

# Perspectiva retórica de la Antropología

## Rhetoric's View of Anthropology

**Philippe-Joseph SALAZAR**

Centre for Rhetoric Studies and Department of Social Anthropology. University of Cape Town  
salazar@humanities.uct.ac.za

Recibido: 3 de octubre de 2005

Aceptado: 14 de diciembre de 2005

### Resumen

Este ensayo sobre la relación entre los estudios retóricos y la antropología se divide en tres partes. En primer lugar, el autor presenta algunas reflexiones sobre la relación entre los dos campos, destacando puntos contenciosos así como la retórica del positivismo de la ciencia social. En una segunda instancia, propone volver a una definición retórica de “figura”, y echar la vista atrás hacia los elementos retóricos en la tradición antropológica francesa. En la tercera parte presenta el estudio de un caso, el de los perpetradores de abusos a los derechos humanos en África del Sur, y analiza cómo procede el análisis retórico para tratar esta “situación de campo”.

**Palabras clave:** retórica, figura, tropo, reconciliación, África del Sur, Mauss.

### Abstract

This essay on the relationship between rhetoric studies and anthropology falls in three parts. In a first moment, the author offers reflections on the relationship between the two fields, highlighting contentious points as well as the rhetoric of social science positivism. In the second instance, he proposes to return to a rhetorical definition of “figure,” and to look back onto rhetorical elements in the French anthropological tradition. In a third part he presents a case study, that of perpetrators of human rights abuses in South Africa, and how rhetorical analysis proceeds to treat this “field situation”.

**Keywords:** rhetoric, figure, trope, reconciliation, South Africa, Mauss.

**SUMARIO:** 1. El reto de los préstamos interdisciplinarios. 2. Comprensiones equivocadas. 3. *Figuring out* en Quintiliano. 4. El destino del análisis y de la comprensión retórica: atrapados entre filosofía y positivismo. 5. De Mauss a Bourdieu: una clave retórica para la praxis antropológica. 6. Colaboración para la comprensión de la figuración. 7. Conclusión. 8. Referencias bibliográficas.

### 1. El reto de los préstamos interdisciplinarios

La retórica tiene sus propias definiciones para los términos, por no decir conceptos que a menudo surgen como por sí solos en otras disciplinas. De hecho, una de las características persistentes de la retórica es, según diría Aristóteles, la de ser una “técnica” que no puede aspirar a ser una ciencia porque no tiene un objeto propio. La retórica es latitudinaria por esencia y el precio a pagar es el de ser expoliada por las ciencias humanas que poseen sus objetos o creen poseerlos.

Quisiera incluso aventurar que la retórica tiene que ser expoliada y sufrir que se la tome prestada desordenadamente con el fin de retener lo que los Sofistas colocaron como el núcleo de su función: ayudar a representar la acción social y producir así efectos en la vida civil. El advenimiento de la retórica asegura su efecto paradójico a través de disciplinas hermanas que tienen intereses autoprofesados en tomar a la acción social como su objeto. Es una manera de preservar lo que un estudioso retórico español ha denominado un “tropo democrático” (Gil, 2001). Sin embargo, este coloquialismo, representar, recuerda claramente la tarea principal que los Sofistas asignan a la retórica: capacitar a los ciudadanos en el persuasivo contraste de opinión, esto es, generar una formación democrática efectiva (Cassin, 1995). También nos recuerda otra forma más de civilidad, aquella que tomó forma en la Europa del Sur tras la Reforma Católica, enfrentada a un reto similar aunque a-democrático de una nueva “comprensión de la acción social”, llamada *cultura ingeniorum*, cultivo educativo de las mentes. He de mencionar, además, las modas mercantiles, educativas y legales de civilidad que se conformaron en Inglaterra, Holanda y Norteamérica bajo la influencia palpable de otra clase más de retórica, el “Ramismo”. En resumen, tres culturas de compromiso civil radicalmente diferentes que se mantienen hoy estructuralmente muy presentes, si no prevalecientes en el Occidente, han utilizado esta “ciencia sin objeto” para representar cómo opera el agente social. Las mismas, más cercanas a la preocupación antropológica, fueron también utilizadas en alguna medida para comprender al Otro. Ciertamente, el uso de la retórica para aprehender al Nuevo, y no tan nuevo, Mundo, sobre el que se construyeron el poder imperial y la colonización, resulta también muy conocido para los estudios retóricos (por ejemplo, Salazar, 1995; de Courcelles, 2005)<sup>1</sup>.

Esta compleja historia intelectual es conocida entre los estudiosos retóricos, aunque a veces se aprecia que otros colegas escritores, ajenos al campo de los estudios retóricos, poseen escaso conocimiento o poca paciencia respecto a lo que los estudiosos retóricos han propuesto en términos de la relación entre

---

<sup>1</sup> Me excuso ante el lector por las frecuentes referencias inmodestas, pero necesarias, a mi propio trabajo.

retórica y acción social (para puntos de vista contrastados, ver Roberts y Good, 1993; Cassin, 1995; Hariman, 1995; Canfora, 2002).

Se coloca así con frecuencia a los eruditos de estudios retóricos en una posición incómoda. Sienten que tienen que defender el nombre de su campo de investigación contra prejuicios populares que, naturalmente, se filtran dentro de percepciones académicas. Una vez se elimina este obstáculo, se enfrentan, en el peor de los casos, con una pertinaz incapacidad de muchos para pensar que la retórica puede ser desvinculada del estudio de la literatura. En el mejor de los casos, se enfrentan a colegas que, aunque formados, ofrecen su versión de la retórica habitualmente extraída de un diccionario de Retórica 101. Desde la desaparición de la educación retórica en Europa, hace aproximadamente cien años, los estudiosos retóricos han tenido en primer lugar que expiar sus culpas por haber sido, supuestamente, agentes del oscurantismo -ello es especialmente violento en Francia- (véase Salazar, 2003, 2005b), para después recuperar el terreno perdido canalizando sus esfuerzos a través de los estudios clásicos -sobre todo en Europa- o de comunicación -en los Estados Unidos-. Hacia mitad de los años 60 se inicia el descubrimiento de nuevos objetos, territorios y métodos -precedido por C. Perelman, Roland Barthes y Marc Fumaroli en Europa- y, más tarde, se empiezan a excavar sus propios nichos disciplinarios. A veces éstos sólo tienen un vago parecido familiar entre sí, aunque todos acarreen el mismo sello “retórico” -los estudios culturales de estilo Costa-Oeste-Americana tienen poca base común con los *études rhétoriques* de estilo francés, por muy diversos que éstos puedan ser, y la “retórica” en Berkeley no es la “retórica” en Chicago-.

