una lengua; de hecho, en una institución social convencional, abstracta, en continuo cambio.

Ahora bien, René, permítame leer su «caminata», su discurso de Kinshasa, desde la particularidad de mis pasos, pero dentro del lenguaje cultural que se supone que compartimos. Mis pasos son

mis pasos, como los suyos son los suyos, pero dentro de un sistema convencional que se supone que compartimos. Es nuestro sin ser totalmente nuestro. Es posible que esos pasos sigan marcados por las demandas de un claustro, o lo que quiera que eso sea, y la genealogía de los requerimientos de dicho claustro sobre cómo, en la diversidad de nuestras diferencias personales, desenmarañar el interior y el exterior de la antropología, la palabra y el concepto.

### **Legère**

- Práctica: leer.
  - (a) agrupar, observar, analizar, recuperar terreno.
  - (b) sacar algo, extraer, elegir, seleccionar, encontrar.
  - (c) recitar.
- Signos: la carta.
- Actividad: percibir (lectio)
- Función: leer y entender lo dado.

Estoy parcializado a favor del espíritu fundamental de su discurso. Su testimonio sostiene su impulso desde una totalidad personal que despliega un sentido personal del deber con la solidaridad humana, a la vez que mantiene la fe en la primacía de una búsqueda científica. Pero soy igualmente parcial en mi suposición de la superioridad de la explicación científica sobre construcciones no científicas, en especial las que se deciden en la política del deseo.

Durante más de tres meses, me han acompañado sus afirmaciones por tres continentes. Contratexto y pretexto, al mismo tiempo, sirvieron como argumento, como una serie de razones para un atento escepticismo en varias estaciones públicas que yo transformaba en obligaciones para la meditación.

Tres entradas, tres líneas de preguntas. Su charla las implica. Viéndolas desde otros ángulos, representan claramente la ambigüedad de la interculturalidad por la manera como ellas han sido, para mí, significados contrapuestos del grado más bajo y más alto de «convicción».

1. Cómo afrontar preguntas sobre pensamiento global a partir de hipótesis culturales que buscan visitar conceptos fundacionales en la práctica actual de las ciencias sociales.
  - a. Comienzos de octubre de 2007. “Re-contextualizing Self/Other Issues. Toward a ‘Humanics’ in Africa”, simposio conjunto: Universidad de Makerere (Uganda), Universidad de Kioto, y Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia.

2. Cómo poner a prueba, evaluar y aplicar explicaciones (científicas y no científicas) en conjunto con los argumentos sociopolíticos del «deseo».
  - a. Comienzos de diciembre de 2007. Bogotá (Colombia), conversación académica para «Una Propuesta de Maestría en Interculturalidad». Concebida por un grupo de profesores, el objetivo del coloquio era debatir sobre la interculturalidad en la educación de los maestros; en suma, definir una pedagogía.
3. Cómo evaluar agendas interculturales a partir de un buen uso de acuerdos y desacuerdos éticos y científicos:
  - a. Mediados de diciembre de 2007, Durban (Sudáfrica), Campus Anual de Ciencias Sociales CODESRIA, sobre las producciones culturales africanas contemporáneas. Confirmando la investigación individual de los principios de CODESRIA, el propósito del seminario era verificar perspectivas en límites científicamente válidos.
  - b. Comienzos de febrero de 2008, Vancouver (Canadá), Conferencia de la Conciencia de África sobre la Esperanza, la Innovación, la Visión: pasado, presente y futuro de la agencia en África. Aquí, se enfrenta una actitud clásica en la política contra las representaciones prejuiciosas del África, una organización estudiantil se opone a una semana de celebración.

En consecuencia, tres artículos, tres vínculos diferentes, tres tipos de direcciones. Son ejemplares por su propósito explícito. Son significativas por cuanto hacen de la interculturalidad, junto con las instituciones académicas o científicas ampliadas, objetos de deseo cuya posesión se desea. En tal orden, como usted parece sugerir en su intervención, ¿corresponde la interculturalidad a un llamado extrínseco en la diferenciación cultural y, podría decirse, relacionado principalmente con una estructura intrínseca de su realidad?

Un papel (experto, coordinador de una reunión, conferencista inaugural) ha determinado una función que es una pregunta: ¿cómo caminar con «visionarios», ser compañero de camino y mantenerse como voz que, en la libertad de una indiferencia crítica, pueda calificar la improbabilidad o los peligros de aquello que puede no tener precedente en la política del conocimiento, frente a la respetabilidad de la política de los derechos culturales?; ¿cómo, al mismo tiempo, habitar esa misma búsqueda mientras formula un deseo de un orden más ético?

En marcos específicos que perfilan las normas que promoverían la «interculturalidad», vine a centrarme en proposiciones, y unas cuantas precauciones en su manejo. Entre líneas empíricas y alegóricas, para repensar el concepto de la «interculturalidad», era fácil sugerir en, y

contra los juegos de perspectivas, preguntas sobre cómo comprender su palabra, formular su volumen y sus conexiones con otros puntos de vista en las teorías de la diferencia. Una primera precaución –un punto de integridad personal– era pensar en la utilidad de una separación del principio de Tomás de Aquino según el cual «el objeto primario de la fe no es una proposición, sino la realidad que designa». Una reflexión que se comprueba a sí misma desde un antecedente cultural religioso puede acomodar diversas especies de líneas en interacción. En mi carácter, no hay desaprobación ni rechazo a la definición de fe como creencia en las doctrinas religiosas y en la observancia de las obligaciones que ello conlleva. De otro lado, la fe ha sido aceptada porque comunica confianza, en secreto y con seguridad. En este sentido, la fe se compara con lo que no es siempre perceptible en Herbert Feigl, lo que puede valorarse desde una *justificatio cognitionis*, la coherencia de las proposiciones; o, más fácil de manejar, desde la *justificatio actionis*, mediante el criterio de eficiencia y moralidad dictado por el sentido común. La causa de un científico pertenecería al mismo orden de fe como discurso legítimo de lealtad política en una tradición democrática.

Una segunda precaución metodológica está relacionada con una prudencia deliberada sobre el proceso mismo de comunicar un discurso intercultural como un asunto de fe. En una primera aproximación, lo he reconocido desde una ecuación que integra un asunto y un enunciado sobre las transacciones marcadas por el valor de dos prefijos: *inter-* y *trans-*. El primero actualiza dos tipos de ideas, el de la incorporación o la integración (*inter-* como «entre»), y el de la mutualidad o reciprocidad (*inter-* como «correlación» o «cooperación»). Este prefijo, de origen latino, especifica completamente su valor cuando se sitúa cara a cara con *trans-*, cuyo campo semántico está dominado por la idea de movimiento, de un lugar a otro. Su denotación, desde el latín hasta los usos de hoy, incluye significados de «sobre», «al otro lado», «completamente», «más allá».

Finalmente, aquí estoy leyendo un silencio como algo, y esto indicaría significados como «entre», «a medias entre» y, por supuesto, «sobre». Desde ese ángulo, pueden adivinarse algunas de las razones de entusiasmo al «inventar», con apoyo de J. Allary, su biblioteca africanista en el Seminario de Kimwenza. De hecho, a usted le gustaría un desafío a la normativa Biblioteca Colonial. Para la minoría lingüística Canisius a la que pertenecía, acceder a la experiencia africana mediante estudios empíricos de los etnógrafos, la tematización que hace Lilyan Kesteloot de la literatura de las negritudes, y evaluar el debate especulativo de los años sesenta sobre la filosofía africana, significaba, también y posiblemente, enfrentar una fabulosa «reivindicación étnica»: «*Flandria nostra*», extraño, ¿no le parece? Estoy tomando prestada la expresión, y su valor en el choque cultural, de *Living with Africa* de Jan Vansina. El autor la usa al anunciar su regreso a Lovaina, precisamente a su

Facultad. Y, aquí, estoy desviando el diseño e imaginando el momento en el que usted descubrió la decisiva contribución flamenca al conocimiento centroafricano. Desde mediados de la década de los años sesenta, las sucesivas bibliografías de la filosofía «africana» hechas por el infatigable Alfons J. Smet han hecho más visible este hecho.

En 1982, con el tono de mala fe que siempre enmascara todas las buenas intenciones, decidí corregir un poco la excesiva presencia flamenco-germana y hacer contrapeso en la balanza con la publicación en París (Francia) de un repertorio cronológico de las obras en lengua francesa (Mudimbe, 1982). Veinte años después, reflexionando sobre la cuestión de la periodización de temas en filosofía, sentí la necesidad de un concepto que pudiera significar la configuración desde la cual pensar y repensar nuevas condiciones de posibilidad para una práctica africana de la filosofía. El efecto de ese punto de vista puede o no corresponder a lo que podría esperarse en la enseñanza de la historia de las ideas, pero seguramente cambiaría la perspectiva que mi amigo Lucien Braun, el filósofo de Estrasburgo, había abierto durante este periodo con su profuso tratado sobre una historia de las historias de la filosofía. De allí, una cuestión de genealogía, y una cuestión sobre la idea de «una crisis alemana de la filosofía africana» que surgió en un testimonio personal. Mi confesión fue divulgada en forma simultánea por las revistas *Quest*, en Leiden (Mudimbe, 2005), Holanda y *Africa e Mediterraneo*, en Roma, Italia. La expresión «una crisis alemana de la filosofía africana» fue inspirada por el libro de Claude Digeon, *La Crise allemande de la pensée française* que analizaba un fenómeno cultural de fin de siglo en las relaciones francoalemanas.

«Una crisis alemana de la filosofía africana», ¿por qué alemana? Vuelvo a su iniciativa. Sólida y omnipresente, la presencia flamenca y germánica estaba en su biblioteca. Tenía usted referencias a Frobenius, el exitoso *Muntu* de Janheinz Jahn. El alemán original se publicó en 1958, la versión inglesa traducida en 1960 tuvo diez reimpressiones ese mismo año. Sus fuentes y su contenido evalúan un rechazo a la tarea antropológica en busca del exotismo.

También hay, en la imagen, la curiosa intervención de Senghor sobre «Negritud y Germanidad». Con el tiempo, llegó usted a comprender, así lo creo, que la historia de la antropología centroafricana no puede separarse de una concepción herderiana de la filosofía. En primer lugar, los programas etnográficos para explicación por medio de cuestionarios (arte, costumbres, lenguas, leyes, religión, etc.) han estado transcribiendo fielmente un entramado herderiano. En segundo lugar, pese a una intervención francmasónica en el Congo a comienzos del siglo XX, la «impresión» cultural colonial está construida por dos ejes extremos, pero complementarios: para acomodar la asimilación (el francés) o para ajustar la separación (el británico) y, en medio, los belgas.

Las misiones y el mapeo etnográfico articulan los mismos principios básicos de ingeniería social determinados por una idea de convergencia. En tercer lugar, hacia la década de 1920, las hipótesis difusionistas de la Escuela de Viena de W. Schmidt, con *Anthropos* para los debates académicos, inspiran la investigación etnográfica en todo el mundo. Siendo sacerdote, Schmidt, más aún, dirige uno de los proyectos más ambiciosos hasta la fecha en *Ursprung der Gottesidee*.

En pocas, y claras, palabras sus interrogantes son de una perspectiva. ¿Es excesivo enmarcarlas en la configuración que concibe su identidad cultural, su vocación y el deber que está concibiendo para sí mismo?

- Entre las teorías imperiales francesas y británicas, el sentido práctico al estilo germánico en las publicaciones flamencas de las «ciencias coloniales», de lo que se convirtió en la academia Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen.
- Dentro y sobre escuelas vanguardistas, historicistas frente a funcionalistas, puede observar el liderazgo en las ciencias sociales y en la lingüística comparativa, y notar el rol del equipo de Tervuren en la reconstrucción de lo proto-Bantú.
- Finalmente, no puede pasar por alto el inconfundible carisma de algunos individuos en el campo de nueva «devoción» cultural: un Hulstaert, un Tempels, un Van Bulck y un Van Wing, por ejemplo.

Como sea, la imaginación popular congoleña ha convertido el término «flamenco» en una generalidad onomástica: flamenco incorpora belga.

Complejidad de un silencio. Reconocimiento de su etnicidad, y al mismo tiempo, extrema prudencia para evitar la noción poco científica de «raza», tan bien manipulada por los militantes y teóricos culturales de las doctrinas esencialistas.

A la consideración fundamentalmente integradora de lo *inter-* (en el medio de y la mitad de), lo *trans-* añade u opone, dependiendo de la lectura que se haga, la idea de ir más allá, la expresión de una trascendencia. En este nivel, nuevamente desde el significado latín original, los prefijos ingleses, preposiciones en latín, inician una dinámica que traduce y refleja el desafiante y básicamente perverso ideal de nuestras relaciones concretas con otras personas. En la práctica de nuestro lenguaje ordinario, lo *inter-* y lo *trans-* más la *culturalidad* se imitan entre sí. Fundamentalmente, ese es el tema del discurso de Kinshasa. A cualquier argumento intercultural (conveniencia y correlación entre palabras o entre enunciados) corresponde otro, siempre latente y siempre problemático: el de una posición para ir más allá, afirmando el movimiento, o negándolo: un argumento transcultural. Refiriéndose a Jean Wahl, Jean-Paul Sartre, en *El ser y la nada*, designa el pecado original (aquello que es significado en todas nuestras relaciones humanas antagónicas: cuando el *ego* se

enfrenta a su *alter* o cuando cualquier otro objeto percibido es enfrentado en una tensión reversible a perpetuidad) develando su carácter mediante el análisis del concepto mismo de trascendencia

[...] somos –en relación con el Otro– algunas veces en un estado de *trans-descendencia* (cuando lo aprehendemos como un objeto y lo integramos con el mundo), y algunas veces en un estado de *trans-ascendencia* (cuando lo experimentamos como una trascendencia que nos trasciende). Pero ninguno de esos dos estados es suficiente en sí mismo, y nunca nos pondremos concretamente en un plano de igualdad; es decir, en el plano donde el reconocimiento de la libertad del Otro implicaría el reconocimiento de nuestra libertad por parte del Otro. (Sartre, 1976: 529).

