

V

Tropos, marcos de referencia y poderes

Tropes, Frames and Powers

Terence S. TURNER

Cornell University
tst3@cornell.edu

Recibido: 1 de enero de 2006

Aceptado: 1 de febrero de 2006

Resumen

Los tropos, como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía, fueron inicialmente reconocidos y estudiados sistemáticamente como mecanismos retóricos, pero los antropólogos han reconocido progresivamente que aquéllos constituyen formas fundamentales de relación y asociación comunes a las representaciones culturales y a la pragmática de la interacción social. El interés en la pragmática de la interacción ha estimulado también el análisis y la elaboración teórica de la noción de marco de referencia. Tropos y marcos han sido tratados casi invariablemente, al menos para fines teóricos, aisladamente unos de otros por teóricos con intereses divergentes. La tesis de este artículo, sin embargo, es que tropos y marcos son construcciones del mismo tipo, y operan normalmente de forma interdependiente como niveles complementarios de las mismas representaciones culturales compuestas. Sostengo, además, que la interdependencia de marcos de referencia y tropos es inseparable de la comprensión del modo en que formas sociales y culturales complejas, tales como manifestaciones rituales o políticas, generan poder que puede ser proyectado más allá del marco en que tienen lugar las acciones que producen el poder, causando efectos en otros marcos.

Palabras clave: juego de tropos, juego de marcos -de referencia-, símbolos rituales, eficacia, objetivación, jerarquías de tipos lógicos.

Abstract

Tropes such as metaphor, metonymy, synecdoche and irony were first recognized and systematically studied as rhetorical devices, but anthropologists have increasingly recognized that they constitute fundamental forms of relationship and association common to cultural representations and the pragmatics of social interaction. Interest in the pragmatics of interaction has also stimulated the analysis and theoretical elaboration of the notion of framing. Tropes and frames have almost invariably been treated, at least for

theoretical purposes, in isolation from each other, by theorists with divergent interests. The thesis of the present paper, however, is that tropes and frames are constructs of the same kind, and normally operate interdependently as complementary levels of the same composite cultural representations. I argue, furthermore, that the interdependence of frames and tropes is integral to the understanding of how complex social and cultural forms such as ritual or political demonstrations generate power that can be projected beyond the frame in which the actions that produce the power take place, to cause effects in other frames.

Key words: play of tropes, play of frames, ritual symbols, efficacy, objectification, hierarchies of logical types.

SUMARIO: 1. Los tropos como meta-construcciones. 2. Enmarque y objetivación: la pragmática del ritual como actividad simbólica 3. Enmarque y tropos en la acción ritual. 4. Tropos, marcos y la proyección de eficacia. 5. Juego de marcos, juego de tropos. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas.

1. Los tropos como meta-construcciones

El *Oxford English Dictionary* define “tropo” como “una figura del lenguaje que consiste en el uso de una palabra o frase en un sentido diferente del que le es propio” (1982, II: 397/3414). Por “propio” el autor de la glosa del diccionario quiere presumiblemente decir el sentido normal de la palabra o frase en su uso ordinario. Un tropo como la metáfora, por ejemplo, utiliza algún aspecto en el que un término, frase o idea parece otra cosa que no se considera normalmente relacionada con él, con el fin de destacar o poner en primer plano el aspecto relacional en cuestión. El tropo, en ese contexto, comprende una meta-afirmación con respecto a los dos términos -“fuente” y “diana”- de la relación trópica, que consiste en una indicación de cómo la diana debe ser interpretada. El tropo actúa así como un mini-“marco”, definiendo el aspecto de la relación trópica que va a determinar su interpretación.

2. Enmarque y objetivación: la pragmática del ritual como actividad simbólica

Un marco es, pues, una categoría de actividad o relaciones proposicionales, que sirve también como un esquema para la interpretación de aquellas actividades o proposiciones a las que se aplica. Es, en otras palabras, una indicación de que las actividades o declaraciones que contiene deben ser interpretadas de cierta manera, que puede en ciertos casos estar en deliberada discrepancia con el modo en que la actividad en cuestión se

enmarca e interpreta normalmente. Tales esquemas de enmarque pueden ser interpretados como meta-enmarques, que indican que el receptor del mensaje debe entender el acto o discurso enmarcado de modo diferente de como las clases de objetos o actos en cuestión serían entendidos normalmente.