Sin embargo, los estudiosos retóricos han tenido que luchar continuamente con malentendidos y errores conceptuales, condescendencia ignorante u hostilidad ponderada desde dentro del medio académico (Vickers, 1988). Ha sido solamente en la última década y media más o menos cuándo un cierto nivel de respeto, confianza e incluso admiración ha comenzado a manifestarse. El hecho continúa siendo que, más a menudo que lo contrario, los estudios retóricos mantienen con otros campos un diálogo de sordos.

## 2. Comprensiones equivocadas

Antes de lanzarme a mi argumento principal, quisiera a modo de ilustración mencionar un ejemplo de tal comprensión equivocada, si no malentendido, tomado no de la antropología sino de la historia. Este ejemplo resulta de lo más sorprendente a la vista de la eminencia del autor, Bernard Lewis, el gran orientalista. En el curso de un ensayo que lúcidamente alerta sobre “Propaganda en el Medio Oriente pre-moderno” (Lewis, 2004: 84-86), el autor cita las categorías de “elocuencia”, “persuasión” y “panegírico”. El glosario retórico está

disponible, por tanto, lo emplea con su habitual erudición, persuasivamente irónica. El uso indiscriminado de ese glosario resulta, no obstante, problemático para un lector versado en retórica. “Panegírico”, por ejemplo, podría parecer un término genérico, usual, pero no es genérico -aunque es indudablemente usual-: Aristóteles hacía una nítida distinción entre actos elogiosos y carácter elogioso, distinción que comporta una serie de implicaciones en la vida civil y en la medida y comprensión de la acción social. Por ejemplo, los muertos pueden ser elogiados en funerales públicos por sus obras de valor en defensa de valores comunes, pues se supone que son “héroes”, pero otra cuestión es extraer de esta celebración una inferencia sobre la integridad de sus caracteres. Así, el “muerto típico” no cuenta, ya que a nadie en la arena pública le importará nunca verdaderamente saber si un caído en Irak era o no una buena persona. Pero si transfieres el argumento a los líderes públicos, especialmente en nuestra época de personalización mediática del poder, el problema ético representado por las dos categorías de elogio se hace crítico. La siguiente cuestión sería que el eminente orientalista explicase si tal distinción existe o no en la cultura árabe islámica o pre-islámica. De no ser así, ¿por qué emplear la distinción? De serlo, ¿cómo funciona de hecho?<sup>2</sup>.

También podemos considerar el tratamiento de Lewis de un sermón ritual del viernes (Lewis, 2004: 85). El problema inmediato para aquellos versados en homilias es si “sermón” es el término correcto. En la tradición post-tridentina -por no mencionar el género del sermón protestante-, el sermón es la forma más lograda de predicación, después del “*pronus*” -la forma más elemental- y la homilía -forma media-. De nuevo, cualificar como un “sermón” al *khutha* islámico de los viernes resulta suficientemente conveniente, y suficientemente coloquial, y ayuda realmente al lector general a “barruntar” lo que es el sentido propagandista de este importante evento semanal en la vida social islámica. Con todo, no se llega a lo que los estudiosos retóricos y los lectores conscientes del problema se preguntarán: ¿existen otras formas de predicación islámica que reflejen las tres formas de predicación occidental? ¿Hay una secuencia de composición islámica en tres fases, de la simplicidad a la complejidad, de la familiaridad a lo sublime, de la amable rectificación a la corrección severa, de dirigirse al pueblo a arengar a los poderosos? ¿Son equivalentes o análogos los efectos sociales adscritos al *khutha* a los asignados, por ejemplo, al *prone*? -típicamente, un *prone* es un sermón sin lectura de Escrituras, explica un tema del catecismo apoyándolo con ejemplos de

---

<sup>2</sup> De modo incidental e importante, la teoría retórica de las oraciones ceremoniales ofrece un objeto común para la retórica y la antropología, del que, otra vez, los estudiosos retóricos parecen más conscientes que los antropólogos (Carter, 1991).

equivocaciones cometidas en la comunidad y aplicando a la vez el remedio de contra-ejemplos santificados-. Desde luego, fuera de los estudios retóricos, estas distinciones pueden muy bien parecer pedantes. En los estudios retóricos se formulan diferentes juegos de preguntas relativas a la persuasión pública, en este caso el nivel de “proximidad” entre la cultura supuesta de la audiencia y lo que el predicador precisa demostrar. No obstante, se supone que lo que hace toda disciplina es insistir en la asignación adecuada de distinciones descriptivas. Es también la razón por la que los asuntos que otros campos toman de la retórica no pueden ser préstamos meramente pasivos e irreflexivos por parte de estos últimos, sino que deberían constituir un diálogo energizante entre disciplinas. Esta precaución se aplicaría ciertamente también al empleo del término “figuración”.

### 3. *Figuring out* en Quintiliano

Permítanme clarificar esto usando como referencia el libro más importante para los retóricos, la *Oratorical Institution* de Quintiliano, aquel duradero legado de la España Romana. Al tratar de la retórica y su lugar en la política, siempre me recuerdo a mí mismo que Quintiliano recibió honores consulares y fue uno de los grandes pedagogos imperiales y, en expresión moderna, el primer poseedor de una cátedra estatal en retórica. Si alguna vez un retórico tuvo que explicar el lugar de su arte dentro de la vida civil y social, bajo severas restricciones imperiales, ése fue él. Su *Institution* puede parecer algo académica, en el sentido dieciochesco de la palabra, pero, si recapitulamos y tratamos de pensar sin prejuicios, resulta en gran medida el equivalente de la *Outline of a Theory of Practice* de Pierre Bourdieu -que puede que también resulte evasiva, trivial y académica dentro de dos mil años-.