Ahora, permítame añadir una tercera precaución, una referencia a mi aceptación de varios puntos de *El ser y la nada* de Sartre. Al reconocimiento de una imposibilidad de comprender el *alter*, hay, al menos, una necesidad: contraponer la inestabilidad de cualquier ego-identidad como lo que induce su trascendencia a través de las fuerzas de cambio y permanencia. Una de las fuerzas es un «éxtasis» importante: cualquier conciencia, afirmándose, no puede negar la evidencia de su ser para otros. De esa manera, estamos de acuerdo en concebir el espacio intersubjetivo de las correlaciones entre el *ego* y el *alter* como un *locus* en el que la *inter-* y la *trans-*culturalidad estructuran su vibrante *ser-con* en un contexto paradójico: el nosotros sujeto u objeto de cualquier discurso de cooperación, o de antagonismo, siendo, fundamentalmente, una sociologización de la conciencia de un ego. En otras palabras, debemos prestar atención a las nociones de «hacer» y «tener», que significa desear, pues Sartre lo plantea bien: «el deseo es el ser de la realidad humana». Es una cuestión de método y una cuestión de ética: ¿cómo se enfrenta este problema sin «racializar» el interrogante? Funcionando por implicación, ¿promovemos un paréntesis propenso a las falacias en el discurso del espacio intersubjetivo? Dos perspectivas para considerar en las elecciones que yo haría –eludiendo o abriendo el paréntesis–: por un lado, considerar un argumento sobre cuyo «deseo» se aliena o se reconoce, y según cuáles principios; por el otro, si la implicación es por definición un procedimiento débil, calcular si prestamos atención al contenido del paréntesis de la manera como manejamos las funciones del lenguaje en relación con las leyes de la evidencia.

Estando de acuerdo, se puede contemplar la afirmación sobre un «*espace-bordure partageable*» (espacio-borde divisible) desde la prudencia de las tres precauciones señaladas. ¿No es esta expresión aprendida equivalente al *Lebenswelt* de Husserl? En cualquier caso, un fabuloso concepto en lo que permite, un fantástico concepto por lo

que despliega. En *La prosa del mundo*, Maurice Merleau-Ponty, uno de los reflectores que usted invoca, tiene la siguiente declaración en un capítulo sobre el principio de un «diálogo y la percepción del Otro». La referencia ha servido a mi lectura, tanto en la sobreestimación como en la subestimación, de su «*espace-bordure*» (espacio-borde).

Correcto, al principio, el hecho de un encuentro, y una preocupación, Merleau-Ponty escribe. Primer paso, el descubrimiento de:

Una existencia singular, *entre* yo que pienso y ese cuerpo, o más bien cerca de mí, a mi lado. El cuerpo del otro es una especie de réplica de mí mismo, un doble itinerante que frecuenta mis alrededores más de lo que aparece en ellos. El cuerpo del otro es la respuesta inesperada que obtengo de cualquier otro lugar, como si por un milagro las cosas comenzaran a decir mis pensamientos, o como si estuvieran pensando y hablándome siempre, puesto que ellas son cosas y yo soy yo mismo. (Merleau-Ponty, 1971: 134).

Después de esta cita, podrían usarse varias cosas para aprobar mi uso de los adjetivos «fabuloso» y «fantástico». Significan un doblarse en leyendas. Se imagina una extensión de lo usual en lo increíble, en términos lexicales. Pero es lo básico ordinario que se erige allí, visible, calificable por lo que revela. Tres comentarios: hay, primero, la evidencia de un cuerpo en su calidad de inesperado, los sentidos; segundo, está el hecho de un otro lugar que es un *locus* de la revelación de uno, la del ser en un contexto; finalmente, está la extrañeza de un proceso que afirma giros y trastoques que lleva a una metáfora sobre la actividad pensante: *se inventa lo que la inventa a ella o a él*. Y, un segundo paso, el texto continúa:

El otro, a mis ojos, está así siempre al margen de lo que puedo ver y oír, él es este lado de mí, él está al lado o detrás de mí, pero no está en ese lugar que mi mirada aplana y vacía de cualquier «interior». Cada otro es un ser como yo mismo. Es como ese doble que el enfermo siente siempre a su lado, que se parece a él como un hermano, sobre quien él nunca podría fijarse sin hacerlo desaparecer, y quien es visiblemente tan solo la prolongación exterior de él mismo, pues basta un poco de atención para extinguirlo (Merleau-Ponty, 1971: 134).

Otros tres comentarios, esenciales para lo que representa la interculturalidad. Primero, el poder del sujeto pensante, una máquina de pensar, identificada en la singularidad de una percepción. Así, viene a la mente, de los diarios de Jean-Paul Sartre: «Pienso con mis ojos». Sin duda, una excelente interpretación del *videre videor* de Descartes en *Meditaciones Dos*. El *Cogito* es una máquina, casi literalmente, que es muy cartesiana. En segundo lugar, la marginalidad proviene de los

límites de la auto aprehensión del uno; y, tematizada, enunciaria la visibilidad de la otredad del otro. En tercer lugar, la percepción como una *Verstehen* actuante (saber y entender) hace real el *Lebenswelt* husserliano por lo que produce: el don de la vida. Este tercer paso sintetiza maravillosamente un espíritu cuasimítico. Se piensa en la declaración de David Hume de que las pretensiones de cualquier autoidentidad esencialmente permanente son una ficción; y se accede a esa ficción con una creencia definida, envolvente sobre cuan real es esa razón, como derivación.

Yo mismo y el otro son como dos círculos *casí* concéntricos que pueden distinguirse sólo por un ligero y misterioso deslizamiento. Esa alianza es quizás lo que nos permitirá entender la relación con el otro que inconcebible es trato de acercarme a él directamente, como un escarpado risco.

Sin embargo, lo otro no es yo y por eso deben surgir las diferencias. Hago al otro a mi imagen, pero *¿cómo puede haber para mí una imagen de mí?* (Sartre, 1976: 529).

¿Es esta la migración del *cogito* en la otredad del otro? En un procedimiento exaltante, se ha borrado la locura del solipsismo. En realidad, varias cosas se declaran con este movimiento implicado. Y su discurso de Kinshasa las asume: la negación del criterio de verificabilidad, el trabajo en la autoafirmación del *Verstehen*, como en la perspectiva de Heidegger, debe proceder ahora desde una interacción de la ontología y la hermenéutica. Además, su discurso de Kinshasa asume una epistemología que activa su proceso en el complejo de Acteón (metáforas alimenticias o militares y metonimias de guerras y conquistas, violación y destrucción), contra esta poética de la fuerza, y después de Gaston Bachelard, Merleau-Ponty propone figuras que, en las lenguas romances, están cargadas de verbos (por ejemplo, en el italiano, *cognoscere*; en francés, *connaître*; en español, *conocer*, etc.) que expresan el proceso del conocer como una integración a la vida. Usted hace sustancia esta línea en el capítulo del culto a la fertilidad de Khita de su *Weaving the Threads of Life* (Devisch, 1993). Sus sentimientos reflejan los de Merleau-Ponty, como éste.

[...] ¿No soy, por mí mismo, coextensivo a todo lo que puedo ver, oír, entender o aparentar? ¿Cómo podría haber una visión exterior sobre esta totalidad que yo soy? ¿Desde dónde podría tenerse? Sin embargo eso es justo lo que pasa cuando el otro aparece ante mí. A la infinidad que era yo algo más aún se añade; un botón se dispara, crezco; doy vida, este otro está hecho de mi carne y sangre y aun así ya ha dejado de ser yo. ¿Cómo es eso posible? ¿Cómo puede el *cogito* emigrar más allá de mí, puesto que soy yo? (Merleau-Ponty, 1971: 134).

La época de este breve pasaje en la vida de Merleau-Ponty –finales de la década de 1940 y comienzos de la década de 1950, nos dice Claude Lefort en su prefacio a *La prosa del mundo*– corresponde al de un paso en su inteligencia del mundo que lo rodea a usted. A mediados de la década de 1960, en Kinshasa, en el Instituto Canisius, puede atribuir los principios a una verdadera confusión, su galaxia y su prosa. ¿En realidad diferenció eso con claridad lo que, ahora, puede usted nombrar de manera tan inconfundible?

- a. el mundo de una generación política estaba explorando la idea de la soberanía, en la teoría y la práctica, con la «descolonización mental» de un Mabika Kalanda, la política de Fanon, Camara Laye y Sembene Ousmane, el efecto del «Orfeo negro»;
- b. el mundo de los conceptos, con sus impertinentes interrogantes, estaba entablando una disputa con la idea de la ontología regional (Bachelard), la ontología Bantú (Tempels, Kagame, etc.), conversando en buenas relaciones con símbolos militantes de las teorías de la alteridad (negritud, personalidad negra, etc.);
- c. el mundo de los sistemas, alrededor de un emblema (–*El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss, dedicado a Maurice Merleau-Ponty–), en un diálogo exponencial entre la fenomenología y el estructuralismo, estaba surgiendo y explicando nuevos inconvenientes sobre la credibilidad de la Ley Natural, el significado de la historia, la validez de una razón dialéctica.

Sin duda, usted sabía de la explosión de la noción de literatura. Como la mayoría de nosotros, usted no podía medir el impacto total de su acontecimiento. La época estaba marcada también por un ejercicio en apariencia menos importante en las palabras. La proclamación sagrada, *In principio erat verbum*, se había expandido en nuevas demandas. ¿Desacralizó la expresión análoga, *en el principio estaba la incorporación*, una aproximación al problema significado por la correlación entre tres nociones simbólicas (–ἀρχή, *principium*, «génesis»; λογος, *verbum*, «la palabra»; θεος, *Deus*, «Dios»–), y el Absoluto que representan?

Las disciplinas debían centrarse en el problema. La práctica psicoanalítica, con el tiempo (–de hecho, en su tiempo, hoy–), ha demostrado, de manera pragmática, la significación precisa de la expresión «incorporación». En cualquier contexto, interpersonal, intercultural, aun cuando la alienación es bastante visible, el trabajo convincente ha demostrado que, la incorporación, más prevaleciente que la separación, es un indicador en el proceso que comprende la identificación, la integración, las ocasionales peleas.

En la actualidad, el pasaje de Merleau-Ponty califica la pregunta, y de manera significativa. Puede explicar también la manera como estoy tratando de pensar su texto. Hablamos de una forma ordinaria de relacionarse con cualquiera, y con cualquier cosa, en su capacidad de tener un número infinito de apariencias. En lo abstracto, tres posiciones, tres proposiciones de lo que estaba leyendo a comienzos de la década de 1960. (a) No reducimos el ser a un fenómeno; (b) creemos que el ser de la conciencia no es idéntico al objeto que percibe; (c) de lo anterior, afirmamos también que el ser de lo percibido no es idéntico a sus apariencias.

Volviendo a su discurso y sus resonancias. Un enfoque, insiste usted: relación interpersonal, sensorialidad, cuerpo viviente. De ese modo, el 4 de abril de 2007, dirigiéndose a su audiencia de Kinshasa, la relación de su incorporación a una disciplina fue una explicación de mapas físicos construidos. Cada una, narrativa por sí misma, reflejaba o desviaba otros diagramas que podía usted datar, sus líneas transcribiendo sus historias. Kimwenza, no lejos del lugar donde está dictando su conferencia, le permitió, digámoslo así, inventar nuevos borradores. Más que una simple adición de puntos, en 1968, la creación de la literatura africanista en un seminario era un acontecimiento. Posiblemente, más así para usted que para cualquiera otro. Sacando partido de él mientras aprendía Kikongo, estudiando a Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon, era magnificar su significación, y no podía más que transformarlo en la experiencia de una conciencia de cara a la inmensidad de la Biblioteca Colonial.

Y ahora, volviendo al pasaje de Merleau-Ponty sobre la interconexión.

Este pasaje es de una complejidad abrumadora entre tres *tempo*s. El primero, una interrogación expresiva, repite en lo positivo un antiguo verso que sitúa el sujeto en una esfera de pertenencia, descrita desde la exterioridad negativa de la pluralidad de otras personas. La sucesión de verbos repite la secuencia intelectual del Salmo 113: «[...] *oculos habent et non vident; aures habent, et non audiunt...*», etc. El segundo movimiento, contra el escollo del solipsismo, plantea la realidad del sujeto *en el mundo como ser con otra persona, con otras personas*. Finalmente, las dos preguntas del final buscan cimentar el sujeto, su ser fragmentado en su relación con los otros, con el mundo. Para dar a luz, un don de vida y un don de conocimiento.

Esta cita afirma la prioridad de la vida sobre el *ego* del *cogito*, apuntando a lo que es la condición o, más exactamente, ese «gesto que extrae lo universal de los singulares y el significado de nuestra vida». De hecho, una génesis única germina cuando alguien es «el mundo para sí mismo», y el «mundo para lo social», al que usted se refiere con el concepto de un

«humano universal». Esto es algo incierto para una dinámica. La medida que usted trajo a su audiencia, y luego a sus lectores, magnificada a lo largo de la confesión de símbolos y de una fidelidad que asume rupturas, ilumina la complejidad de una historia de amor a través de una definición de interés. En el «*Espace-bordure*», usted escribe: «estamos aquí para traer una nueva realidad social». Usted muestra que la historia de una vida puede tematizarse a partir de discontinuidades que estipulan una búsqueda continua en el significado: complicación emocional, educación mutua, matrimonio o terapia.

Lo explícito se explaya también en lo no dicho. Las estaciones del silencio, e indicios indirectos, le son útiles en su apreciación en la *tierra Yaka una nación*, real e imaginaria. Se ha convertido en un traductor y etimologista experto. «*Thunaha muyidika maambu*» es igual al francés «*co-nacimiento*»<sup>4</sup>. Y usted insiste en que *etimología popular* significa «nacidos juntos». Es el favorito de Gaston Bachelard, y con su anuencia su *cum-nasci* latino.

Es cierto que lo *popular* debe entenderse como *no científico*. Sin embargo, podemos decir que el valor conceptual es una derivación bastante sensible de la homonimia de las raíces de los dos verbos. Los etimólogos de las lenguas indoeuropeas proponen el *g'enô* reconstruido como el origen de ambas (1) *nōscō* (antiguo *gnōscō*) «comienzo a aprender», y (2) *nāscor* (antiguo *gnāscor*) «he nacido». Es decir que el valor que estamos contemplando es testigo de una extrapolación resultante y muy calificada. Llama a la mente –¿debemos sugerir?– una definición de la inferencia semántica.

De los diccionarios:

**extrapolar** *v.*

–*tr.* **1.** Inferir o calcular extendiendo o proyectando información conocida. **2.** *Matemáticas.* Calcular (un valor de una variable de un rango conocido) a partir de los valores en el rango conocido asumiendo que el valor estimado se sigue lógicamente de los valores conocidos. –*intr.* Involucrarse en el proceso de la extrapolación.

Usted tiene razón. «*Popular*» es el término técnico para el tipo de etimología a la que se refiere. Es *no científico*, dicen. *Nascientia*, de la homonimia significa «lo que viene a la vida, y se conoce como tal».