Un marco en estos términos es, por tanto, una construcción de un nivel lógico superior a los tipos e instancias de comportamiento, o a los símbolos, tropos y discursos que comprende. La noción de marco como una meta-relación entre niveles en una jerarquía de tipos lógicos fue formulada originalmente por el antropólogo Gregory Bateson (1972: 177-193; E. Goffman, 1974). Bateson aplicó el concepto tanto al comportamiento animal como al humano en sus estudios sobre juego y fantasía. Cuando un perro adopta una cierta postura, que indica que quiere jugar a pelear con otro perro, está enmarcando sus acciones agresivas-simuladas de manera que el otro perro no las interpretará como hostilidad real. El “marco”, definido y transmitido por la postura estilizada, es un esquema que significa que las acciones realizadas dentro de los límites del marco deben ser interpretadas como un cierto tipo de actividad -juego-, que han de ser, por consiguiente, interpretadas de modo diferente al de las mismas acciones realizadas en un marco distinto.

El sociólogo Erving Goffman desarrolló con mayor amplitud el concepto de marcos en análisis de la interacción social ordinaria. El concepto básico de marco de Goffman es esencialmente similar al de Bateson, con la importante diferencia de que no siguió la dirección de éste de concebir los marcos insertados en jerarquías de tipos lógicos. Igual que Bateson, Goffman estaba interesado en las situaciones ambiguas, incluyendo la conducta deliberadamente irónica, en la que los actores se comportan de maneras que se apartan de los significados o expectativas implicados por los marcos en los que ocurren sus actos, o intentan enmarcar sus acciones en términos que desmienten su motivación o intención real. Bateson se interesó también por esas situaciones, y desarrolló su concepto del “doble vínculo” para tratarlas.

Según sugiere la referencia a la ironía del párrafo anterior, la consideración del papel del enmarque en la interacción comunicativa requiere inevitablemente prestar atención a los aspectos trópicos de la relación entre los marcos y sus contenidos de comportamiento. La tesis de este artículo es que lo mismo es aplicable en sentido inverso: es decir, que una comprensión completa de los aspectos trópicos de la interacción tiene que incluir el análisis de la interdependencia de tropos y marcos. Ambas formas de este principio se hacen evidentes en el momento en el que el análisis pasa de las

representaciones sincrónicas de las relaciones trópicas, abstraídas de los procesos sociales o discursivos donde son creadas y transformadas, a los procesos diacrónicos en los que los elementos y las relaciones semióticos cambian su carácter trópico en respuesta a cambios en el enmarque.

3. Enmarque y tropos en la acción ritual

Considérese el caso del ritual. El ritual es la actividad que se enmarca reflexivamente a sí misma como ritual. El enmarque se transmite mediante signos o patrones de comportamiento generales, pero no necesariamente repetitivos y comúnmente reconocidos -por ejemplo, lugares y tiempos de actuación especificados; y específicos actores y papeles, vestidos, patrones de lenguaje, músicas, etc.-. El marco de la actividad ritual incluye también una expresión implícita o explícita de intencionalidad: el propósito para el que es realizada o las razones por las que su realización es apropiada en el contexto de que se trate. Al enmarcarse a sí mismo como ritual, el ritual se objetiva en cierto modo. Esto es cierto naturalmente para toda actividad enmarcada. El atributo distintivo de la acción ritual es que se objetiva de un modo que intenta producir efecto más allá del limitado marco de la acción ritual como tal. La actuación ritual implica la utilización efectiva de fuerza y habilidades corporales, empleados con frecuencia en la construcción de símbolos rituales, la recitación o canto de fórmulas verbales, danza o movimiento de maneras establecidas, así como, a menudo, la coordinación de las acciones de muchas personas. En todas estas y otras formas, el ritual lleva necesariamente consigo la ejecución efectiva de formas objetivadas de actuación. También conlleva la proyección implícita o explícita de la eficacia de la propia actuación en el marco de la actividad ritual más allá de ese marco para producir un cierto efecto sobre el mundo, los actores rituales o ambos. Cualquiera que sea la naturaleza específica de su objeto y efecto perseguido, en suma, el ritual se aparta de la actividad ordinaria como acción que extrae reflexivamente su eficacia dentro del marco de su propia actuación para producir efectos más allá de ese marco, en el espacio, en el tiempo o en ambos. La acción ritual implica así intrínsecamente una relación de transformación entre marcos.