Así es como Quintiliano define “figura”: “*Figura, sicut nomine ipso patet, est conformatio quaedam orationis, remota a communi et primum se offerente ratione*” (9.1.4-5)<sup>3</sup>. Una traducción literal, y bastante alambicada, sería: “Figura, como lo indica la palabra, es una cierta conformación del discurso sacada de un pensamiento comúnmente compartido y que se antepone a éste”. Respecto a “tropo”, Quintiliano expresa una opinión personal cuando menciona, en la frase siguiente, que: “*in tropis ponuntur verba alia pro aliis*”, “en cuanto a los tropos se trata de sustituir palabras por otras palabras”. Resulta ya fácil percibir cómo, en los estudios retóricos, algunos, incluyéndome a mí, nos sentimos inquietos por la manera en que “tropo” parece haberse impuesto incluso entre nosotros mismos. La palabra “tropo” ha llegado a alcanzar gran estampa estilística, mientras “figura” parece a menudo gris y deslucida. “*Scheme*”, “figura” en griego, nunca

<sup>3</sup> Las referencias clásicas siguen el uso normal, sin mencionar la edición.

consiguió semejante atractivo. El mismo Quintiliano es consciente de todo esto y dedica muchos pasajes a los inflacionarios debates acerca de “figura”. De todas formas, cualesquiera que sean los méritos o deméritos de “tropo”, merece la pena volver a reflexionar sobre la definición de “figura”, ya que a menudo se toman ambos términos como intercambiables. Obsérvese que estoy dejando de lado los significados especializados de “tropo” en la lógica modal tradicional y en la filosofía moderna anglo-americana, como un equivalente a la “propiedad concreta”, aunque vale la pena notar una enigmática conmutabilidad entre los idiomas oratorio y lógico, de los que otro ejemplo lo constituye el uso del término “predicación”.

Ciertamente, volviendo a la definición de “figura”, la expresión epigramática de Quintiliano, “*oratio*” equilibrando a “*ratio*”, no es simplemente una manera en que el latín resuelve elegantemente la dificultad de traducir el polisémico término griego *logos* (Cassin et al., 2004). *Ratio* es un término difícil, que denota “cálculo, razonamiento, método y manera”. Contrariamente a *logos*, no denota “discurso/alocución”. La definición de Quintiliano es, por tanto, una manera de significar que, en el proceso de producir “ficciones” -“ficción”, “figura”, que son del mismo *etymon*-, tratan de producir persuasión y acción social -una acción retórica sólo se cumple cuando la audiencia o parte de ella la practica- a través de escenarios de decisión. Las “figuras” del discurso se comportan como “cálculos” que se desvían del pensamiento “común”, y también proporcionan formulaciones a aquello que no “se presenta tal cual” ante la opinión corriente y común. La “figura” propicia un rehacer -*conformatio*- no del lenguaje sino del pensamiento y del argumento dados-por-hecho -esto es: su ausencia en el mismo-. El orador permanece como un punto de entrada, por así decirlo, permitiendo esta introducción de una nueva “conformación” que, si la figura es usada en el acto persuasivo de manera eficaz, resultaría en la “ficción” propuesta -haz, juzga, valora, esto o aquello- convirtiéndose en una acción, una realidad. De hecho, lo común en retórica consiste en activar figuras al concluir un discurso, cuando se precisa la identificación emocional, evocando bien piedad o indignación. Esto se hace una vez que se ha despejado el tipo de evidencia basada-en-autoridad y de evidencia basada-en-la-lógica, que requiere mantener la atención sostenida -e incurre por ende en el riesgo de *lapsus* de atención-. El objetivo de este proceso estriba en permitir que una “ficción,” un escenario persuasivo -hagamos esto, condenemos a aquélla, celebremos eso- entre dentro de la vida social, política y civil y se convierta a su vez en lo que nunca fue: “conocimiento común” -común porque ha sido practicada; conocimiento del tipo indicado en la expresión “lugar común”-.

#### 4. El destino del análisis y de la comprensión retórica: atrapados entre filosofía y positivismo

Sin embargo, esto nos lleva a mi próxima idea, que la intersección de acción social y retórica fue percibida, sin ser explicada claramente, por los fundadores de la sociología y de la antropología francesas, Durkheim y Mauss -cuyas separadas perspectivas me gustaría unir en beneficio de esta discusión-. Ambos fueron autores o coautores de muchos ensayos programáticos caracterizados por esa falta de claridad, aceptando aquí y denegando allí su presencia. En principio, la razón fundamental, que veo en su aceptación y negación de la retórica, se apoya en la polémica historia de las relaciones entre filosofía y retórica, por un lado, y, por otro, en el continuo interés expresado por los fundadores franceses de las ciencias sociales positivistas y del idealismo social en la educación.

Digo esto por no mencionar otra triangulación más, que se hizo mucho más aparente después de la Segunda Guerra Mundial, entre ley, retórica y sociología<sup>4</sup>. No olvidemos que la dedicación de Durkheim en la Sorbonne primero como lector, después como cátedra, era la pedagogía -la formación de profesores-. Sobre este tema escribió tal vez sin originalidad pero, como era de esperar de él, profesionalmente, esto es, con un sentido republicano de la dedicación cívica (Durkheim, 1922: 126). Eso ocurría en una época en que, siguiendo la estricta separación entre Iglesia y Estado, los positivistas sostenían de forma natural la idea de que la República había ahora alcanzado el momento de la emancipación racional, especialmente en asuntos sociales, una idea y un movimiento ya comenzados en la época revolucionaria de 1789. Cuando Mauss reflexiona sobre la carrera de Durkheim, ofrece profundos comentarios acerca de la relevancia que tuvo este énfasis pedagógico en el pensamiento social (Mauss, 1969, III: 485-488). Este énfasis lo extienden ambos incluso a la comprensión de las relaciones internacionales (véase la introducción a *The Public-Javnost* de Salazar, 2005).