Lo que usted dice, y con frecuencia insinúa, son eventos neutrales y suavizados y restablece el pasado en un contexto moderado. Sin duda, la idea de una vocación misionera no pertenece necesariamente a las

<sup>4</sup> Es la traducción de *co-naissance*. En francés *connaissance* equivale a «conocimiento»; el autor divide la palabra para poner en evidencia la dualidad de significados que ve Devisch en la palabra. N. de la T.

motivaciones coloniales; la costumbre del antropólogo de identificarse con una cultura podría de igual modo ser una manera de redimir los errores inconfesables de sus predecesores; e, igualmente, la visión planetaria en la solidaridad deben tener también sus condiciones de probabilidad en otro lugar diferente de la generosidad del chico bien educado de un campesino. Las historias presumen desafíos sucesivos en la medida de un hombre. Construyen hipótesis para interpretar pasajes. Así, desde una frontera franco-belga hasta el Instituto Canisius de Kimwenza en el Congo; desde una iniciación en la Antropología hasta su práctica en Yitaanda, Kwango; y, luego una carrera en la Universidad de Lovaina, ahora acompañada por una práctica psicoanalítica. Un ser incide en discontinuidades, legítimas formas de devenir, de reflejar maniobras en relación con otros, y así sucesivamente. La ejemplaridad del concepto de R.D. Laing de un ser dividido que usted enmarca con rigor: un ser dentro, y fuera, de sus procesos para temporalizarse; dentro, y fuera, de sus modalidades de reflejarse en su ser reflejado y aprehendiendo su existencia como lo que revelan sus historias; un ser para otros. Cada uno de estos marca un rito, instituyéndose en sus procedimientos, así instruyéndolos. De hecho, son enunciados de una inseguridad ontológica, así como una apropiación de algo, una forma de invertir espacios en la época del mundo que usted proyecta desde una conceptualidad. Posiblemente, la interculturalidad. Parece obvio que ellos se nos han dado en un sendero de voces que brotan de una serie de genitivos, en adhesión, o en desviación. *Ainsi, amor patris, amor patriae*. Y, luego, dice usted: «no se nace antropólogo, pero...» Una conjunción problematiza la entrada a un dogma existencialista que supone una posible duda de su consecución: «...uno se hace uno».

En el proceso, puedo comentar la manera marginal en la que usted unifica la lógica de la práctica científica con la de lo político, la de una creencia; y en la forma de hacerlo, interrogar la significación moral de la vocación que usted invoca suprimiendo la diferenciación pascaliana entre el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse* (espíritu de geometría y el espíritu de finura). ¿Pero realmente lo borró?

Leer su «*Qu'est-ce qu'un anthropologue?*» (¿Qué es un antropólogo?) ha sido como leer una lección de un testigo.

Tres tareas se me impusieron, tres formas de acceder a su testimonio. La primera, considerar la «creación de un antropólogo», para referirse al capítulo canónico de *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss: esa narrativa que revela paso a paso la práctica de una disciplina, su origen y su significado. En la ordinariedad de la etimología griega, ἀνθρωπου (*anthropou*, ser humano), y λογος (logos), así un genitivo, lo que se da se pone a prueba contra lo que formaliza. La segunda, diseñar lo que está ante mí: dos valores están íntimamente ligados. Subjetivo,

el discurso de un sujeto que se califica y que justifica la calificación por toda una manifestación representada en una declaración sobre un compromiso. También hay un valor objetivo, un *logos*, palabra y significado, que manifiesta una abstracción, el discurso que contiene el ponente. La grosería de cualquier aproximación del genitivo está allí, en la forma, el signo y la prueba del genitivo como fundamentos. ¿Califica su presentación una anuencia con un modelo clásico que recuerda, el  $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\rho\eta$ , el paradigma *amor Dei* en latín, con todas sus variaciones posibles? La tercera, observar la celebración de la poética de la vida de Yaka que insiste en su deseo de una esencia, que me impresiona como la capacidad de «admitir a otros en (una) singularidad más profunda», siguiendo a Merleau-Ponty. Se ve un horizonte, insiste, el horizonte de la humanidad, un estilo de ser humano que hace posible la *Einführung*; y, de hecho, este horizonte, añade, es la humanidad, *Mitmenscheit*, como concepto extensivo y como realidad histórica.

### **Meditari**

- Práctica: rumiar.
  - a. actuar, reflexionar, cavilar, considerar, meditar sobre algo
  - b. diseñar, tener la intención, propósito
  - c. transf: meditar, estudiar, ejercitar
- Signo: la fuente.
- Actividad: recordar.
- Función: aproximar y enmarcar órdenes de significaciones.

*Reprendre* (retomar) su discurso como si fuera alguien más, situarme en su movimiento con el fin de aproximar un significado posible de lo que podría ser el rostro de un antropólogo de mañana. Es una meditación sobre su meditación, su pacto con un mandato.

Reflexionando sobre una vocación, Devisch adopta las condiciones de su posibilidad. Localizar señales y senderos en el acto mismo de recordar lo que podría sacar a la luz, y contextualizar su origen y explicación. No reactualiza el proceso otro, fundacional, Descartes «*at certe videre videor*», de la *Segunda Meditación* en la que el pasivo carga su propia forma activa, y saca a la luz las mejores señales de una reflexión que medita sobre sí misma: y parece que percibo, veo que percibo, veo que estoy viendo. La traducción habitual «pienso que veo» justifica la frase citada a menudo de Jean-Paul Sartre «pienso con los ojos». La fórmula de Sartre en cierta forma destruye la expresión de Descartes en la que *videor* expone el *cogito*, y *videre* representa el *cogitatum* husserliano. En la economía de disponer un espacio reunido

de nuevo, la percepción que tiene Devisch de sí mismo concentra lo que, el 4 de abril de 2007, en forma explicativa, trató de sugerir a la audiencia. ¿Qué confluencia esperar del ejercicio de argumentos silenciosos sobre paradojas culturales en la historia postcolonial de un Congo belga? La demarcación que singularizaría un esto contra un eso, sirve a la eficiencia de las disyunciones y conjunciones en la vida real. Deben aprehenderse en el valor polisémico de su función. Un énfasis excesivo de una disyunción sirve a menudo a la causa del discurso, como una invitación a una trascendencia de opuestos. Como en los binarismos más acentuados, en la oposición entre África y Occidente, la disyunción puede, como ejercicio intelectual, convertirse en conjunción hipotética que compruebe también las implicaciones para una tarea lógica. ¿Quería señalar Devisch esa rueda loca a propósito de su discurso? En la segunda parte de su intervención, y de manera bastante convincente en sus comentarios de conclusión, él carga enfáticamente las dos operaciones lógicas con el significado de su vida y sus símbolos culturales. Como marcadores, ellos no pueden aislarse de la nube de juegos intelectuales gratuitos y no tan gratuitos. La mediación significa un orden que surge de la intersección ordinaria que representa: habla en su propia lengua, habla en su propia forma y significado, es una *parole* que hace observaciones sobre su desempeño en una disciplina. Para usar una expresión de Maurice Merleau-Ponty, la meditación de Devisch estiliza una percepción de su acto.

Permítanme usar el latín *meditari*, y designar una actividad que es testigo de una distancia entre esta reflexión y capas inferiores de la meditación de Devisch. La organización etimológica de *meditari* clarificaría la «cuestión», la idea de la intervención de Devisch. Una cuestión, en su propia vicisitud –emprende «una solicitud» dirigida a alguien, a uno mismo, una interrogación que presiona una exigencia; «un reconocimiento de una falta», el hecho de «un conocimiento parcial» que busca «una resolución»–, y soportando su propia indecisión. *Meditari*, un deponente, tiene una forma pasiva con un significado activo. Expresa una relación entre un yo y un yo en un contexto, sujeto actuante y puesto en práctica; un Devisch que se estructura como «la cuestión» de la meditación que estoy recomponiendo a partir de sus antecedentes plurales.

Dada por hecho, la complejidad del campo conceptual de *meditari* y sus transferencias semánticas en la traducción se basan en sutiles irregularidades de los deponentes latinos. La economía de formas ya no existe en realidad en nuestra lengua, la de los significados aún existe; y, básicamente, según el valor etimológico de la palabra.

Desde una gramática latina, las excepciones a la norma son:

- a. los deponentes tienen un participio presente (*meditans*) que actualiza un valor activo en la *forma* y el *significado*;

- b. los deponentes tienen un participio *activo* perfecto (*meditatus*), mientras que otros verbos sólo tienen un participio *pasivo* perfecto;
- c. los deponentes tienen *ambos*, un participio futuro *activo* y uno *pasivo*, en la *forma* y el significado (*meditaturus*).

Concentrémonos en el verbo, luego aceptemos su función, y contextualicemos lo que permite en la meditación de Devisch.

Uno, *meditor*, formalmente un iterativo de otro verbo, *medeor* que se traduce como la idea de «ejercer» y «curar»; y de la raíz *med-*, está la derivación *medicus*, «doctor»; y también relacionada: *medicari*, *medicamentum*. La serie «ejercer» significa una actuación en la mente y el cuerpo de uno. Afirma también en su propio significado un efecto, «curar». Así, meditar como un procedimiento de curación.

Dinámica de dos valores desde el periodo clásico, en el lenguaje de Cicerón por ejemplo: (a) *meditari*, usada en el sentido físico, es sinónimo de *exercēre*, «ejercer físicamente»; indica una correlación entre la práctica médica y la gimnasia; (b) *meditari*, usado en el campo de las actividades espirituales e intelectuales, testimonios en los textos de Cicerón, es sinónimo de *cogitare*, «pensar».

Dos, Émile Benveniste (1973) insiste en *Indo-European Language and Society*, al traducir el equivalente en griego, μέδομαι como «cuidar de», notando que «el presente activo difícilmente se declara».

Este ángulo del campo conceptual resume la esencia de una *lectio divina* en la que el sujeto se somete a una inspiración y la inspiración al sujeto. Señala también la articulación principal de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, que incluyen los puntos de meditación que estructuran el manual. Un ejemplo evidente de su visibilidad en la argumentación de Devisch podría ser la coherencia del seminario sobre el cuerpo que ha estado dirigiendo en la Universidad de Lovaina.

Tres, *Meditor*, «considerar y pensar», «reflexionar y diseñar», da fe de la transferencia de valores que en esencia involucran la mente de uno. La actividad espiritual no se separa de los sentidos; así, un ejercicio de contemplación, aun en nuestros días, sugiere las dos antiguas líneas: en lo activo, «tener una intención, un propósito, un objeto de estudio»; en lo pasivo, «acceder a un eje de comunión espiritual».

Reflexionando sobre la intervención de Devisch, y meditando en su modo de reflexionar sobre su objeto, puede elegirse valorizar claves en competencia para dominar los conflictos de la interpretación: la fluidez de las fronteras culturales o el rigor del análisis lógico. Hacer

énfasis en la primera en aras de superar las confrontaciones y oponerla suponiendo la última como estrictamente adecuada a una práctica científica, cualquier opción parece debilitar lo que Devisch propone a propósito de las interconexiones entre tres áreas: primero, antropología e interculturalidad; segundo, las prácticas regionales; y, tercero, el «*poly-logos*» intercultural. Una sobreestimación de las operaciones lógicas puede confundir las demandas y los criterios para evaluar las explicaciones. A propósito de las ciencias sociales, las entradas principales en este punto constituyen un código básico para cualquier análisis: primero, una pregunta de una actitud crítica: ¿una estimación científico o no científica? Segundo, una pregunta sobre una explicación: ¿relevante o prejuicio? Tercero, un hecho: lo científico es social. Y eso significa algo sencillo: una actitud crítica no es exclusiva del científico pues, en teoría, alguien puede observar fenómenos, construir una explicación razonable a partir de la observación; es decir, en principio, inferir una hipótesis que es relevante, medible y explotable. Es también un hecho, y la crítica de Devisch a los privilegios de la racionalidad señala con razón que una hipótesis relevante puede no ser medible, y otra hipótesis podría carecer de capacidad de aplicabilidad. En cualquier caso, ¿quién podría asegurar que, pese a su relevancia, la mayoría de los argumentos sobre la interculturalidad no son hipótesis *ad hoc*?

¿Un enfoque en el genitivo que signifique la antropología sería una subestimación de la antropología mundial como enunciado y como paradigma? Permítanme resumir el caso, reformular mi parcialización sobre la visión de Devisch, y demostrar una percepción.

Así, el genitivo:

- En palabras (sustantivos y adjetivos) que expresan actitudes (físicas o espirituales, sentimiento y compromiso) se enfrentan, por lo general, una ideación verbal. El sustantivo que es el objeto de esta ideación se conoce como un *genitivo objetivo*. Por ejemplo, el amor de René Devisch por *Bélgica*, en comparación con su celebración de la *cultura Yaka*, es X. Bélgica y la cultura Yaka son los objetos de la ideación verbal presente en el amor, genitivo objetivo.
- El sustantivo que es el sujeto de la ideación se conoce como un *genitivo subjetivo*. Por ejemplo, según Devisch, el interés de la *Iglesia católica* en el caso del movimiento profético anticolonial de los Bamwungi parece Y. La Iglesia Católica es el sujeto de la ideación presente en el interés, genitivo subjetivo.
- Dos, un nombre se llama *predicado genitivo*, cuando está en el genitivo con o sin un adjetivo, y denota un atributo de sentido común social. Por ejemplo, el *trabajo de campo de un antropólogo* de varias semanas cada año durante una década suena a Z.

Parcializado, no con prejuicios, yo tendería a favorecer, al lado de la eficacia funcional del genitivo en confrontaciones serenas, privilegios bien definidos y muy limitados como herramientas útiles en conversaciones sobre la interculturalidad. Existe, en primer lugar, la necesidad de metacódigos a partir de los cuales puedan engancharse líneas de acuerdos y desacuerdos. Dos metacódigos interesantes, propedéuticos a preliminares, son: (a) una posición ética, que se ceñiría a un entramado común de principios, la tabla de los mandamientos en las tradiciones abrahámicas como *exemplum*; y, otra, si bien controvertida, (b) una posición epistemológica basada en la practicidad de los antiguos entramados conceptuales de los griegos que, si bien a menudo controvertida, discutida o rechazada en sus propios términos termina corroborando, paradójicamente, su utilidad de esta forma.

El genitivo que debe fomentarse en las proposiciones no es una panacea. De eficiencia bastante limitada, puede demostrar ser un instrumento efectivo en intercambios conflictivos. Una diferencia bien percibida entre un genitivo subjetivo y uno objetivo puede aclarar una situación, y contribuir a la conversación. El genitivo se encuentra entre las ayudas técnicas menos conocidas que pueden ser de buen uso al coordinar discusiones de grupo.

Los pronunciamientos éticos en contextos interculturales son ambiguos en esencia y, casi siempre, potencialmente divisionistas. Pueden contenerse en el nombre de la misma razón que los justifica. También pueden restringirse instrumentalizando distinciones sencillas entre declaraciones subjetivas y objetivas.

Más concretamente, mi parcialización es un efecto de las tres precauciones ya mencionadas. En la relación dialógica entre la ética del discurso de Kinshasa y los «principios» de mis compromisos actuales en la interculturalidad, llegué a reconocer tres referencias básicas de las líneas precedentes, y el genitivo en antropología, un buen ejemplo de ello. Mis tres referencias están delineadas en la meditación de Devisch.