4. Tropos, marcos y la proyección de eficacia

La cuestión es ¿cómo se consigue esto?, ¿cómo, en otras palabras, se convierten la potencia y el control ejercidos en la actuación del ritual en una potencia capaz de controlar o afectar fenómenos externos al ritual? Para tratar de contestar a esta pregunta, comencemos por reconocer que la

actuación ritual posee el carácter de meta-acción. El acto ritual, dicho de otro modo, incluye el enmarque de sí mismo como un acto ritual. Se convierte de esa manera en el objeto de su propia actuación.

Éste es un aspecto de la objetivación ritual: el acto deviene su propio objeto. Un segundo aspecto es que la acción objetivada toma el carácter de un esquema que existe por sí mismo. Mi uso de “objetivación” proviene del trabajo de William Hanks (1996: 121, 277-278, 295-296, 299), en particular de su formulación del rol fundamental de la objetivación como condición de posibilidad de la referencia lingüística en lo que denomina “práctica comunicativa”. Según explica Hanks:

En la misma medida en que el discurso corresponde al mundo, contribuye a crearlo mediante la objetivación... en el sentido propiamente analítico, cada vez que el lenguaje expresa algo, lo expresa *como su objeto*. Poniéndolo con rotundidad, *siempre* objetivamos, sin ello no podríamos referenciar. (Hanks, 1996: 121. La cursiva está en el original).

Para los propósitos de la presente discusión, la palabra “acción” podría sustituir a “discurso” y “lenguaje” en este pasaje, si por “expresar algo” entendemos, en el caso de la acción ritual, dirigirse hacia algo como objeto intencional¹. La acción ritual, sin embargo, difiere de la acción ordinaria en virtud de su enfoque reflexivo sobre el proceso de objetivación. El ritual consiste en términos generales en enmarcar el proceso de objetivación, de manera que es puesto en primer plano como el objeto de control en la actuación ritual. La actuación del ritual se convierte así en un proceso auto-objetivador, lo que significa que implícitamente se transforma en una fuerza para “crear el mundo” -en términos de Hanks- o, al menos, aquella parte del mismo que pretende afectar². Ello es equivalente a elevar las operaciones del ritual a un nivel lógico superior. Al objetivar la eficacia de las operaciones que constituyen la actuación de los actos rituales, con el fin de que se convierta en un poder separado capaz de proyección más allá del marco de acto ritual, el ritual intenta constituir esos actos en un nivel superior de operaciones de transformación, análogas a las que comprenden la fase media de los ritos de tránsito. Los marcos son categorías en el doble sentido

¹ Utilizo intención en el sentido del propósito de un actor u orador al realizar un acto o enunciado.

² Un potente uso del concepto de objetivación se encuentra en N.D. Munn, en R.M. Berndt (ed.), 1970: 141-163. Sangren ha empleado el concepto en un sentido marxista en una serie de penetrantes estudios del ritual chino. Ver, por ejemplo, Sangren (1991).

kantiano de clases y esquemas. Proyectar efectos de un marco a otro lleva consigo operaciones de transformación de un nivel de poder lógico superior a las que comprenden al marco o categoría en sí mismo.