En cualquier caso, es notable cómo los estudios retóricos abandonaron la educación intelectual francesa en el mismo momento en que la filosofía aseguraba su supremacía y mientras la “sociología,” ampliamente definida, trataba de desplazar lenta pero firmemente a la investigación no-positiva, la filosofía, y la filosofía de la sociedad y la cultura, en particular. En el proceso, las formas de hablar sobre las disciplinas se hicieron menos específicas y delimitadas, se tomaron prestados métodos o, al menos, herramientas y se amontonaron reivindicaciones profesionales. En términos curriculares, la retórica, que fue la parte culminante de la educación secundaria desde 1809 a 1902, resultó profundamente afectada. No se reconoció su importancia hasta 1904 en el

---

<sup>4</sup> En el trabajo de C. Perelman (1976), véase Salazar (2005a).

*Concours général*, una competición nacional entre los mejores alumnos del último año de secundaria<sup>5</sup>. El examen final en francés consistía en 3 ejercicios, directamente escogidos de la retórica: una narrativa, una epístola y un discurso. En 1890 la parte del discurso fue sustituida por un ensayo *-dissertation-*, una nueva forma inventada en 1864 con motivo del examen de filosofía, y fue fijado en 1866 por Charles Bénard *-Petit traité de la dissertation philosophique-*. En 1902 finalizó la sustitución de la retórica por la filosofía, y la forma de la *dissertation* se introduce rápidamente a través de las humanidades, estableciendo el nivel para el análisis racional (Salazar, 2003, 2005b). En contraste, vemos la emergencia del arte positivista de describir los hechos sociales como ejemplificó Mauss, en particular en su ensayo inacabado sobre la oración y los rituales orales, retirado de publicación *-La Prière, 1909-* (Mauss, 1969, I: 357-477). Cuando Mauss muestra cómo procede, pasa de la definición a la observación y a la explicación. Propone, en otras palabras, un método expositivo alternativo, basado en hechos. Esto, sin embargo, nunca alcanzará en Francia la altura y el nivel que todavía goza hoy la manera, como *dissertation*, de explicar las ideas y su relación con los hechos. Esta tensa relación entre modos discursivos es responsable de la oscilación de la *anthropologie sociale et culturelle* francesa entre estilos de exposición, y de que se reserve para sí misma tanto las virtudes *-universales-* de la filosofía<sup>6</sup> como la energía particularizante de la micro-observación, en lo que Mauss denominó “fisiología social”, del cuerpo social. Por extraño que parezca al profano, y según resultó, esta última preocupación es para el estudioso retórico eminentemente retórica.

### 5. De Mauss a Bourdieu: una clave retórica para la praxis antropológica

Para presentar esta idea déjenme recurrir aquí al sociólogo francés Pierre Bourdieu. En una entrevista publicada en *Choses dites* y titulada agudamente en inglés: “Fieldwork in philosophy,” P. Bourdieu define su paso de la filosofía a la antropología social: “creía que era un filósofo y me llevó mucho tiempo darme cuenta de que me había convertido en un antropólogo” (Bourdieu, 1987, 16-17). Desde luego, algunos negarán que sea cualquiera de las dos cosas. Él mismo, de hecho, reconoce esta negación cuando escribe, también en *Choses dites*, que, al contrario que las ciencias sociales americanas que él llama una “simulación”, su propio método es *englobante*, una táctica rodeante e inclusiva que expone

<sup>5</sup> No obstante, tuvo validez sólo hasta 1890 y con aplicación a la parte literaria del *baccalauréat* -exámenes al final de la educación secundaria, que da acceso a la educación universitaria-.

<sup>6</sup> Con más frecuencia que la esperada, y con toda seguridad en Francia, en una praxis social -Mauss seguía siendo militante socialista-.



conceptos “abiertos, sugestivos y evocadores”. Cualquiera que sea la validez de ambas pretensiones, la cuestión retórica consiste en las distinciones que entiende que tiene que hacer. Leamos, por así decirlo, la primera cita a través de los lentes de la segunda: la transformación de un filósofo en un científico social implica despojarse de la efusión de lo que es el orgullo de la filosofía, es decir, argumentar a partir de premisas reconocidas y moverse desde lo conocido a lo desconocido. Aquí Bourdieu, al identificar su método como *englobante*, ciertamente ha dejado la filosofía para adoptar un método que tradicionalmente la filosofía rechaza como “retórico”, esto es, “sofístico”.

La clave retórica de la *praxis* de Bourdieu puede encontrarse en Mauss. En 1900 Mauss -con Paul Fauconnet- realizó la *Grande Encyclopédie* -otra forma de participación educativa de la emergente escuela sociológica en la construcción de la República- con una concisa definición de sociología: “sociología”, escribieron, es una “Palabra acuñada por Augusto Comte para indicar la ciencia de las sociedades” (Mauss, 1969, III: 139-176)<sup>7</sup>. Mauss continúa después proponiendo una distinción entre investigación filosófica e investigación “positiva”, distinción que utiliza para contrastar posturas argumentales y distinguir entre “justificación” e “inteligibilidad”. Para Mauss la sociología no necesita justificar su derecho a existir, ya que posee reglas inteligibles para descubrir la inteligibilidad de la acción social. Esta inteligibilidad se fundamenta en las reglas de Durkheim. Siguiendo esas reglas la sociología “revela concordancias” y “regularidades insospechadas”. Estas reglas son, desde luego, válidas también para la antropología.