- Un *verbo* coincide con una *actitud*, significa un significado y determina la lógica del discurso: gustar, apreciar algo.
- Un *adjetivo*, moral, contribuye a una confirmación de la actitud, que es un *fardo*; y este adjetivo corresponde en la ética, especialmente la red-campo de lo que es «justo» y «virtuoso».
- Un *sustantivo* designa cuál es la preocupación de la actividad y una manera posible de expresarla pensando en una *relación* y, por lo tanto, en la idea de lo que es familiar, una comunidad; y luego, la comprensión, el conocimiento.

Estas claves –un verbo (define), un adjetivo (califica), un sustantivo (fundamenta)– son conceptualizaciones en la filosofía griega. Corresponden a la perfección con los términos siguientes. Para el verbo: ἀγαπάω (agapaō) y φιλέω (fileō) «demostrar afecto, preferencia, amor»; para el adjetivo, δίκαιος (dikaios) «obediente de la ley, del deber, recto, justo»; para el sustantivo, δόξα (doksá) «opinión, juicio» y ἐπιστήμη (epistēmē) «relación, comprensión, conocimiento».

Centrales en las tradiciones abrahámicas, estas claves –una actitud de cierre y amor, el fardo del deber y un proceso de conocimiento– están en el centro de su κοινωνία (koinonía), o compañerismo; con ἀγάπη (agapē) «amor» como la virtud integral que trasciende todos los preceptos. La exégesis dice en θεου ἀγάπη (Theou agapē)—; su equivalente latino es el *amor Dei*—, y en ese genitivo, una declaración judicial manifiesta su pleno poder declarativo. Por la declaración, una redención reflejaría la rectitud divina que se encuentra con la iniquidad humana.

La antropología y la ética se movilizan en la transitividad de δικαιοῶ (dikaiōw) «preservar sin culpa». La genealogía de esta justificación es una historia en la ética. Su interferencia con los antiguos supuestos griegos de justicia y (des)igualdad es otro hecho cuya historia espanta cualquier discurso sobre los derechos humanos. Nuestros debates actuales sobre las interculturales son efectos, en la paciencia de una exégesis infinita en la semántica de pocas clases de conceptos griegos que, casi por necesidad, incluyen *agape* y *dikaios*, *doxa* y *epistēmē*. Ese es el asunto real en el discurso de Kinshasa. *L'espace-bordure partageable* aclara sus aspectos.

El antropólogo poscolonial es una persona que asume una identidad transcultural, simbólica o real, no importa en realidad. Él es flamenco, belga y algo más. Hace comentarios sobre las maneras de identificarse con una cultura congoleña. La *lectio magistralis* pone en duda la irrealidad de una identidad; en suma, la idea de una identidad esencialista. Del orden de los símbolos, las conversiones de Devisch reflejan formas posibles de combinar adjetivos y sustantivos para significar lo que se busca. Hay, por un lado, un diagrama: lo subjetivo es a lo relativo lo que lo objetivo es a un absoluto. De otro lado, un ejercicio intelectual en agilidad mental puede multiplicar las posibilidades de interpretar ecuaciones que puedan construirse de los siguientes enunciados.

- a. El flamenco-belga es al yaka-congolés...
- b. El congolés-yaka es al belga-flamenco...
- c. El yaka-congolés es al flamenco-belga...
- d. El belga-flamenco es al congolés-yaka...

Esas cuatro líneas crean situaciones y pueden hablar a cualquier imaginación. Pueden también servir para un juego racional sobre la identidad de Devisch, e introducir falacias. Simplemente, (a) disponer un argumento usando un término como esencial, y hacerlo aparecer al menos dos veces; (b) calificar el término con un adjetivo cotidiano que se ajustaría a la situación –por ejemplo, «excéntrico», «bueno», «normal», etc.–; (c) y nos encaminaremos hacia la promoción de falacias sobre la identidad de Devisch a partir de las instrucciones de la *lectio*.

Sin duda, el desafío de la *lectio* era ser testigo de una manera dinámica de presentarse según enunciados verdaderos sobre la complejidad del compromiso de cada quien. ¿Realmente soportaba la *lectio* esa razón?

Devisch es un moderno cuya práctica está motivada por una noción griega: *diaphorein*, advierte –debo devolverme a esta intervención griega, a propósito de su ambivalencia conceptual– que él denomina un signo transferencial. *Figura* puede ser una mejor designación para lo que él considera la norma de una animación que se extralimita y se desborda. En suma, en palabras más claras, representaría la mediación perfecta, interpersonal e intercultural que puede exceder a la verbalización y llevar a extremos la traducción, como en cualquier encuentro de dos, lo que está más allá que puede decirse y que puede conquistarse. Esas son, casi todas, las palabras de Devisch. La rediseñación, mi responsabilidad, subraya lo obvio: en lo aclamado, un verbo griego construye una concordancia mística intensa en el marco de una representación intercultural.

Ahora, en mi imaginación, se alinean formas indiferenciadas como si pudieran simbolizar un papel activo, que contribuye a un entendimiento de lo que todo esto se trata. Dos antiguos fantasmas, alguien llamado el Dador, y su doble se guían mutuamente. En la línea recta, en mi conjunto de imágenes, un momento en el tiempo, uno de los dos enfrenta el *ad vallem* y el otro el *ad montem*. El problema es que, en el espacio que ocupan, no hay punto desde el cual decidir dónde podría estar el valle o la montaña; y así, la arbitrariedad de vincular un punto cardinal o temporal a los dos personajes. El Dador puede bien ser un ancestro, o un descendiente del otro. Un «ojo pensante», puedo vislumbrar el área como una esfera en movimiento y, en ese sentido, ganar un sentido de realidad observando cualquier tensión que se basara en opuestos firmes. Sin embargo, en esta construcción ilusoria, las variaciones bien podrían ser sólo extrapolaciones de mi percepción. No dudo de los elementos cambiantes que constituyen al Dador y su amigo. Ellos están en mi mente. Sobre todo, alimentan espectáculos reales; dirigiendo el espectáculo con la disposición de escenarios, la regulación de un orden sin forma, la corrección de sus excesos. En resumen, están registrando y creando un clima, en ocasiones desfigurando los fantasmas, pero, esperemos, que nunca los borren. Esos son, en efecto, la cuestión y una explicación de la lucha de líneas y la verdad de mi percepción.

Uno de los fantasmas es de hecho una imagen de un libro, *El dador*, la historia de un niño por Lois Lowry. El dador hace parte de un curso sobre predictibilidad, que ha llegado a un final en la vida de un chico, Jonás. Una ruptura construyó otro universo, otro tiempo. Seleccionado y elegido, Jonás ha habitado nuevas memorias, y acaba de descubrir una realidad que trata de comprender: lo que «en otro lugar» se llama familia, la incomprensible existencia de los viejos, etc. Pregunta el Dador: ¿qué es un viejo? Llamémoslos abuelos, dice el Dador.

- ¿Abuelos?
- Abuelos. Significaba padres de los padres, hace mucho tiempo.
- ¿Atrás y atrás y atrás? Jonás comenzó a reír. De modo que en realidad, ¿podría haber padres de los padres de los padres de los padres?
- El Dador se rió también. – Es correcto. Es un poco como mirarte en un espejo mirándote mirarte en un espejo (Lowry, 1993: 124).

Esta es una experiencia ejemplar de una frontera-límite cultural que está fecundada con las tres variedades disciplinarias que, en *Aporías*, Jacques Derrida separa a propósito del acercamiento de Heidegger a la muerte, la intersección de fronteras: una, lenguajes, objeto de las disciplinas político-antropológicas; dos, discurso y conocimiento que son el objeto de las disciplinas de investigación, o discursos en los discursos; y, tres, la zona de demarcación entre uno y dos. Estos tipos, sistemas disciplinarios, se definen en dos límites simbólicos extremos: un comienzo o nacimiento y un fin o muerte, los suyos propios y los de los objetos. Son simbólicos en el sentido de que, siendo pasajes, declaran la continuidad de lo que representan: en lo positivo, a través del nacimiento; y, en lo negativo, a través de la muerte. Ambos, en realidad, afirman la anticipación única de la vida. Aquí entra ahora la generalidad del Dador y de Jonás. Una moneda, el Dador puede decodificar pasajes, tematizarlos desde un espejo-imagen, instruir a un inocente; y al enseñarle, el Dador puede iniciar una nueva forma en una voluntad para la verdad. Un maestro, introduce a Jonás en una cultura diferente en la que existir es hacerse finito y mortal; finito, como una singularidad y un proyecto de existencia; mortal, como un ser ahora conocedor de la genealogía de los seres de la muerte. La educación de Jonás por el Dador es un don de vida y un don de miedo. Por un lado, Jonás ha estado expuesto al objeto de los pasajes disciplinarios político-antropológicos, símbolos de mortalidad todos ellos. De otro lado, doblando la primera línea de la iniciación, la lección en los espejos ha develado al chico otro objeto, el de las disciplinas de y sobre los discursos, y su relación con su finitud. Como mirarse en un espejo,

su conciencia será, de ahora en adelante, conciente de su alejamiento de ella misma, la división intrínseca de su reflexión. Y de que tiene un ser para otros, los muertos y los vivos.

Y «el Dador está riendo...» Hubo una conversión, cuerpo y mente han quedado marcados, una «exotización o alterización», realizada por lo que Devisch llama una «inversión» en su *anthropologie réciproque*. Hay aquí dos designaciones, *conversión* e *inversión*. En la raíz, el latín *cum* más *uerto* (-is, -ti, -sum, -ere) para la conversión; *in* más *uerto*, para la inversión (Ernout y Meillet, 1932). Su campo conceptual es una imagen dominada por dos ideas: creación y reconstitución, por un lado; composición, moderación y legislación, por el otro lado. En ambas significaciones, correspondientes y figurativas, se mantiene la idea de formar lo físico y lo moral. En la práctica del lenguaje cotidiano, se observa una tensión conceptual en los significados. *Convertère*, «dar un giro, en cualquier dirección»; y cuando se transfiere: «alterar, modificar». *Invertère*, «dar la vuelta, sobre»; transferida: «alterar, pervertir, transponer».

De lo que comunica el campo conceptual, puede imaginarse lo que representaría la conversión transcultural de Jonás en una conversación. Interculturalmente, la capacidad de un razonamiento correcto (método y principios), junto con una inversión en la multiplicación del uso de los genitivos en funciones de intercomunicación fundamentales (expresiva, informativa, directiva), generalmente, demuestra ser eficiente en la restricción de enunciados subjetivos excesivos. Por otro lado, desde la atmósfera conceptual de una *con-* o *in-*versión, que reformule la lección de Maurice Merleau-Ponty en una lectura del *Stiftung* de Husserl, se concibe la riqueza de cada momento, de cada individualidad, todas las comunidades en la exigencia de la posibilidad de los reinicios. Porqué no admitir lo que hemos aprendido de Husserl, la necesidad para todos nosotros, individual y colectivamente, de aceptar «*el poder de olvidar los orígenes* y de dar al pasado no una supervivencia (*une survie*), que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria».

Hay más. Todo el proceso de la meditación de Devisch da fe de algo más que puede problematizar estas líneas precedentes. En efecto, del jactancioso bagaje simbólico abierto por un verbo griego, surge lentamente una vaga figura, de cuando en cuando, de los circunloquios de Devisch. Podría parecerse al mismo Devisch, su gemelo quizás. Después de todo, es el pronombre en primera persona de los textos. Los difusos rasgos del occidental en el rostro del fantasma de Taanda N-leengi pueden estar, simplemente, reconfigurando el reflejo de una de sus condiciones de posibilidad transculturales –un fantasma griego por ejemplo–. Transcendiendo el tiempo y las geografías, la intransitividad y la transitividad, un Tiresias sería un firme exponente. Ciego, podría

ver; hombre, ha sido mujer; humano, es consultado por los dioses, incluyendo los superiores, Zeus y Hera, e incluso en una cuestión más íntima que confunde a la divina pareja. Profeta y visionario de todas las temporadas en el estatuto de Tebas (comparado con Alcmena y Anfitríon, Edipo y Yocasta, etc.), este personaje es también un hombre mal conocido y enigmático.

Es fácil imaginar un Tiresias africano y un Taanda-N-leengi griego. Desde James George Frazer hasta Claude Lévi-Strauss en el campo de la mitología comparada, así como en la etnología africana de Marcel Griaule y Luc de Heusch, profetas y visionarios paralelos son análogos a hechiceros y magos. Pertenecen a todas las épocas y culturas. Del día y de la noche, por lo negativo y lo positivo, en la ambigüedad de su naturaleza misma (–sin ser sólo esto o aquello, sino más bien «y esto y aquello»–), y la ambivalencia de las propiedades que los reúnen y, al mismo tiempo, los diferencian de otros, según el privilegio que ellos destacan y justifican, son, todos ellos, de la misma «raza» transcultural.

Puede introducirse aquí la realidad de un terror, una actitud clasificatoria heredada de los griegos, y que aún conceptualizamos en las categorías aristotélicas, la obliteración de la diferencia: *aphanisis*–se debe ser esto o aquello, uno o lo otro, dice Lacan–. Es el supremo terror masculino y eso representaría la corrección de «una identidad». Las culturas son individualidades. Y la antropología, la antropología científica, y a más fuerte razón los estudios africanos han sido las ciencias por excelencia de la clasificación. La aproximación a las variedades humanas y culturales refleja las estructuraciones organizadas a partir de la operatividad del *vel*, desde la lógica simbólica, que es un uso sistemática de alternaciones que reproducen un relación disyuntiva entre un *mismo* y un *otro*.

El discurso de Kinshasa de Devisch y su secuela en «*l'espace-bordure partageable*», parece presentar un Tiresias en la forma del antropólogo de mañana; un símbolo. Significa una necesidad representada por otros niveles de la realidad de la vida cotidiana y las fábulas sobre el génesis. Excéntrico, Tiresias es el significado mismo de un fardo, el de compensar por los límites, sus limitaciones en la tradición y las leyes que han estado erigiendo. Maestro de las connotaciones y las denotaciones, Tiresias encarna una búsqueda basada en los símbolos, una capacidad divina para percibir y diseñar el mundo como otro mundo.

¿Necesita Tiresias de una ética? Motivando rupturas, representa un impulso perpetuo y autocontradictorio en instantes y equivocaciones cambiantes. Hablando de la imagen del antropólogo en *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss subraya esa ambigüedad. Especificando una variabilidad moral, observa que, por vocación, el antropólogo es un perturbador en casa, y un conservador en la cultura y la época de un otro lugar.