Una etapa crítica en este proceso es la encarnación simbólica de este proceso reflexivamente objetivante y sus efectos perseguidos en uno o más actos o construcciones simbólicas, que puedan entonces servir como “pivotes” para transmitir la fuerza interior de la actuación ritual al marco exterior de las relaciones con objetos -o, a la inversa, transmitir la fuerza de algún aspecto del campo exterior a los participantes en la actuación ritual-. Ejemplos de ello son las resoluciones o peticiones colectivamente firmadas y enviadas por los participantes en una manifestación a un líder político, las figuras de santos paseadas en procesión por las calles de una ciudad en su día, los árboles de hoja perenne llevados a las casas como objetos focales de las celebraciones de Navidad, o el “árbol de leche” que sirve como centro simbólico de la iniciación de las muchachas ndembu (Turner, 1967).

La “pivotación” efectuada por tales objetos o actos³ implica una proyección del efecto de la acción ritual más allá de los límites del marco ritual, mediante la cual la eficacia del ejercicio de los actos rituales dentro del marco es transmitida como un poder que afecta las condiciones en otro marco. El elemento pivotante -el símbolo o acto simbólico-, que codifica o implica este efecto, actúa como el conductor pragmático de esta proyección y constituye de ese modo el vehículo para la extensión del marco. Esta proyección o mediación de la efectividad de la acción ritual más allá del marco del propio acto ritual es la función principal de los símbolos pivotantes rituales como el árbol de leche ndembu, o los vestidos de plumas de papagayo de los danzantes kayapó y bororo, que se analizan más adelante. Según indican estos ejemplos, el funcionamiento de símbolos rituales como “pivotes” para la proyección de la eficacia entre marcos lleva consigo el empleo de símbolos como tropos. Los usos trópicos de símbolos en el ritual especifican los aspectos de su rango de asociaciones significativas, que entran en la determinación de los efectos proyectados por la actuación ritual.

5. Juego de marcos, juego de tropos

Los tropos, como la metáfora, la metonimia y la sinécdoque, juegan, en otras palabras, un papel en la articulación de los conjuntos de asociaciones

³ Tomo el término de Van Gennep y su noción de “pivotación de lo sagrado”, aunque yo lo empleo en un contexto diferente. Véase van Gennep, 1960: 18.

conceptuales y afectivas que constituyen símbolos rituales complejos y, a niveles de complejidad superiores, en facilitar las relaciones de símbolos, marcos y actos rituales entre sí. Los tropos funcionan de conectores entre elementos y entre niveles de estructura en virtud de su construcción como modos de identidad y contraste entre entidades, más que como símbolos individuales. Los tropos pueden entenderse como patrones de actividad - esquemas, en otras palabras- que asocian o transforman las relaciones entre los elementos de la acción ritual. Tales transformaciones, conforme muestran los ejemplos siguientes, conllevan típicamente un desplazamiento entre marcos y/o niveles o tipos lógicos de relaciones estructurales. Los tropos pueden también interactuar con otros tropos: un tropo -por ejemplo, una asociación metonímica- puede convertirse en un elemento, en otro tropo, distinto -por ejemplo, una metáfora-, y experimentar así una transformación de su identidad trópica. J. W. Fernandez y D. Durham denominaron a esos procesos de cambio de identidades trópicas “el juego de tropos” (Durham y Fernandez, 1991: 190-212). La proyección de la fuerza de actuación de un marco a otro, que he sugerido, es una característica básica del ritual, puede denominarse igualmente un “juego de marcos”. Una tesis fundamental de este artículo es que tales “juegos de marcos” están típicamente basados en, o correlacionados con, un juego de tropos.