En una posterior *Note de méthode*, Mauss añade esta afirmación: “La ciencia de las sociedades está lejos de existir del todo. Ni siquiera se acerca al estado en que se encontraban las ciencias biológicas hace cien años... [Sin embargo] está muy por delante de ellas en términos de su espíritu positivo” (Mauss, 1969, III: 294). Puede decirse en otras palabras que la aproximación imperfecta de los hechos sociales por una ciencia, que está todavía desarrollando sus herramientas, es mejor que las ciencias de las que tomó prestadas sus primeras herramientas. La diferencia o la tensión se encuentran aquí en el modo en que el método sociológico y antropológico trata los fenómenos, “fenómenos sociales puros” los llamó Mauss. Y añade en el documento de la *Grande Encyclopédie*:

La característica precisa de la naturaleza social es que se añade a la naturaleza individual. Se expresa mediante ideas y acciones, que, aunque participemos en su producción, se nos imponen totalmente desde el exterior. Nuestra tarea es descubrir los signos de esa exterioridad. (Mauss, 1969, III: 148).

---

<sup>7</sup> Las traducciones del francés al inglés son mías, salvo que se indique lo contrario.

Pero ¿no consiste en esto la retórica y no es lo que Bourdieu, frecuentemente considerado un agudo filólogo como también lo fueron muchos otros científicos sociales franceses, llama “representación”? (Bourdieu, 1987: 41). Bourdieu tiene en mente el sentido forense de la palabra defensa, evocación de realidades a través de argumentos, “figuración” precisamente. En los estudios retóricos se da por hecho que “actuación” define nítidamente lo que hace el discurso, es decir, el discurso públicamente discutido. Ni se necesita ni puede ser elaborado aquí el significado de actuación, aunque sí se pueden hacer referencias significativas<sup>8</sup>. Uno notará, sin embargo, la cercanía entre “figura” como “conformación” y acción retórica como “actuación”. Puede expresarse en una fórmula: una llamada “figura pública” realiza conformaciones de signos.

Como tarea central, la antropología discute sobre hechos sociales en calidad de signos sociales. Ahí, en esa tarea, reside a ojos de los estudios retóricos la analogía entre retórica y antropología. El orador “escenifica” un hecho, caso o valor utilizando varios argumentos, definidos por Aristóteles como “signos”, por la razón, antes indicada en este ensayo, de que un argumento persuasivo tiene que significar algo que la audiencia pueda reconocer, aunque pueda no “presentarse corrientemente en la vida diaria”. De ahí, el empleo de “figuras”, o “tropos” si se quiere, con el objeto de manifestar el hecho -acción deliberativa-, caso -acción forense- o valor -acción epideíctica- en juego. En este proceso persuasivo los hechos y valores representados por un argumento toman forma bajo los ojos de la audiencia como si fuesen objetos reales, esto es, algo que posee realidad al margen del argumento oratorio. Por ejemplo, la evidencia construida mediante el discurso lógico sustituye y vence a la evidencia material, aunque ésta última pudiera ser utilizada para mezclar las emociones más efectivamente. De forma similar, los estudios retóricos basados en la definición de Mauss, defenderían que el antropólogo fabrica hechos sociales con signos, que son en último término productos finales de un proceso de inducción lógica. Mauss ejemplifica el método inductivo en su *Manuel d'ethnographie* (1947), concretamente según se emplea en cuestionarios.

El método inductivo parece ser suficientemente empírico y positivo en tanto uno desee olvidar que responde a y se enlaza en la *praxis*, la práctica de la persuasión. Tradicionalmente, en una demostración forense o deliberativa y, con menor frecuencia, en un discurso epideíctico la persuasión ha funcionado

---

<sup>8</sup> Véase Cassin (1995) sobre la ficción como actuación de la democracia. Véase Hariman (1995) sobre acción política como actuación. Véase Salazar (2002a) sobre actuación fundacional en la acción democrática.

utilizando pruebas artísticas y no artísticas. Las pruebas no artísticas o no técnicas -según se elija referenciar el latín o el griego- son elementos de evidencia que existen fuera del “arte”, de la “técnica”, de la demostración retórica -un testigo, una certificación, estadísticas, informes y similares-. El método inductivo los usa pero no los produce. En contraste, el autoidentificado orador descubre primero por sí mismo pruebas artísticas/técnicas -el proceso *inventio*- y después las utiliza bastante conscientemente, según le parezca oportuno, con el fin de producir una representación efectiva para su audiencia y, finalmente, persuadir.

Por su parte, las pruebas artísticas son de tres categorías: “Algunas se encuentran en el carácter del orador” (Aristotle, 1952: 608-610), se denominan “éticas”, otras se hallan en la acomodación a la audiencia, se llaman de las “pasiones” o patéticas y otras están presentes en el mismo argumento, son del tipo “lógico”. Estos últimos argumentos *-logoi-* pueden ser a su vez fabricados de tres maneras: mediante ejemplos, *enthymemes* y signos. El tema aquí, en relación al método de Mauss, es que estos tres argumentos artísticos son inductivos, aunque cada uno induce de una forma diferente. El ejemplo o paradigma es una inducción analógica basada en la frecuencia de un evento; el *enthymeme* es una inducción derivada de la repetición de actos parecidos -formalmente, toma el aspecto de un silogismo incompleto-; y el signo induce vinculando un hecho particular a uno general. Debo subrayar que, por ejemplo, en el supuesto de que haya una construcción retórica para defender una política, probar un caso o celebrar un valor, la realidad de un hecho descansa en esta tercera categoría lógica de prueba artística.

Los efectos éticos y patéticos funcionan a otro nivel: afirman que aquéllos que hablan pueden hacerlo prudentemente y hacer “sentir” la virtud del argumento a una audiencia dada. Las pruebas inductivas permiten la fabricación, “conformación” o “figuración” de escenarios aunque, sin la acción añadida de los argumentos por parte de lo ético y/o por los sentimientos, no es probable que sean transferidos en acción, permaneciendo por consiguiente como meras “ficciones”, independientemente de lo potentes que sean. No es probable, pues, que se conviertan en realidades activas, concretas y materiales.