En la economía transcultural que circunnavega este «modo de ser», este estudiante e intelectual en variaciones humanas vive una ciencia por la angustia que aparece, a partir de contrastes confirmados en dos verbos: el griego *emein* (vomitar) y *antropo-phagein* (comer carne humana, física o espiritualmente). Este es un terror inoportuno. ¿Cómo puede una ciencia modificar lo que su práctica interpreta? ¿Uno, rechazar, o el deber de la alterización; dos, incorporar, o el deber de la asimilación? La angustia consagra un miedo sobre la ética normativa propia y el entramado de invocar para responder a un «lo bueno y lo malo». Las demandas que la cuestión implica la transforman en un interrogante agobiante sobre el significado de las palabras «bueno y malo», lo que ellas conllevan, aquello con lo que se relacionan. Y, sin duda, el problema surge de la relación entre el juicio moral y la acción. La pregunta: «¿hay un valor moral universal de los actos?» Fardo y deber, las preguntas transforman al antropólogo en un filósofo. En efecto, la ética de cualquier práctica antropológica no puede más que referirse a lo metaético. Las directrices de investigación en los libros de texto tienden a ignorar que pertenecen a un campo conceptual y han dejado de pertenecer al ámbito científico. Más aún, se ha proyectado un nuevo espacio de deseo a partir del «estar en otro lugar» del antropólogo y un «otro lugar» real.

Por un total accidente en la ordenación por temas, *El dador* de Lois Lowry se encuentra en un estante de mi estudio junto a *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire* de René Devisch y Claude Brodeur. Títulos casi idénticos e interrogantes muy similares, demandan la necesidad de entender la inteligencia del «deseo» en la articulación de la interculturalidad y a través de su confianza simbólica.

Los textos de Devisch catalogan un itinerario personal según las condiciones de su definición. Esa es la posición que estoy analizando, y la que pretende revelar una ley significada en el canon del Dador, simbolizado por Tiresias, el vidente y sabio. ¿Cómo y por qué leer las preguntas de Devisch en el universo mítico de un joven separado de la memoria de un pasado? ¿En qué tipo de escala se evalúa la hipótesis de una ciencia, y se evalúa su efectividad en una cultura por la que está siendo determinada nombrando una función como: qué es un abuelo? Un discurso capaz de hacer correctamente el trabajo debe pertenecer al orden de la explicación. Pese a la precariedad de tal panorama, Devisch enfrenta su comentario personal y sus preceptos, y nombra concientemente las conversiones, cómo lo han guiado y siguen guiándolo. Recoge hazañas científicas y alimenta el flujo de sus declaraciones de solidaridad, en su materialidad. Describiéndose a la imagen de un maestro de la explicación, él combinaría las virtudes del Dador con las del bueno de Tiresias.

Indicativo e implicativo, el competente código de Devisch construye un universo deconstruyendo dos mundos en una visión profética. Observando rupturas que explican conversiones, ¿se puede evaluar esta maniobra intelectual simplemente indicando su signo más visible, la inclinación a sobreestimar sistemas débiles y subestimar otros fuertes? La preferencia incluye un juicio que establece una impresión, y seguramente una actividad ética. Pueden ser valorados. Independientemente de una valoración de criterios para una comparabilidad válida de sistema, la razón mueve la noción misma de explicación, científica y no científica, a otro problema, muy a menudo ignorado: para ser científica, una explicación no debe ser función de una disciplina científica en el sentido estricto de las definiciones habituales. Devisch hace una buena observación al invocar la dinámica del verbo griego que separa, y lo adhiere a una práctica y su reacondicionamiento. La inspiración, cree él, podría incorporar funciones de los antropólogos de mañana; en suma, la estructura mítica del Dador, o un dador de vida, que, incorporando su doble griego, trascendiera las versiones en conflicto de la historia de Tiresias.

Una última señal de terror entra aquí. Una explicación, Tiresias corresponde a explicaciones, a partir de las cuales podría inferirse racionalmente, y eso no quiere decir lógicamente, lo que debe explicarse. Después de todo, los profetas pueden tener, como suele ser el caso, un pavoroso sentido de las consecuencias. Por lo general, sin embargo, la mayoría, como si fuera una necesidad, preferiría oponer problemas a cualquier razonamiento correcto. Cualquier posible inferencia de los símbolos del Dador, en la novela de Lois Lowry, puede tener una estrecha relación con la explicación del libro, en el sentido de que, dependiendo de la información procurada, la conclusión estimada en una lectura subjetiva, puede mejorarse en términos de probabilidad, en lugar de hacerlo de manera deductiva. Es decir, poniendo entre paréntesis su impecable ética en la política de la solidaridad, de las proposiciones de la meditación de Kinshasa que hace Devisch y de su extensión, *«l'espace bordure partageable»*, en la claridad de su afirmación sobre el futuro de una práctica –una actitud relacionada con una explicación, y los antecedentes para estar de acuerdo con ella–, se lee la exigencia de balancear dos medidas completas que se oponen entre sí: por un lado, el de los criterios rutinarios para calificar hipótesis que apoyen una explicación (relevancia y comprobabilidad, capacidad explicativa y compatibilidad con otras teorías); y, por el otro lado, el de los impulsos creativos que influencias las hipótesis, la parte de compromiso político que, para bien o para mal, ha condicionado algunas veces las reglas y la mecánica de las ciencias en general, y de las ciencias sociales en particular.

A pesar de eso, con perplejidad y maravilla, se llega a respetar un espíritu y su capacidad para articular ejes para la acción en la intersección de presuposiciones evasivas en torno a dos explicaciones que pueden

concebirse en conflicto, la de una ciencia por facultar, y la de una ética. Desde la estabilidad de esa perspectiva, ¿se teme en ocasiones por cuán real es el enemigo que Devisch combate?

### **Orare**

- Práctica: celebrar.
  - a. discutir, implorar, convidar.
  - b. suplicar, rogar, solicitar, pedir, solicitar ayuda.
  - c. pedir humildemten.
- Signo: un absoluto
- Actividad: comprender.
- Función: realizar el significado.

Un *orante*, del latín *orare*, por su significado etimológico, es un enviado y un vocero que se compromete con otra persona, con una comunidad, con una causa. Hombre o mujer, es un defensor, un intercesor que ruega por otro, o en nombre suyo. El femenino *oratrix*, que acentúa la dimensión de una petición respetuosa, de una oración humilde, ha tendido a designar específicamente una mujer suplicante. En el *orator* no acentuado, así como en *oratrix*, se encuentra los valores que comparten con el campo semántico de *oro* (-*auri*, -*atum*, -*are*): es decir, por un lado, con fuertes connotaciones jurídicas, «apelar, interpelar, dar la palabra, urgir»; por otro lado, con un valor esencialmente religioso, palabras relacionadas con el campo conceptual que incluye «solicitar, implorar, pedir, rezar, suplicar». Si ya en el latín las dos orientaciones semánticas son igualmente manifiestas en palabras derivadas de *oro* (por ejemplo, *oratio*, *adoratio*, *exoratio*, *peroratio*, y los verbos que las realizan), lo religioso es, según todas las fuentes lexicográficas y etimológicas consultadas, lo más prevaleciente a lo largo de la historia latina. También es lo que aún se atestigua en las lenguas romances. *Orante*, del latín *orans* (participio activo presente de *orare*), es una palabra que hoy en día se declara casi exclusivamente en diccionarios de temas religiosos y sus dimensiones históricas en las disciplinas.

Si estoy presentando así esta parte de mi meditación y ampliándola progresivamente desde un contexto latino hasta uno griego clásico, es por varias razones. Existe, en primer lugar, una serie de motivos metodológicos. En primer lugar, la *oratio*, parte integral de la *lectio divina* cuya articulación incluye cuatro fases: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, constituye un paso normal en una lectura inspirada por este plan. En segundo lugar, desde la constitución de las universidades en la Edad Media, la palabra *oratio*, que siempre ha mantenido dos sistemas de valores latinos, jurídico y religioso, corresponde a «discurso»; y es, en la cultura intelectual general, el término correcto en latín para

su conferencia, cuya designación técnica es *lectio magistralis*, una cátedra pública dictada por un profesor universitario. La definición es una transferencia académica del monástico *lectio* que lo inició históricamente. En tercer lugar, en un aula de clases o en un anfiteatro, la *lectio magistralis*, impugnada durante las revueltas estudiantiles de la década de los sesenta, pero aún una prestigiosa institución, es una oportunidad para que un intelectual aborde un tema especial de una manera programática que puede incluir, como usted lo hizo, una declaración personal con consideraciones éticas.

Existe una segunda serie de razones, más determinadas culturalmente. Primero, puede considerarse al titular de una *lectio magistralis*, en el contexto de una función conmemorativa, una persona que trasciende la particularización medieval de los carismas que diferencia a un *lector* de un *auctor*, una diferencia que Pierre Bourdieu reactualizó en su investigación sociológica de la vida intelectual francesa. De manera sucinta, el *lector* se compara a una función «sacerdotal». Un profesor, de quien se espera que transmita un conocimiento y un *savoir-faire*, sería su mejor representación. El *auctor* (y su cercano *auctoritas* que dio origen a nuestra «autoridad») —me refiero al *Indo-European Language and Society* de Émile Benveniste— representa un estatus que busca incrementar el poder o la categoría de una institución para hacer más grande y más importante lo que ya existía. Técnicamente, se debe hacer referencia a la ideología de la Iglesia latina para decodificar las dos funciones. Un *lector* —un paso (una orden menor) hacia el sacerdocio— está habilitado para leer, comentar e interpretar las Escrituras en público; y, al hacerlo, transmitir la ortodoxia de una tradición. El *auctor*, por otro lado, tiene el poder y la responsabilidad de dirigir la tradición y guiarla al futuro.

En términos contemporáneos y secularizados, a partir de esta antigua especialización, Pierre Bourdieu sugirió dos clases funcionales de intelectuales: una primera, de quienes, como cualquier profesor común, mediante una habilitación social, se espera que sirvan a la cultura según sus normas exclusivas, en fidelidad a la verdad, una función «sacerdotal»; y una segunda clase, la de quienes, bien o mal inspirados, asumen la audaz tarea de explorar los márgenes de una cultura y lo inimaginable, una «función profética». Un profesional elegido para ofrecer una *lectio magistralis*, según el principio del *in medio virtus*, generalmente tenderá a situar el pronunciamiento entre el argumento prudentemente innovador de un *lector* y la exploración juiciosamente deliberada de un *auctor*. Por el tipo de interés que ha inducido en el ámbito internacional, su *oratio* parece haber sido una muestra de tal medida.

Se necesita la formación latina de un *orante* —palabra que en ocasiones parece sinónimo de *orator*—, para evaluar correctamente el simbolismo de su *lectio magistralis* en la Universidad de Kinshasa. Su *oratio*, dignificada, tiene el doble eje de *oro*, en términos semánticos y

conceptuales. De un lado, el *orante* habla como embajador, eje jurídico. Argumenta y defiende una causa (*si causa oranda esset*; de Livius 39, 40, 12), y habla a iguales, a amigos. De otro lado, el *orante* habla como cliente, atendiendo a una autoridad, solicitando ayuda, suplicando, orando. En los dos ángulos, el Maestro del día habla con convicción, *kata nomon*, siguiendo la convención y la ley; y, solicitud u oración, su charla se hace según regulaciones y expectativas; pero, también, siguiendo una institución convencional y su práctica. Por consiguiente, para un *oratio*, el *orante* sigue normas y directrices de un probable *ars orandi* (arte) y *ars scientiae* (ciencia).

En la intersección de las representaciones grecorromanas y judeocristianas, temáticamente opuesto al *orante* que hace su *oratio* de pie, sentado o de rodillas, hay otro rostro, el del *gisant*.

Así, un *logos*, la palabra de un *orante*, en sus funciones y movimientos dobles, subjetivos y objetivos. Singularizando la cesura en la pluralidad de genitivos posibles, calificando su mensaje (amor o deseo, acción o fe, etc.), ¿podemos evaluar lo que ratifica a propósito de las deflexiones de los significados que construye y difunde en el discurso? El suyo se trató de una «disciplina» y de su «política».

Invisible, el intersticio entre lo subjetivo y lo objetivo es en sí mismo una letra. Una ruptura y un periodo interno de silencio en una expresión (forma, locución, verso), une dos elementos desigualmente acentuados que consume y podría disociar. Leerlo, es decir, detectar la manera como se relaciona con la creación de un antropólogo, implica una tarea: reformular el proceso creativo de una topografía idiosincrásica modulando algunos de los ejes que lo articulan. He aquí, al menos, tres claves posibles. Primera, una observación de la actividad de la cesura, midiendo y conectando algunos de los anillos que permite; segunda, un rastreo de los símbolos que implica eludiendo y hallando señales que, al tiempo, implica y enmascara, sugiere y disimula; tercera, evaluando algunas de sus preguntas sobre la vocación del antropólogo, reinterpreta lo que testifica la cesura en la palabra *anthropologos*, de una forma que se recupera el camino de la *oratio*, en suma, la configuración de su significado.

Elogiando su actitud y su testimonio, se percibe una paradoja y un dilema psicológico. Leo el texto como un acertijo sobre la justificación. La narración de una educación progresiva en las maneras sobre cómo se relaciona con otras personas, el registro de cómo llegó a inscribirse una vocación en un cuerpo, su declaración proporciona información adicional, en relación con la manera como su ímpetu y su momento, que han sido discontinuos, en modo alguno ciertos, pueden o no explicar el estilo de celebrar la cultura yaka. En cualquier caso, allí están las huellas. En una advertencia honesta, en lugar de una plena revelación,

su crítica a los excesos de la globalización no podría ignorar el deseo yaka en la modernización. La celebración de la tradición yaka con o sin restricciones, a propósito de sus contrapuntos internos, involucra su credibilidad individual y su posición moral, así como los del académico que también es un anciano yaka. Para los efectos del discurso, tendrá sin duda este resultado: con restricciones, cualquier declaración puede dividir su propia clase de ancianos yaka, y arrojar dudas sobre su integración a la cultura; sin restricciones, cualquier declaración podría causar inconvenientes a su integridad deontológica. Más aún, la persona «postcolonial» que usted es sabe muy bien que la antropología de la tierra yaka en la Biblioteca Colonial incluye una obra singularmente extensa realizada por los misioneros militantes. El cuestionamiento a sus métodos no necesariamente significaría culpar su buena fe, como no lo haría a propósito de opiniones encontradas de antropólogos colegas nativos de yaka. Pero, ¿es absolutamente inevitable?

Lo explícito en el logro del antropólogo (lo que se ha dicho y hecho), enuncia sobre todo lo que se ha perdido. Las rupturas en los trayectos humanos, las reorientaciones que gobiernan, siempre comprenden una medida de ruptura y renovación. Efímero o no, la enajenación o la pérdida de muros configuran, por ejemplo, desde la vida en una granja familiar hasta una formación jesuita, desde la Filosofía hasta la Antropología, desde Bélgica hasta el Congo. Y por supuesto, también deben considerarse las limitaciones de un discurso académico. Ellas explican deslices y lapsos en la confesión intelectual de uno. La claridad de una razón en una práctica disciplinaria se supera por necesidad; no sólo a partir de las crisis y preocupaciones profesionales habituales, sino igualmente desde lo que la conciencia y la memoria pueden elegir debilitar, destruir o simplemente suprimir y olvidar.