Un ejemplo de cómo el juego de tropos puede servir de estructura para la construcción de símbolos rituales y del proceso ritual, en el que se utilizan, lo proporcionan las actuaciones rituales de los indios kayapó y bororo de Brasil, en las que se dice que los actores “devienen papagayos”. He analizado esas actuaciones en un artículo sobre usos de tropos en el simbolismo ritual y cosmológico (Turner, 1991: 146-149). En las actuaciones en cuestión, los danzantes se decoran con plumas de papagayo. Las plumas y los danzantes se convierten en partes metonímicamente asociadas del nuevo todo constituido por el danzante con sus adornos. Las plumas del papagayo están metonímicamente asociadas con la capacidad de volar. El término kayapó para la danza ritual significa “volar”, y volar está asociado metafóricamente con la capacidad de trascender el nivel, o marco, de la existencia social humana saliendo de, y elevándose sobre, ella. Los kayapó hablan y cantan sobre los pájaros como si tuvieran el poder de posarse sobre los rayos del sol y escudriñar al mundo entero; por razones parecidas, los bororo asocian con “liviandad” las plumas del papagayo del tipo empleado en el traje ritual, que está también vinculada con el poder trascendental o “espíritu”.

Convertirse en un ser volador, lo mismo que un papagayo, implica así

metafóricamente el poder de separarse de la existencia social diaria y trascender el marco de la sociedad como un todo o asumir una relación externa respecto a él. Ese poder está también figurado metafóricamente por el carácter de los papagayos como seres naturales de un marco externo al orden social. Los danzantes-papagayos, al trascender la distinción entre marcos naturales y sociales, así como entre niveles terrenos y celestiales, consiguen acceder al poder de trascendencia-de-forma y cambio-de-forma. Este poder se dirige al efecto intencional del ritual, la transformación de la identidad social -los rituales en cuestión son ritos de paso que, en el caso kayapó, implican el otorgamiento a los niños de nombres “bellos” y “poderosos” y demás atributos de identidad social; y que, en el caso bororo, conllevan una iniciación de adolescentes-. La actuación ritual de los danzantes, que se ponen los trajes emplumados y cantan canciones de papagayos mientras “vuelan” -danzan-, deviene una síntesis de los poderes metonímicamente asociados a sus plumas componentes, y a las identidades de papagayo metafóricamente connotadas por los trajes de papagayo en su totalidad. En los rituales, los disfrazados de papagayo introducen simbólicamente a los que están siendo iniciados o bautizados, proyectando así sobre ellos sus propias identidades y poderes de papagayo. Este acto inviste a los iniciados/bautizados del poder de llevar a cabo la transformación de sus propias identidades en el marco de las relaciones sociales seculares, de convertirse, respectivamente, en hombres adultos o portadores de las valoradas identidades nominales de los parientes que les otorgan el nombre.

6. Conclusión

En suma, el análisis del funcionamiento de símbolos rituales y tropos como “pivotes”, en el sentido que he sugerido, es inseparable de una comprensión de la estructura y eficacia rituales como “juego de marcos”. Desde esta perspectiva, este juego de marcos, facilitado por el pivotamiento de símbolos y el juego de tropos, es el principal mecanismo mediante el que el poder, generado por la proyección reflexiva de la eficacia de la acción ritual dentro del marco ritual, se proyecta más allá de ese marco. Estos procesos interrelacionados comprenden la forma y dinámica esenciales del proceso ritual.

En cada etapa de este proceso los elementos trópicos se combinan en formas que implican transformaciones de su carácter trópico, puesto que ellos median en el traspaso de las fronteras entre marcos de referencia. Todo el proceso ritual, a este nivel, tiene la forma de un “juego de tropos”, una serie

de transformaciones de metonimia a metáfora y a sinécdoque -empleo “sinécdoque” en el sentido de una combinación de metonimia y metáfora, de tal manera que las partes de un todo o elementos de una clase se asemejan también a la configuración o a las características distintivas de la clase o del todo a que pertenecen-. A otro nivel, sin embargo, esta serie de transformaciones consiste igualmente en un conjunto de cambios entre marcos: desde el marco inicial de la preparación para la representación ritual, incluyendo la confección de los trajes, a la propia actuación ritual, con su danza y festejo en la plaza del pueblo, y al marco cosmológico que emerge de la actuación, donde los miembros ordinarios de la sociedad humana adquieren los poderes creativos de seres naturales y “vuelan” como papagayos rojos, trascendiendo los límites entre el marco “natural” y “social”.