Como es sabido, Mauss abre el capítulo sobre la estética en su *Manuel*, recordando la teoría aristotélica del silogismo y de la figura (Mauss, 1947: 98-99). Obviamente, dado que no es un retórico, ha perdido el rastro de la complejidad en lo que han sido los largos debates acerca de la capacidad de actuación de la retórica. Pero es consciente de que, al menos, esas herramientas descartadas están todavía diseminadas y disponibles. No estoy faltando a Mauss por esto. Sólo estoy señalando lo pronto que la antropología francesa, con respecto a la retórica, pisaba sin darse cuenta un terreno ya cubierto en la larga

historia de los estudios retóricos, y estaba así perdiendo una buena oportunidad para reflexionar más profundamente sobre una noción como “figuración”. Y señalo también cómo, posteriormente y en la antropología francesa más reciente - sobre todo en la de Bourdieu-, se da todavía una revisión de los conceptos de “ficción” para los que los estudiosos retóricos, si no han proporcionado respuestas, han planteado al menos, desde hace tiempo, importantes preguntas.

### **6. Colaboración para la comprensión de la figuración**

Quisiera ahora ofrecer un ejemplo de cómo antropología y retórica pueden, por así decirlo, encontrar un fértil campo común sobre el tema de la “figuración”. Para ser más preciso, su proceso de reconciliación procede de la historia reciente de África del Sur. No quiero parafrasear aquí mi propio comentario sobre el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Salazar, 2004a), sino ofrecer simplemente una única ilustración de cómo un análisis retórico puede satisfacer una preocupación antropológica de comprensión sin caer en la desvirtuación o el servilismo.

En el centro del proceso de reconciliación se encuentran los llamados “perpetradores” que cometieron delitos viles -“crasos abusos de los derechos humanos”, dice la ley- que, de no haber existido la Comisión, habrían sido considerados al menos bajo el código criminal y, frecuentemente, crímenes contra la humanidad, como el genocidio, e incluso quizá como crímenes de guerra. Piedra de toque del crimen contra la humanidad, al menos, en el contexto sudafricano, matar a alguien porque ella/él es negro -o blanco- no fue objeto de retórica judicial con su perverso, aunque “democrático”, intercambio de evidencia y contra-evidencia. Eso podría perfectamente haber permitido a unos cuantos perpetradores escapar de la horca. En cambio fue objeto, de hecho, de la presentación de “relatos” o de la “narración de historias” de la perpetración. Los perpetradores se presentaron de modo voluntario, atraídos con toda probabilidad por la certeza de que eventualmente y de forma virtualmente automática se les concedería la amnistía.

Había determinadas condiciones para hacer público su relato: lo primero que importaba era que debía ser totalmente “su” relato; que debía demostrarse que su motivo era puramente político -la idea consistía en que sólo un asesino que tuviera integridad política, en el sentido de que el crimen servía a lo que el criminal creía ser la naturaleza política del apartheid, podía convertirse en un ciudadano democrático con análoga integridad-; y que debía fundamentarse que había actuado como parte de un grupo político decisorio más amplio, que sus

acciones no podían ser individuales sino sólo comunes<sup>9</sup>. La amnistía obtenida mediante la reconciliación no implicaba, sin embargo, ni implica como la tradicional amnistía política, una cancelación judicial del delito. En la mayoría de los sistemas jurídicos occidentales el efecto de la amnistía política consiste en borrar el delito mismo y a quienquiera que el propio delito revele que debe ser procesado -por ejemplo, los colaboradores de guerra franceses que fueron amnistiados (Cassin, 2001). En el caso sudafricano, esta amnistía impulsada-por-la-reconciliación hace de la “perpetración” un asunto de conocimiento público. Contrariamente a lo que ocurrió en Argentina, como resultado de un proceso análogo pero diferente-en-propósito<sup>10</sup>, los “perpetradores”, aunque identificados públicamente por vecinos o activistas dispuestos a desenmascararlos, no fueron capturados por las víctimas o los vengadores. En África del Sur, asesinos y torturadores se expusieron ellos mismos voluntariamente, y fueron reintegrados subsecuentemente a la vida cívica como agentes libres. Si se han acusado a sí mismos libremente, son reintegrados a sus vidas libremente, según lo acordado. Algunos de ellos se han convertido incluso en estrellas de última-hora del apartheid y a veces se han transformado en los héroes recién-hallados de la nueva democracia sudafricana. Han ganado el respeto gracias a aquéllos que saben cuándo, cómo y a quién uno puede decir “lo siento” y que es tan apropiado en una cultura protestante. La esencia de este proceso es una inversión de la venganza analizada astutamente por Paul Ricoeur en uno de sus últimos ensayos (Ricoeur, 2004a 2004b).

Los acontecimientos más publicitados de las audiencias de la Comisión, los que cautivaron la mayor atención del público, fueron los momentos teatrales de expresión de arrepentimiento y otorgamiento de perdón. Empleo “teatral” en el sentido de Derrida en su último y memorable ensayo sobre la Comisión, donde ofrece una lectura de la representación de las audiencias de la Comisión como un comentario a la presunción hegeliana, que sitúa a África fuera del “escenario histórico-mundial efectivo” -*auf dem wirklichen Theater des Weltgeschichte* (Derrida, 2004: 133). Arrepentirse y perdonar no estaban, sin embargo, dentro del ámbito de la ley que consideraba, al conceder amnistía, tan sólo tres elementos más allá de lo odioso del acto: su motivación política, su comandancia de grupo y su “completa publicidad”. Por su parte, la Comisión escenificó sus procedimientos con efecto teatral en sus audiencias públicas, donde perpetradores y víctimas se enfrentaron cara a cara<sup>11</sup>. Arrepentirse y perdonar fueron procesos

<sup>9</sup> Hay una negación de privacidad en este requerimiento que no puedo tratar en este ensayo.

<sup>10</sup> Según está referenciado en el informe *Nunca Más* (1998).

<sup>11</sup> Para atenerme a mi tema, he tenido que dejar aquí de lado una discusión sobre la naturaleza “demostrativa” de estos eventos retóricos de índole forense, que eran de hecho epideicticos.

que colocaron al perpetrador y a la víctima cara a cara, aunque podían ser la comunidad o los padres de la víctima quienes interpretaran por subrogación y, en términos retóricos, el papel de “abogados” o representaciones del muerto. En otro lugar he analizado esto como la cuestión del *onus*, esto es, la transferencia de la “carga” (Salazar, 2004a: 58-63).