Indudablemente, la memoria informativa de una *parole* se limita a su propia densidad. Un claro ejemplo podría ser su interpretación de una transformación: un día, Devisch se convierte en un Taanda-N-leengi. ¿Amerita la metamorfosis simbólica una atención importante en la conciencia del antropólogo? El texto da vueltas alrededor de esto en «*le hasard de la petite histoire*». El adjetivo *petite* no coincide con un evento. El nombre de los privilegios desconocidos a la audiencia, el *orante* ha elegido cometer un error en los hallazgos de su *lectio*. En teoría, así como en su recepción, es una especie de drama estilístico.

Desafortunado este adjetivo «*petite*», para lo que abre a medias y cierra instantáneamente. En realidad, también confiere una memoria con su secreto. De verdad es fascinante este adjetivo, por el interrogante que atrae: ¿«*petite*»? Puede insinuarse una variación que podrían incluir implicaciones como estas dos: uno, «¿soy una situación que el personaje no pueda captar?» o, una banalidad imitadora en el acto de recordar,

«quiero decir un “juego” para la audiencia, pues sólo soy una figura de una nueva inmanencia». Aquí, con usted, un adjetivo; en otro lugar, en mis recientes experiencias, una declaración que de manera inevitable protege algo así como una evidencia. Muchos estarían de acuerdo en que los antropólogos pasan por una iniciación que les confiere cierto tipo de conocimiento esotérico; y, con ello, un poder que los liga a los maestros espirituales locales.

Esta opinión promueve una doctrina. ¿Cree el antropólogo en lo que con tanta frecuencia apesta a mistificación? Si no por convicción, al menos como una manera de proteger una buena posición profesional, la elección de un estilo de compromiso, respaldado por un sólido razonamiento puede, en principio, salvaguardar la integridad moral del antropólogo. La tesis de la vinculación exoneraría la ambigüedad necesaria de una razón satisfactoria. Después de todo, considérese el problema frecuente de las actividades paranormales. Si en un campo, por ejemplo, la gente asegura que estas son ciertas y algo por el estilo es lo que califica un caso, y es la citación; con certeza, ellos tienen una creencia, y posiblemente la convicción, de que esto y aquello califica un caso, y es la citación. El razonamiento no es a prueba de balas. Pero nada impide que antropólogo lo use, que describa una elaboración paranormal que puede, o no, incorporar enunciados moralmente controvertidos. Desde el comienzo, el antropólogo debe haber sido creyente. Yo no. Y, un día, con o sin el consentimiento explícito de su autoridad, podría apoyar un controvertido ritual de pubertad como inicio posible de un libro de texto para una clase de historia intercultural en la escuela secundaria.

En lo que concierne a *la petite histoire*, si fuera esencial abordar la designación de lo que se llama una memoria reproductiva, podría haberla movilizado de manera diferente, *¿n'est-ce pas?* De hecho, recordar la propia vida, la memoria autobiográfica, define sus propios límites, pues el acto impone restricciones útiles y objetivas sobre él; y también subjetivas, por y en la manera como se interpretan. Al tiempo, ese problema puede manejarse por su especificación de sentido común, y no debe impedirnos usar el concepto de memoria sin preocupación. Eso significa lo que cualquier diccionario define claramente como la capacidad mental de recordar o reconocer experiencias previas, reales o imaginarias. En *The Penguin Dictionary of Psychology*, Reber y Reber (2001) lo llaman una «ventisca virtual de términos especializados».

La precaución es oportuna. En efecto, la fisura entre su *oratio* asumida como discurso *pro domo* que expone urgencias y el ambiente de la «nación» antropológica reflejan otras plazas. Un espejo en miniatura cuidadosamente elaborado, la *oratio* y su continuación adoptan caminos que liberan clases de particulares sobre los yaka en relación con sus inscripciones en varias corrientes intelectuales; y esto, en relación

con la historia de una disciplina. De hecho, invocando únicamente las «cesuras» en genitivos y la significación contextual de sus frases (por ejemplo, la valoración de cosas extrañas que hacen los antropólogos, la actitud africanista hacia la moderación, el porqué de la diferenciación de los yaka en perseguir la amistad del mejor intérprete, etc.), es fácil caracterizar cómo están enfrascados en otros entramados conceptuales. Entre varias referencias, pienso en *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire*, al que me referí en el proceso de colapsar dos mitos, el Dador y Tiresias, en un tercero, el antropólogo del mañana.

En su diálogo entre la antropología y el psicoanálisis, de hecho entre dos psicoanalistas, la información empírica se basaba exclusivamente en su investigación y sus preguntas; por ende, en los yaka como argumento fundamental. Eso significa –para usar la definición matemática de «argumento»– que la cultura yaka representa el parámetro del que depende el valor de todas las funciones universales. Primero, reacción: ¿de veras? Luego, una idea *a posteriori*: ¿por qué no? Usted está en buena compañía, con varios distinguidos eruditos, incluyendo a Victor Turner con quien lo ha comparado Jean Comaroff, de la Universidad de Chicago, y Bruce Kapferer, de la Facultad University College London. Actualmente, también pienso en algo más, un poco extraño. En diciembre de 1987, Claude Lévi-Strauss, de la Académie Française, hablando sobre sí mismo al periodista estadounidense James M. Markham, dice esto: «uno no trata de ser un gigante, uno trata de ser un buen artesano». Y, más tarde en la conversación, advierte: «En todo el mundo, se busca más de lo que se encuentra». El informe de la reunión se publicó en *The New York Times* del 21 de diciembre de 1987. ¿Le interesa este ejercicio de modestia? Hay un remedio para esto. Atrás en el tiempo, en 1955, *Tristes trópicos* fue publicado por Plon. Claude Lévi-Strauss compara al antropólogo con «un astrónomo». ¿Sólo una metáfora? La figura se usó de nuevo en la parte final de *El hombre desnudo*, veintiséis años después. En este momento es una comparación: el ser, escribe, «es un punto en el espacio y un momento en el tiempo, relativo para cada quien» (Lévi-Strauss, 1981: 625).

En cualquier caso, su conversación con Brodeur *comienza donde termina*, con una pregunta de mediación. ¿Y cuál? En qué código se traduce «el impacto de una profunda conciencia de que la cultura de un pueblo, incluyendo sus dimensiones inconcientes, es lo que une y a la vez diferencia a los seres humanos». Y, aquí, estoy conectando líneas premeditadas en la estructura del «discurso», y una apercepción, construyendo otro espacio a partir de un cuerpo de «letras», que es este libro suyo. De hecho, *à livre ouvert*, la liturgia de Devisch en la Universidad de Kinshasa –«¿Qué es un antropólogo?»–, y su extensión ética sustituye un efecto intercomunicativo, que entremezcla signos gráficos y sus historias. Usted es un «astrónomo», muy a su manera.

Los signos de su *oratio* parecen variaciones de un pensamiento, siempre el mismo, y a propósito de la idea de un cuerpo. Yo debería estar dispuesto a dejar que dos modelos desemmascaren una búsqueda y sus riesgos. Hay, por un lado, omnipresente y en cierta forma muda, pero desbordante, una obsesión con la idea de un *homo faber*. Por el otro, locuaz, el argumento yaka, como se ha construido en años de estudios antropológicos que han deconstruido una realidad, un fenómeno en sus detalles. Durante horas, miré las fotos reproducidas en *The Law of the Lifegivers*. En una primera aproximación, bien, se piensa en reagrupar las presentaciones de los objetos, de las cosas en un grupo, y de las personas en otro. A un lado, los objetos trabajados y al otro, los humanos reificados. Debe ser fácil, y no lo es. ¿Cosas? ¿La estatuilla *Khosi* (lámina 1), la *Binwaanunu* (lámina 2), o la estatuaria *Mbwoolu* (lámina 9)?

Una intención, una práctica se funde con su propio significado y se vuelve un acto de fe. En otras palabras, dos horizontes se enfrentan: uno, la vida recuerda, la actividad de la letra y de los signos de un origen; dos, la vida trabaja, comentarios sobre una voluntad de verdad. Los horizontes pueden ser enfocados y lo han sido, a partir de una serie de conceptos emitidos por las disciplinas (antropología, historia, religión, etc.), voces individuales (nativas o extranjeras, coloniales o misioneras, etc.), los operadores intrínsecos o extrínsecos (por ejemplo, escuelas, iglesias, instituciones sociales, etc.). Sea cual sea el ángulo que se tome, los agentes más influyentes en la historia de la tierra Yaka son los misioneros cristianos que, a la par con la administración colonial belga, han estado evangelizando la región desde el siglo XIX. Posiblemente, una ola sobre un orden marcado desde el siglo XVI. Tal es el dominio yaka a partir del cual se puede comprobar su *terra firma* contra los puntos de discrepancia, puntos de ortodoxia en una práctica normativa transdisciplinaria.

¿Percibió alguien que Devisch dijera algo como «puede que yo conozca uno de mis nudos, es una situación de cara a estos horizontes? ¿Cómo podría yo decir que usted debe saber cómo pienso que usted me ve pensando sobre los yaka?» El estilo, de Laing, es reconocible. Y Claude Brodeur respalda la búsqueda de Devisch en la disciplina y en la fe. Pero, ¿en qué campo percibir lo «más» de una práctica rectora, en el antropológico o en el psicoanalítico? Permítanme insistir en dos límites. El primero, una pregunta en la práctica europea de la filosofía, más claramente desde el Renacimiento, estructura el diálogo de Brodeur y Devisch. Le atañe la voluntad de verdad misma, las condiciones de sus funciones normativas, en acuerdo con la temática que vino a forzar hipótesis sobre una línea que, trascendiendo diferencias culturales, validaría una teoría de la convergencia. En esta perspectiva, su modelo, la antropología de Claude Lévi-Strauss, es emblemático. Paul Ricœur lo denominó «un kantismo sin materia trascendental», y en la obertura de *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss (1969) aceptó el rótulo. En esta

celebración de su perspectiva, saber si usted estaría de acuerdo con las implicaciones de tal concepto, no tiene importancia aquí. Aún comparte usted algo así como un principio que somete un método a la primacía de la solidaridad humana. Eso estipula la invisibilidad de una cultura en lo que se establece como una prerrogativa de la cual aprehender cualquier alteridad en su rareza, que es su visibilidad. Extrañamente, contrario a tal conciencia, que usted tiende a expresar algunas veces en una visión rousseauniana, usted piensa sus opiniones en términos básicamente políticos. Leí su biografía sobre Lévi-Strauss en Lovaina, hace treinta y siete años. Fue una inscripción en una persuasividad que lo conectaba con lo que podría llamarse una ética del estructuralismo. ¿Es lo que hoy nos ensaña una profundización, o por la fuerza de las circunstancias, un ir más allá, otra de sus conversiones? En cualquier caso, puede ser menos pesimista que Lévi-Strauss. Él horrorizó al estadounidense James M. Markham. Me refería a la conversación que ellos sostuvieron. Así termina, con Lévi-Strauss diciendo: «La historia es caprichosa e impredecible, el “progreso” es desigual en el mejor de los casos y definitivamente relativo [...] trato de entender, no soy en absoluto moralista».

El anticartesiano *Yo es Otro*, desde Rousseau hasta Lévi-Strauss, puede servir como alegoría –¿por qué no?– de la marginalidad de un Rimbaud. Exactamente, Rimbaud como metáfora de la marginalidad, una marginalidad impresionante, permite ecuaciones conceptuales perfectas. Sin duda, existencialmente, las siguientes banalidades lo permitirán: la marginalidad es a la visibilidad del *alter* (lo exótico, lo marcado) lo que la normatividad es a la invisibilidad del *ego*, (el referente, lo no marcado). No más líneas que favorezcan a nadie. Si cada quien es el *alter* de alguien más, el problema parece resuelto. Usted ha magnificado el truismo en una *oratio* que demuestra que, a ciencia cierta, el truismo funciona en lo abstracto, no en la realidad de nuestra condición humana compartida.

Una tradición y una razón siguen albergando sus propios constructos. Es erróneo hacer hipótesis en el sentido de que su triunfo podría ser indicador de su alerta a los accidentes, a las consecuencias. La austeridad de su pavoroso secreto, de la posición de Devisch sobre la alteridad. Lo no dicho que posee busca los sistemas antropológicos para acercar un antiguo interrogante sobre el cuerpo: ¿el cuerpo, el cuerpo de quién? En lo negativo o en lo positivo, el cuerpo, cualquier cuerpo, como la singularidad que puede equipararse a la inmediatez de una conciencia y a la visibilidad de un objeto. Se refiere a dos historias reveladoras: en la Universidad de Antwerpen, bajo «cultos terapéuticos de Kwango», las sesiones dirigidas por médicos sobre «el cuerpo y el mundo». En Lovaina, durante décadas –¿correcto?– un frecuentado seminario sobre «antropología del cuerpo», la «exótica cultura yaka» y su «inusual forma de percibir». Cualquier estudiante de *El ser y la nada* de

Jean-Paul Sartre, después de un minucioso análisis de la sección bajo el encabezado «ser para otros», podría conectar el éxito de los seminarios, al menos en parte, con el fenómeno de la fascinación. La realidad de la fascinación, Sartre estaba convencido, es posiblemente la medida para identificarse con una alteridad en permanente surgimiento, ese cuerpo con el que puedo relacionarme, y que es yo sin ser mío. Así, siempre en el mismo movimiento, la fascinación, ese otro nombre para la capacidad corpórea del horror.

La breve referencia a sus seminarios se me impuso: en un momento me vi metido en la obra de un académico chino sobre el «cuerpo del médico» en el sistema de curación tradicional chino. Conceptualizar la diferencia entre la práctica médica occidental que lee los signos del paciente desde lo abstracto constituido por una tabla taxonómica de síntomas y, del otro lado, los chinos que se mueven por el otro camino (–sobre la percepción de impulsos por ejemplo, el cuerpo del médico, en su contacto con el del paciente, inicia la lectura y el análisis–), la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre nos concedía un código básico para una semiología dialógica. En tres formas, tres pasos sucesivos, poner una estampa en el cuerpo.

Primero, aprehender *el cuerpo como aquello en lo que existimos*, por medio de los sentidos; es decir, el marco de nuestra historia individual. Y, reflexionando sobre ello, lo volvemos más que la cosa contingente que es, lo convertimos en una máquina psicológica que es conciente de sus límites y de su trascendencia. Segundo, cerca de la lectura del pulso en la medicina china, enfrentamos una comprensión del cuerpo como lo que es en cualquier contexto social, un cuerpo para otros; más claramente, el cuerpo *como algo que asumimos en la revelación de la existencia de los otros*; de hecho, la realidad de los cuerpos de los otros. Finalmente, venimos a ver y entender nuestro cuerpo como un marco, como *un locus muy concreto* desde el cual pensamos, percibimos y organizamos todas nuestras relaciones con otros; absolutamente, todas nuestras conexiones con otras personas, y con las cosas; nuestro lenguaje, así como nuestros sentimientos.