La serie de transformaciones trópicas y pasos de marco a marco convergen en el acto pivotante que, en el caso kayapó, posibilita la proyección de los bellos nombres de los parientes mayores, dadores-de-nombre a sus sobrinos y nietos; o, en el caso bororo, transforma a los muchachos que están siendo iniciados en hombres. El traspaso de nombres es a la vez un paso entre marcos -las personas sociales de los otorgadores-de-nombre y receptores-de-nombre, con sus respectivas identidades generacionales- y una compleja construcción trópica que combina identidad metafórica -compartir el mismo nombre- y conexión metonímica -la relación de parentesco entre dadores y receptores de nombre-. La relación de los receptores-de-nombre con los dadores-de-nombre kayapó, producida por el acto culminante de transmisión-de-nombre, resulta de ese modo una relación de sinécdoque en el sentido en que he utilizado el término.

El proceso tiene la forma de una dialéctica entre cambios en el enmarque de actos o relaciones, por una parte, y transformaciones en la construcción trópica de elementos simbólicos, por otra, donde ambos procesos se relacionan entre sí como niveles sucesivos en una jerarquía de tipos lógicos. En términos generales, el juego de tropos, que comprende la construcción y las transformaciones de las identidades de los participantes rituales y/o sus relaciones con entidades sagradas o simbólicas, tiene lugar inicialmente dentro del marco de la actividad ritual, que puede, por su lado dividirse en sucesivos micro-marcos correspondientes a las fases sucesivas del ritual. Las transformaciones que comprende este “juego de tropos” configuran los pasos del proceso por el que los participantes en el ritual pueden volver, con nuevos poderes y/o identidades cambiadas, desde el marco ritual al marco de la sociedad secular, o pueden proyectar alternativamente las transformaciones

y/o poderes elaborados en el ritual para efectuar cambios dentro del marco de la realidad social secular. El poder para efectuar esas transformaciones y cambios entre marcos procede, sin embargo, en último término, de las acciones de los actores rituales, en tanto construyen y animan el marco ritual, con sus elementos constituyentes simbólicos y trópicos, como una etapa para la objetivación de sus propias acciones. Es su actividad intencionalmente dirigida como actores rituales lo que energiza y posibilita las formas de intencionalidad, codificadas en los marcos, y el juego trópico de la actuación ritual como fuerzas objetivas efectivas, capaces de separarse del marco de la propia actuación y rehacer o cambiar el mundo profano exterior. El análisis formal de la acción ritual como una interacción dialéctica del juego de tropos y el juego de marcos converge, de ese modo, con el análisis del ritual como actividad enmarcada, auto-objetivante, destacada en la parte anterior de este artículo.

Referencias bibliográficas

BATESON, G.

1972 "A Theory of play and fantasy", en G. Bateson (ed.), *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books, 177-193.

DURHAM, D; FERNÁNDEZ, J. W.

1991 "Tropical dominions: The figurative struggle over domains of belonging and apartness in Africa", en J.W. Fernández (ed.), *Beyond metaphor: The theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 190-210.

GENNEP, Arnold van

1960 *The rites of passage*. Translated by Monika Vizedom y Gabrielle Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

GOFFMAN, E.

1974 *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Ballantine Books.

HANKS, W.

1996 *Language and Communicative Practices*. Boulder, Oxford: Pergamon Press.

MUNN, N.D.

1970 "The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara myth", en R. M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands: University of Western Australia Press, 141-163.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY

1982 *Oxford English Dictionary*. 22 nd. U.S. edition. New York: Oxford University Press.

SANGREN, P.S.

1991 "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion". *Man*, 26: 67-86.

TURNER, T.S.

1991 "We Are Parrots, Twins are Birds: Play of Tropes as Operational Structure", en J. W. Fernández (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 121-158.

TURNER, V.W.

1967 "Symbols in Ndembu Ritual", en V. W. Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 19-47.