En cualquier caso, el momento del arrepentimiento expresado y del perdón solicitado era, ciertamente, una figuración de la exoneración. El *onus*, la carga del delito, pasaba del perpetrador a la víctima, esto es, “salía” del perpetrador para pasar a la víctima, a la que ahora se cargaba con un nuevo peso, el peso de ejercer justicia. Era quizá justicia espiritual, pero que dejaba a las víctimas sin capacidad para “exorcizar” sus cargas. En resumidas cuentas, era la adición de un *onus* moral, religioso de hecho, al peso de los sufrimientos. La acción social y la reconciliación tenían lugar en esta extrañísima “traslación exoneradora”, y ésta, al reflexionar de nuevo sobre la definición retórica antes dada, es ciertamente una *figura*, una “conformación” verbal que hace real lo que no se piensa inmediata y comúnmente. En este caso, el perpetrador descarga la culpa y es el “prototipo” del origen de la reconciliación. Se desplaza a las víctimas a un papel menor, a pesar de las comunitarias expresiones públicas, políticas, religiosas y de apoyo; están literalmente “soportando el testimonio”, es decir, terminan por soportar la carga de testificar<sup>12</sup>.

Uno puede tan sólo preguntarse por qué esto es así, ¿por qué los perpetradores obtienen tal estatus? En cierto modo es porque los perpetradores son nuevas figuras de “padres fundadores”. Si tomamos seriamente la figura discursiva de “perpetrador” y reconocemos que permite no decir o evita decir “criminal,” vemos cómo refuerza en la mente colectiva que el proceso reconciliador no es penal sino, según lo he denominado, “proclamador” (Salazar, 2004b: 59-65). Y a su vez esta constatación nos lleva al origen de la palabra en la religión cívica romana. Y en ese origen llegamos a percibir cómo las proclamaciones de los perpetradores entran en una tradición de posturas, que se asocian con la función paterna en la religión; desde la de *pater* -denominada *patria potestas*- a la de “patrón” como confortador; desde la de aquellos actos paternales, que contribuyen a definir lo que es común al grupo -*patria* o territorio cívico-, hasta las acciones de *patrare* que sólo el pater en sus varias manifestaciones puede verdadera y efectivamente ejecutar. Por ejemplo, para prestar un juramento uno debe poder comprometerse plenamente de manera efectiva con el camino en el que se está embarcando. El *perpetrador*, pues, es alguien que puede justamente hacer eso, *patrare*, ejecutar directamente -per-

---

<sup>12</sup> Véase el análisis de la antropóloga Fiona Ross (2003).

hasta el final (Salazar, 2002b).

Volviendo a la definición de *figura* y al equilibrio latino entre *ratio* y *oratio* -el cálculo de la representación mental y el hábito, por una parte, y las formaciones verbales, por otra-, quisiera sugerir que estos perpetradores de África del Sur demuestran con toda su “obscenidad”, en el escenario de las audiencias públicas de la Comisión, cómo las figuraciones pueden superar a las formulaciones. En este caso, cómo el triple criterio para conceder la amnistía ha producido una inesperada “conformación” del sentimiento popular, obligando a la gente a reflexionar súbitamente sobre lo que hay que perdonar en privado en beneficio del bien común público. Paul Ricœur ha advertido contra estos triviales “deberes de la memoria”, que pasan hoy por una profundización de la democracia y de la toma de posición contra aquellas perversiones, sobre las que testifican estos eventos teatrales de reconciliación (Ricœur, 2004b: 494-506).

Basa su análisis en el estudio de Augé sobre los rituales africanos de olvido (Augé, 1998). Pero estos rituales de olvido y perdón, tomados del trabajo antropológico, palidecen al compararlos con la complejidad y eficacia cívica de este movimiento de clemencia, un movimiento que se apoya sobre los tres modos canónicos de retórica: judicial -evidencia/contra-evidencia-, deliberativa -perdón privado que es enmarcado públicamente y tiene implicaciones políticas más amplias- y epideictica -la retórica que pone de manifiesto los valores comunales-. Naturalmente, para un estudioso retórico cada uno de estos tres movimientos incorpora en ese momento los tres niveles de tiempo apropiados a cada tipo de acto retórico: el judicial, en el que el perdón expresa una representación mental del pasado; el deliberativo, en el que el perdón desencadena movimientos posteriores, está orientado hacia el futuro y podría incluso decirse “políticamente” -como en la cuestión de reparar un daño, por ejemplo-; y el epideictico. Éste último se permite en el momento<sup>13</sup>, es decir, en la audiencia donde fue solicitado -o se rechazó su solicitud- y concedido -o denegado- el perdón y la presentación ceremonial y celebratoria de los valores comunes incorporados en la reconciliación.

En suma, el perpetrador re-escenifica su crueldad en palabras y a menudo imitando sus acciones, activando los dos modos aristotélicos de representación poética -épica y dramática- y, al mismo tiempo, ejerciendo un papel oratorio múltiple. A un nivel meramente de tipo judicial, es testigo de sus propias acciones, es su propio acusador y, a veces, procede al enjuiciamiento de sí mismo e incluso

---

<sup>13</sup> La acción epideictica está en el tiempo presente; por consiguiente, su presentación intenta poner a una audiencia en presencia de sus valores sociales.