La conferencia de Kinshasa ha sido una oportunidad de visitar su obra, y apreciar su tendencia fenomenológica. Pese al tecnicismo del «cuerpo relacional», en las publicaciones anteriores a mediados de la década del noventa, debido a su sentido del detalle, lo que se consigue (por ejemplo, escuchando, preguntas de adultos a niños, habla, etc.) no desconecta la percepción de las tres formas de conversación en la semiología dialógica. Sin embargo, la concordancia eleva al menos dos problemas: el primero, sobre la medida de una pérdida cultural que es crucial en las exploraciones interculturales, por un lado; y, el segundo, sobre la medida equivocada de la pérdida científica en las narrativas interculturales.

Para reconocer lo que se presupone en su *oratio*, sobre esto, existen, podría sugerirse, dos líneas principales de objeciones en el discurso occidental sobre el cuerpo humano. Uno en inglés, representado por un clásico, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Su tratado analiza las representaciones precientíficas de las familias humanas, centrándose en el discurso que, mediante transformaciones internas, se especializó en la antropología cultural y biológica. Existe otro clásico, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Con narrativas específicas en secuencias en África, más militante también en su propósito, es el libro *The Myth of Africa*. En la otra línea, dos excelentes contribuciones en la antropología filosófica: de Groethuysen, *Anthropologie philosophique* y la deconstrucción que hace Michèle Duchet (1971) de la antropología de la Ilustración. La antigua máxima de los paduanos, *yo soy humano, soy un fronterizo*, no puede separarse de los debates actuales esencialistas y antiesencialistas sobre el cuerpo en sus generaciones socioculturales. La simple cronología divergente del «pensamiento racial» y el «racismo» en *The Origins of Totalitarianisms* de Hannah Arendt e *Il faut défendre la société* de Michel Foucault aborda lo que, con circunloquios, usted trabaja dolorosamente: la raza puede no ser un problema científico, es un problema cultural. El problema, si es uno, podría estar incluso en otro lugar, en la pregunta insospechada del racismo como conceptualidad filosófica implicada en entramados clasificatorios. Cómo un ángulo puede permitir una lectura probablemente una lectura mucho más saludable de la *Anthropology* de Kant, por ejemplo.

De los textos de finales de los setenta y comienzos de los ochenta sobre el espacio-tiempo corporal, la muerte, la marginalidad y la liminalidad a este discurso de su doctorado honorario, impresiona un rasgo peculiar. Como para compensar una insoportable pobreza de reflectores fuertes en la antropología filosófica actual, la conciencia que usted promueve privilegia una sólida crítica de las economías taxonómicas contra el trasfondo de estrategias ambiguas para los encuentros. En ocasiones, con la fe de un interculturalista, va hasta identificarse con procesos que trascenderían las diferencias habituales, como en el siguiente pasaje de su carta del 20 de noviembre de 1994 a Brodeur.

Después de que ha habido tanta simplificación y desfiguración etnocéntrica en el discurso desarrollado por el Norte sobre el Sur, y en un contexto de asimetría masiva en términos del balance de poderes, sin duda sólo la amistad y un conocimiento especializado muy lúcido y autocrítico podrían ofrecer «al extraño», en el mundo postcolonial, un foro legítimo para un estudio crítico de las prácticas y los ideales culturales y comunitarios.

¿No estará de acuerdo en que la formación de un inconciente colectivo, que se renueva continuamente en los fundamentos ancestrales, es mucho más complejo que el desarrollo de la vida psíquica del individuo? Me parece que sólo un profundo conocimiento antropológico de otras culturas, al examinarse desde el interior, es decir, desde el punto de vista de la lógica estructuradora, y los axiomas y valores originarios que refuerzan las prácticas e instituciones de una cultura, podrían ofrecer una base adecuada para los diálogos interculturales o incluso para el desarrollo de una opinión crítica hacia nosotros mismos. La antropología no es una forma neutral de conocimiento científico: surge de la experiencia situada de la creatividad cultural y el encuentro lúcido entre culturas. Su constante interés me ha inspirado para ahondar aún más en el análisis de la cultura yaka [...]

Mi pasión etnográfica resuena con el tema del «regreso a casa» o el giro «oiko-lógico» que muchos grupos minoritarios están haciendo hacia sí mismos y sus culturas (Devisch y Brodeur, 1999: 232).

Esta defensa de la *Einfühlung*, más que eso, y más bien en el lado de no sólo una disposición a la solidaridad, sino también una práctica disciplinaria, acumula elementos para una visión programática. Primero, una causa: la nota psicológica en la cita ha estado precedida por una invocación de un enfoque psicoanalítico transcultural. Escuchando al otro, precisamente el «inconciente yaka», escaparía a «la negatividad de la diferencia y la jerarquización». En su jerga, cuatro figuras: el hechicero, el adivino, el jefe y el curandero, cada uno, una entidad ambivalente, sería una clave adecuada para el inconciente yaka. En segundo lugar, está el estilo de su intervención. Transmitida sobre una motivación intercultural, el principio de una solidaridad Norte-Sur coincide con el de una alianza determinada por una disciplina situacional. Su conjunción, dependiendo de los ángulos deontológicos, podría plantear preguntas de método para cualquier discurso que sometiera incondicionalmente sus preceptos a las instrucciones psicoanalíticas. En cualquier caso, para suavizar sus entramados precisionistas, Claude Brodeur, en una carta del 12 de diciembre de 1992, ya había insistido en un «indubitable»: «Tan pronto como planteamos la pregunta de la posibilidad de que esta cultura (la yaka) esté evolucionando en una nueva dirección, será útil remitirnos a modelos de sociedades diferentes para entender estas transformaciones históricas» (1999: 230). Y la obra titánica de Claude Lévi-Strauss viene a la mente, en especial los volúmenes de «*mythologiques*». Tercero, puede advertirse sobre la singularidad de su voz en la cita de la carta del 20 de noviembre de 1994 (1999: 231 y ss.). Esta voz se está articulando simultáneamente con un acento «hierático»

y «profético». ¿No espera su credibilidad una validación dentro de una comunidad científica y, al mismo tiempo, connota una interacción que busca modificar el espacio mismo que la hizo creíble?

La ambición de su compromiso parece atemperada en la *lectio* que en esencia declara una cuestión de fe en el corazón. La intervención, al final, de los compañeros del camino, los que se fueron y los que continúan vivos, da a la mediación una importancia simbólica y existencial, la de ser un *speculum*. Este reflector funciona en forma de hacer coherentes dos aspectos de una filosofía práctica. Por un lado, un espejo (el viejo enfoque Varro: *quod in eo specimus imaginem*); y, por el otro, un estandarte (de nuevo, una antigua aproximación: *opus speculum formatum est*). Esta clave, las entradas a los diccionarios (Freund, Gaffiot, etc.), no es original. Su uso ayuda a «especular» sobre la coherencia de sus conversiones como momentos en una dinámica.

De su intercambio con Claude Brodeur, tres lecciones sobre la capacidad de un *speculum*: mirar y observar, contemplar y comprobar; y sobre (1) una posición antropológica, (2) el medio oiko-lógico, (3) la actividad de un verbo griego.

1. La posición antropológica, en una reflexión sometida a lo psicoanalítico, presenta una estrategia. Suena militarista, es aterradora, y combina en la misma disposición al conocimiento y al poder la mayoría de las imágenes sartreanas contra las representaciones de una epistemología de la fuerza.

He aquí tres líneas que usted enumera (estoy usando frases de su texto), (1) La primera estrategia: «analizar las relaciones de fuerza», «demostrar el proceso de asimilación-acomodación», «ser como un científico en química o física». (2) La segunda: «participar en una práctica cultural»; dos tácticas: una, «crear y definir un rol en la interlocución», adhiriéndose a «una estrategia discursiva para aquellos para quienes ‘hablar es hacer el mundo’»; dos, atendiendo «a las prácticas diarias de la familia o el cuidado del hogar». (3) La tercera, «estar atento a las manifestaciones de significado que surgen del encuentro y la confrontación».

Uno quisiera estar convencido, de buena fe, de que esta suerte de prescripción es bien intencionada. Inscribirlas en el simbolismo de la actividad de un *cum* más *nasci* podría ser una ilusión. Y, santo cielo, cuál es el interés de un libro proyectado que enfrenta: «[...] Todo esto, así como la contumacia y la violencia de los Kinoinis en el reino público y en la economía informal, pretende poner fin a la postcolonia, e invertir el «blanqueamiento» del africano» (1999: 255).

Para terminar, un último interrogante. Podría ser importante, pero lo menos apropiado; significativo y, al mismo tiempo, incierto. ¿Por qué ahora le parece imperiosa la colaboración entre la Antropología

y el Psicoanálisis? ¿Se debe a la suposición de que «lo que» es exactamente una ciencia? Este problema fue bien resumido por George Johnson, periodista científico de *The New York Times*, en su biografía intelectual de Murray Gell-Mann, Premio Nobel de física:

El asunto que le interesaba [a Gell-Mann] no era cómo traer el psicoanálisis al campo de la ciencia, sino justo lo contrario: cómo explicar psicoanalíticamente porqué los científicos se ven impulsados a entender el mundo a través de la formulación y la verificación de hipótesis (1999: 228).

2. Y, aquí, ¿cómo no reconocer su sentido de la gracia y sus riesgos? El medio *gin-eco-lógico* que usted reclama en la cita que acabamos de mencionar –y que es objeto de su aclamado *Weaving the Threads of Life*– es, no sólo desde la tierra Yaka, sino que habla también desde un imaginario griego. Por su etimología, por supuesto que es femenino, y doblemente en los valores que afirma semánticamente, y denota conceptualmente. En efecto, *gune* significa mujer. Por definición, lo *eco-* de *oikos-* designa lo que, contrario al *politikon* (el *ager publicus* de los romanos), indica un lugar de residencia e infiere ideas de generación, domesticidad y patrimonio. Usted sabía lo que estaba desatando al construir un *gune-oiko-logico* unido con guiones; y, con la composición, proponiendo una declaración, un *logos* sobre la domesticidad. Convoca las temáticas femenina y maternal instigadas por otros ejercicios simbólicos. ¿Podría entrar Tiresias? No es lo suficientemente bueno, demasiado del lado de un universo regulado por un gran principio de dicotomía. ¿Por qué, entonces, no imaginar un ir más allá, digamos, de temas opuestos a «una buena madre» hasta «una mala madre»? La terminología plantea dificultades. Eso es lo que usted le dice a Brodeur sobre un modelo.

[...] ruptura o subordinación del universo de la Madre? En lugar de situar la investidura del jefe en el orden del Padre, como usted lo hace, yo demuestro, con considerables datos etnográficos para apoyarme, cómo el jefe (yaka) surge de manera concomitante en su función (re)generativa (como supremo proveedor de la vida) y en su función política (como soberano gobernante del orden) (1999: 242).

Los datos etnográficos podrían demostrar que una interpretación es correcta. En los estudios comparativos, podría corresponder a una variación en la concordancia con otros, verificado en culturas vecinas y después de la cuenca congoleña. Sin duda, los datos permiten un debate que trasciende las áreas y las disciplinas culturales. ¿No presume una tradición marcada por lecciones de gigantes –un James Georges Frazer, un Georges Dumézil, un Claude Lévi-Straus, un Victor Turner–, quienes exploraron nuevas formas de leer e interpretar transculturalmente la práctica misma de la

antropología? ¿Sólo experimentalismo? Están, desde 1984, *Se recréer femme*; en 1993, el recién mencionado *Weaving the Threads of Life*, cuyo subtítulo es *the Khita gyn-eco-logical healing cult*; 1985, en colaboración con A. Gailly, un estudio sobre un grupo de autoayuda de mujeres turcas; y, publicado en 1986, un video sobre una adivina yaka que realizó usted con D. Dumon.

Su referencia a la inspiración feminista internacional, y su insistencia en la contribución de un «feminismo negro», captura un mundo real. Así, para su autoridad, hay aquí una cuestión de principios: debe ser posible usando cualquier oportunidad, forzar al menos cuestiones de interés relacionadas con el *oiko*-interés. Dado que el espacio *gine-oiko-logico* se trata, y principalmente, sobre y para las mujeres, ¿por qué no elevar nuestra conciencia sobre temas urgentes? He aquí unos ejemplos recientes sobre los que vale la pena reflexionar.

Uno, según el Banco Mundial 2006, los indicadores de desarrollo, en el 2000, los índices de mortalidad materna por 100.000 nacidos vivos, fue de: 10, en Europa; 194, en Latinoamérica; 921, en el África subsahariana.

Dos, Mary Kimani, escritora para *African Renewal*, división del Departamento de Información de la ONU, tiene dolorosas observaciones en su último número. Desde la carátula, destaca lo que está en juego. Los preceptos del Banco Mundial sobre reparto de costos en los servicios públicos, por ejemplo, tienen efectos moralmente insostenibles. Para recibir tratamiento en una clínica de maternidad, las mujeres deben hacer un depósito, una cantidad simbólica, pero alta para, digamos, una paciente keniana que viva con 2 dólares al día. Sin dinero, no hay servicio. El doctor Shadrack Ojwang, ginecólogo del Hospital de Maternidad de Kenia, en Nairobi, dice: «le estamos pidiendo a la gente que muera porque no pueden (acceder a) ser tratados».

Tres, estableciendo prioridades –¿cuáles? ¿y definidas por quién?– en perspectiva, ¿debe un antropólogo preocuparse por todo esto? En otras palabras: ¿puede el autor de publicaciones sobre el cuerpo en contextos africanos ignorar la controvertida ética del Banco Mundial, y sus consecuencias en los cuerpos humanos? ¿No tiene sentido reconocer que evaluar los perversos subproductos de los universos en intersección actuales no debe distraer la atención de determinar simultáneamente un valor para los más elevados estándares del don de la vida?

3. Se reconoce en sus textos la claridad y de una intención y su política, pero en la complejidad de una voz. Su soberanía reclama un derecho ordinario, el suyo. ¿No es una de las medidas en la construcción

de una localidad intersubjetiva? En cualquier caso, difícilmente puede separarse del discurso que formula, y de la experiencia de una identificación. Las líneas que soportan tal recorrido han sido asumidas en lo que expresa un genitivo griego, el trabajo indefinido de la antropología, en su exigencia etimológica. ¿Traduce lo que usted le dice a Claude Brodeur que es una «sensibilidad intercultural tipificada en el pensamiento bifocal y el intercambio recíproco?»

En la *lectio* de Kinshasa, se nos invita a entender su actividad, desde una figura, lo que representa un verbo griego. Ya mencioné esto, brevemente. Permitame ahora aclarar la cuestión.

Usted escribe *diaphorein*, en lugar de *diapherein*, como traduciendo literalmente «transportar», «persistir en el objetivo», «abrirse a otro». Ciertamente, *diaphorein* es posiblemente la palabra en la que se pensaría, en cualquier aproximación a las relaciones concretas. He aquí lo que usted dice, y la frase central subrayada.

[...] entre más crece la afinidad y los sentimientos de complicidad afectuosa entre el antropólogo y las redes-anfitriones, más se vuelve transferencial el encuentro antropológico. Y tal transferencia se comprende mejor en el sentido literal de *diaphorein*, transportar, llevar hasta el final, más allá, transmitir, abrirse a otro. Además, la significación y las fuerzas que nacieron y siguen naciendo en el encuentro de sujeto a sujeto rebasan lo que puede decirse o controlarse; exceden la verbalización o la traducción. Este encuentro, interpersonal e intercultural, puede convertirse en una auténtica empresa humana de coimplicación a varias voces, que se mantiene mutuamente enriquecedora.

*Diaphorein*, efectivamente, pertenece al campo lexical de palabras que se refieren a intercambios sociales como *diaphoria* y *diaphoron*. Implican la idea de la diferencia. *El Oxford Greek-English Lexicon* (1985), indica *diaphoreō* = *diaphereō* (419a). La entrada es distinta (estructuración y ordenamiento semántico) de la de *diapherein* (417b), la que usted buscaba. He aquí un resumen de las dos entradas:

- *Diaphorein* (variante, *diapherein*) tiene dos líneas semánticas principales. La primera declara (1) «dispersar», (2) «arrastrar»; pero también (3) «saquear», (4) «hacer pedazos», (5) «desintegrar». La segunda línea: *diaphereō*. (1) llevar de un lugar a otro. Existe una tercera línea, con aplicaciones médicas, que carece de interés aquí.
- *Diapherein* es la referencia que se ajusta a su filosofía. He aquí los valores semánticos a los que se está refiriendo. Una primera área, que declara líneas de intersección: (1) «trasladar, llevar a través»; «llevar de uno a otro»; (2) de tiempo; (3) «mover», «soportar hasta

el final»; (4) «completar, soportar, aguantar». Y, por supuesto, como se esperaba, el pasivo declara la idea de la separación y la distracción: «distanciarse, separarse, dividirse». De hecho, el pasivo de *diapherein* que significa «desunir» y «distrar» traduce una disyunción. Por ejemplo, en Aristóteles (por ejemplo, *Política* 1451a34). Esta segunda línea incluye «llevar caminos distintos». Y luego el pasivo que acabo de mencionar.

Para repetirme a mí mismo, *Diaphorein* se lee como «distribuir», «llevarse», «destrozar», «hacer pedazos», etc., lo contrario de su actitud. Básicamente, sus significados actualizan hechos de diferenciación, todo lo que va contra su principio de «simpatía», *Einführung*. Esta cuestión explícita de significados, mi lectura interpretativa, es también un reconocimiento de una notable *homonymia* griega. Una semejanza de la letra explica la entrada *diaphoreô* = *diapherein* en su ortografía casi idéntica. Esta equivalencia traduce una conjunción con la que puede relacionarse el ambiguo valor disyuntivo presente en los significados de las dos palabras. La cara expone su propia alteración.

Sorprende que un *lapsus calami* sintetizara tan bien una cuestión de actitud. El verbo *diaphorein* «separar» en lugar de *diapherein* «atravesar con», la diferencia entre una *omicron* (—o—) y una *epsilon* (—e—), podría unificar simbólicamente de manera tan espectacular los dilemas del antropólogo de mañana.

Uno, es posible que un antropólogo que habla en la voz de un anciano yaka debata su disciplina africana en términos griegos, en cualquier idioma, y siga siendo relevante en el espacio intercultural de mañana.

Dos, uno de los inconvenientes puede estar aún en una vieja pregunta de método: ¿existen, en lo referente a esta práctica, formas de pensar en ello fuera de las contingencias sociohistóricas negativas que han estado determinándola, y que están simbolizadas en usos controvertidos de los genitivos objetivos y subjetivos, las dos dimensiones intrínsecas de la disciplina?

Tres, desliz de la pluma o desliz de la memoria, en la fluctuación de las variantes, las palabras son testigos de la historia de las dos vocales, y el impacto que podrían tener más en tareas simbólicas que en tareas reales.

Un encuentro antropológico es transferencial, dice usted. Está en lo cierto. Mi énfasis en un pequeño problema posiblemente puntilloso, pero en la actividad misma de los verbos, puede ser reemplazado en lo que inducen las interferencias semánticas. Puede accederse a una zona de inclusión parcial de significados. En efecto, *diaphorein*

y *diapherein* pueden abordarse como dos manifestaciones del problema esencial de cualquier discurso sobre lo que puede decirse del ser humano, es decir, de cualquier proyecto antropológico. Ocasionalmente, *diapherein* significa: «ir hacia atrás y hacia adelante», «distinguir por dislocación», «agotarse por disipación». Y, del otro lado, puede leerse en los textos *diapherein* con significados cercanos: «aguantar, hasta el final»; «llevar diferentes caminos», «poner en movimiento». Finalmente, debe hacerse énfasis en el pasivo, ideas de «separación y distanciamiento» se declaran con frecuencia, y animan un eje de áreas sinónimas (separación, ruptura, diferenciación). Marcan zonas de interferencias conceptuales (entre los dos verbos). La mejor referencia puede ser el uso de Aristóteles. En varios textos, *diapherein*, en el pasivo (por ejemplo, *Política*, 1451a34), declara valores de lo que se divide. *Diapherein*, junto con su pariente (por ejemplo, *diaphoria* «al contrario» y *diaphoron* «diferencia») funcionar en la proximidad semántica de *diaphora*, el equivalente técnico de *differentia* para designar cualquier alteridad de tipo, como en *Política* (por ejemplo, 1285a y 1289a20). Esa es una de las mejores entradas a la noción aristotélica de la diferencia en la *Metafísica*.

En suma, podemos decir que dentro del genitivo *anthropou-logos*, la *diaphora* está en la dislocación entre el sujeto y el objeto del logos. Corresponde a la noción de divergencia y desacuerdo en Platón. Y podría traerse la *differentia* aristotélica de la especie en la lógica; recomenzar la conversación sobre el discurso de Kinshasa, y acentuar la otra dimensión de la idea que usted buscaba: darse la cara, *diapherein*, y afirmar nuestra diversidad en «ser una persona diferente» (por ejemplo, Platón, *Apología*: 35b), y «eso hace una diferencia» para mí, como en el *Gorgias* (517b) de Platón.

### **Coda**

A pesar de todo, recopilar es una negación del significado que pretende contextualizar. En el mismo movimiento, lo ratifica como afirmación orientada al futuro. No hay incongruencia en la arrogancia del enunciado inicial: «no se nace antropólogo... *mais tout de même*». Las palabras subrayadas canalizan todo. Representando el sentido de un *cómo* y un *porqué*, sostiene sus impulsos. Usa como introducción una *oratio* que tiene forma de disertación. ¿Se deben formular hipótesis sobre sus pilares no develados? Ellos afirman una manera humanista de elaborar la ambigua dinámica de un *Mitgefühl*. ¿No es una actitud que inspira exhortaciones, reiteraciones, repeticiones, de lo que es básicamente una historia de amor que supone una justificación?

Permítame celebrar tres pasos en una escala de metáforas, o de metonimias.

Primero, un reconocimiento. La conversión acomoda un temperamento, y viene a ser el signo que se expresa como una actividad. Convertir es el verbo que anima una actitud en su complejidad, «gustar de» y enfrentar el precio de las inflexiones. Ese verbo investiría la mente del lector que comparte la legitimidad de su búsqueda de un diálogo intersubjetivo e intercultural. Las presuposiciones no necesitan demostración. La observación cartesiana que vincula la razón y la condición humana se extiende bastante bien a las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau y los ancianos yaka: estudiarse es el mejor puente a otros. La actividad mental propia puede correlacionarse con las actitudes y expectativas de otros. Leyendo a Devisch, se está de acuerdo con un proceso que apunta a un «mejor vivir juntos». Gustar de algo, en este sentido, renueva la paciencia de la fenomenología existencialista. Podemos releer, de otro modo, la anticipación de R.D. Laing al comienzo de *The Politics of Experience*: «mi comportamiento es una experiencia del otro. La tarea de la fenomenología social es *relacionar mi experiencia del comportamiento del otro con la experiencia que tiene el otro de mi comportamiento*. Su estudio es la relación entre experiencia y experiencia: su verdadero campo es la *inter-experiencia*» (Laing, 1967: 17). Esa es la actitud de un verbo.

Segundo, un cálculo. Tenemos una interesante *lectio magistralis* que despliega otras historias como si fueran adjetivos. Califica los seres y las cosas, atribuye virtudes y deberes. Su estructuración muestra además un rasgo inusual como si demostrar lo que narra, el desperdigamiento de codificaciones en una construcción regulada por requerimientos internos y externos, pudiera ser consistente con un testimonio altamente emocional enmarcado en un entramado austero. Las técnicas hacen una clara analogía con la forma como un haz de partículas o una onda pueden dispersarse al interactuar con otras partículas en el mismo entorno. ¿Accidente? No estoy seguro en absoluto. De cualquier modo, la narrativa de Devisch puede leerse, al menos, según tres líneas directas, cada una con su orden cronológico, con *tempos* organizados, marcados por una luz simbólica limpiamente delineada o implicada a partir de la fluctuación de un destello en lo negativo y lo positivo. Aquí hay, un primer eje, el más visible, relatar la vida de Devisch. A lo que aquí se representa –infancia, educación, la edad madura–, corresponden, casi término por término y paso por paso, tres cursos: primero, la historia de un chico talentoso en una granja; segundo, se asumen capas en varias comunidades sucesivas (Kimwenza, Lovaina, un retorno); tres, la aspiración, la invención de un anciano yaka y un intelectual de Lovaina. Paralelo a estas secuencias, pueden unirse otros dos ejes, similares (estructuralmente) y divergentes (temáticamente), y conectarlos en lo que ya no puede ser un completo accidente: una historia psicológica personal seguida de la línea intelectual que podría, gran tentación, titularse «la preparación de un antropólogo en su camino a convertirse

en psicoanalista». Tres encabezados, tres pasos, y la madurez: uno, la novela de la familia y la alianza con los traumas de la guerra; dos, el instituto jesuita de Kimwenza, los imperativos poscoloniales; y, tres, lo «iniciado» como embajador (trabajo de campo, matrimonio, carrera), investigador y profesor, elección y efectos, en el Congo y en Bélgica.

La descripción retrata una vida. Dirige a su propia organización una cuestión de método y una cuestión sobre una vocación. Académico, Devisch manifiesta usar un conocimiento referente a un conocimiento práctico de las fronteras interculturales, y motivado por una pregunta sobre su disciplina, hoy y mañana. Desde el cara a cara interpersonal a intercultural, la autoridad experiencial puede tender a oscurecer el privilegio de su propio ser como una carencia. Devisch muestra que el desafío de cualquier compromiso indica su propia actividad subordinando su falta a lo que puede revelar y afirmar sobre sí mismo.

Finalmente, una celebración. De lo que se da de esta manera, hay, con certeza, una buena razón para creer en lo que justifica. A través de los textos de Devisch, parece haber algo como una retórica silenciosa que soporta una representación. Junto con mis sesgos, llegué a aceptar una idea preconcebida que tenía desde el comienzo. Siempre se puede confirmar algo que se espera. En este caso, la estructuración de los ejes, desde lo que ahora puedo nombrar, afirma lo que respalda, un trabajo subterráneo. Lo que se nos da para meditar convalida una reflexión ascética que, en una tradición comprobada, bajo la guía de la razón, puede desplegarse a través de ejercicios en temáticas como la topografía de los significados, la obsesión y la indeterminación de las formas del deseo, nuestra responsabilidad en los asuntos de este mundo; y, en nuestra época, los intereses Norte-Sur en una problemática economía política.

La interpretación de una sacudida lejos, paradójicamente, de una autoridad experiencial, le da a los textos de Devisch una fluctuación cambiante de lo que se recuerda en una actividad transitiva. Pero, debe hablarse sobre ello en una recolección intransitiva. En lo que los ejes estipulan, una fuente silenciosa duplica todas las interpretaciones posibles. Una ruptura declarada en un eje demuestra ser una piedra fundacional para elecciones muy racionales, y viceversa. La ambigüedad de la memoria en lo que activa.

¿La preocupación principal de Devisch, discerniendo las bases de los principios, no se inscribe en la ética, más exactamente en la metaética, en lugar de la ciencia?

Durham, Carolina del Norte  
10 de marzo, 2008

V.Y. Mudimbe

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. 1968. *The Origins of Totalitarianisms*. Nueva York, Harcourt.
- Benveniste, Émile. 1973. *Indo-European Language and Society*. Miami, University of Miami Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Aporías*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Devisch, René . 1984. *Se recréer femme*. Berlín, Reimer.
- Devisch, René. 1993. *Weaving the Threads of Life*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Devisch, René y Claude Brodeur. 1999. *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire*. Langhorne, Harwood.
- Digeon, Claude. 1959. *La Crise allemande de la pensée française*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Duchet, Michèle. 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, Maspero.
- Ernout, Alfred y Antoine Meillet. 1932. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. París, Klincksieck.
- Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société*. París, Seuil.
- Groethuysen, Bernard. 1950. *Anthropologie philosophique*. París, Gallimard.
- Hammond, Dorothy y Alta Jablow. 1977. *The Myth of Africa*. Nueva York, The Library of Social Sciences.
- Hodgen, Margaret T. 1971. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Filadelfia, University of Pennsylvania.
- Jahn, Janheinz. 1990. *Mantu. African cultura and the Western world*. Nueva York, Groove Press.
- Johnson, George. 1999. *Strange Beauty. Murray Gell-Mann and the Revolution in Twentieth-Century Physics*. Santafe, Random.
- Laing, R. D. 1967. *The Politics of Experience*. Nueva York, Vintage.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. *The Naked Man*. Nueva York, Harper & Row.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Lo crudo y lo cocido*. Nueva York, Harper & Row.
- Lowry, Lois. 1993. *The giver*. Nueva York, Bantam Books.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1971. *La prosa del mundo*. Madrid, Taurus.
- Mudimbe, Valentin. 1982. «La Pensée Africaine Contemporaine. 1954-1980. Répertoire chronologique des oeuvres de langue française». *Recherche, Pédagogie et Culture*. 56(9): 68-73.

Mudimbe, Valentin. 2005. "An African Practice of Philosophy: A personal Testimony". *Quest*. XIX(1-2): 21-37.

Padgen, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Reber, Arthur y Emily Reber. 2001. *The Penguin Dictionary of Psychology*. New York, Penguin.

Sartre, Jean-Paul. 1976. *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.

Vansina, Jan. 1994. *Living With Africa*. Madison, The University of Wisconsin Press.