a su propia “sentencia” -haré esto o lo otro para reparar el daño que causé-<sup>14</sup>. Su posición es ciertamente única. Los antropólogos recordarán cómo Mauss y Benveniste describían el carácter limítrofe de las personas sagradas, que están al -o en el- límite de la vida y la muerte, al -o en el- borde que demarca el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Me aventuro a decir que los perpetradores son “sagrados”, *sacer*, dado que “llevan un mancha indeleble, son reverenciados y despreciados, objeto de veneración y motivo de horror” (Benveniste, 1969: 188, en mi traducción; donde se refiere a *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* de Mauss, 1968, I: 193-307). Cuando un perpetrador re-es escenifica acciones sobre el proscenio de la Comisión, hace verdaderamente que se comuniquen dos mundos, el de los muertos y el de los vivos, el del apartheid y el de la reconciliación. El dicho romano: “sea sagrado el que violó la justicia”, implica que en su caso no puede evocarse la justicia común, dada la gran magnitud de su violencia y su violación de la justicia. El criminal “sagrado” permanece literalmente fuera del alcance humano, judicialmente fuera de los límites de la ley, sin embargo, ha de someterse a una clase superior de justicia: la de “los dioses”. En el caso sudafricano, es la de la Comisión. Todo esto me permite sugerir que la Comisión estaba realmente llevando a cabo una especie de “liturgia” para y con el pueblo, siempre que reflexionemos sobre la definición dual de “pueblo”, bien como *dêmos* -condición social, común- o como *laos* -mutuo consentimiento ritual; “liturgia” significa servicio del *laos*- (Salazar, 2004a: 18). Los crímenes del apartheid, permanecen así intocables, sagrados y no perseguidos ciertamente<sup>15</sup>, pero deben ser escenificados de forma minuciosa y además en una enérgica producción de evidencia -hasta llegar a hacer que los peores y más vulgares criminales representen posturas de tortura frente a sus mismas víctimas- que ningún juicio corriente podría jamás provocar en “audiencias” dirigidas a producir la cura. Los perpetradores hacen que el pasado y el presente se comuniquen: sus relatos conducen a la deliberación pública, al conocimiento cívico, a la reflexión civil sobre aquello en que se convierte la política cuando traspasa los límites ordinarios. Los perpetradores son, en otras palabras, “figuras”, aunque “terribles”<sup>16</sup>, de la fundación de la sociedad.

<sup>14</sup> No dispongo de espacio en este ensayo para deshacer ese nudo de representación.

<sup>15</sup> Los crímenes declarados no son perseguidos; aquéllos que son objeto de investigación policial son perseguidos cuando resultan ser ciertos.

<sup>16</sup> La palabra “terrible” se toma aquí en su justo significado: es decir, son terribles quienes se ajustan específicamente al “terror”, que es el derecho, o *jus terrendi*, de “alejar aterrorizando” a quienes se consideran pertenecientes a lo que, en la mejor expresión del “terror”, constituye el “territorio” de los primeros. Los perpetradores son “terribles” en tanto incorporaban, eran y permanecen como figuraciones del terror territorial ejercido por el “apartheid”, “apartando” violentamente a la gente. Para abundar más, les remito a mi Introduction (Salazar, 2004a, 50-51) y a



## 7. Conclusión

Para concluir este ensayo, quisiera subrayar que, aun cuando los extraños a la disciplina aprehenden de forma inadecuada cómo trabaja en su interior la empresa retórica, a menudo su sentido general se entiende correctamente. La retórica no se ocupa de culturas locales. Su ámbito es general, pues conlleva una comprensión general de una forma singular de la estructuración social de la intercomunicación: la democracia. Incluso bajo la república imperial romana, la retórica consiguió retener esta -por entonces utópica- función, canalizándola a través de la retórica ceremonial. Cuando, tras gran reticencia de la ideología dominante, fue supeditada a la propaganda religiosa, preservó su impulso democrático inicial<sup>17</sup>. Al aplicar el análisis retórico a las culturas locales, se debería ser consciente de que esta energía democrática continúa funcionando, y que no se puede recurrir a la instrumentalización de la retórica sin impunidad o a la clase de “cambio de profesión” que menciona Bourdieu. Espero haber sido capaz de resaltar, aunque brevemente, cómo los estudios retóricos pueden llegar a ser eficaces en el análisis antropológico o pueden entrar, al menos, en una relación más familiar y colaboradora.

*Traducción: Clara Herrero*

## 7. Referencias bibliográficas

ARISTOTLE

1952 *Rhetoric*. English translation by W. Rhys Roberts. Chicago: University of Chicago Press.

AUGE, Marc

1998 *Les Formes de l'oubli*. Paris: Payot.

BENVENISTE, Emile

1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit.

BOURDIEU, Pierre

1987 *Choses dites*. Paris: Minuit.

---

mi presentación en el Tribunal Constitucional de África del Sur (Salazar, 2005a).

<sup>17</sup> El hecho de que el papado se apoyase en la dialéctica tomística desde la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, en 1879, debe entenderse como un antídoto contra la retórica y la deliberación pública, contra la democracia simplemente.

- CANFORA, Luciano  
2002 *Critica della retorica democratica*. Roma-Bari: Laterza.
- CARTER, Michael F.  
1991 "The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric: The Case of Socrates' Funeral Oration". *Rhetorica*, 9/3: 209-232.
- CASSIN, Barbara  
1995 *L'Effet sophistique*. Paris: Gallimard.  
2001 "Politics of Memory". *The Public-Javnost*, 8/3: 9-21. Democratic Rhetoric and Duty of Deliberation.
- CASSIN, Barbara et al.  
2004 "Logos", en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Le Seuil/Le Robert, 727-740.
- COURCELLES, Dominique de  
2005 "Managing the World: The Development of *Jus Gentium* by the Theologians of Salamanca in the Sixteenth Century". *Philosophy & Rhetoric*, 38/1: 1-15.
- DERRIDA, Jacques  
2004 "Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?". *Le Genre humain*, 43 : 111-156. Vérité, réconciliation, réparation.
- DURKHEIM, Emile  
1922 *Education et sociologie*. Ed. por Paul Fauconnet. Paris: Alcan.
- GIL, Luis  
2001 "El *tropos democraticos*: manipulación ideológica del lenguaje y efectos psico-sociales". *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 1/1: 93-102.
- HARIMAN, Robert  
1995 *Political Style. The Artistry of Power*. Chicago: The University Press of Chicago.
- INFORME DE LA COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS  
1998 *Nunca más*. 4ª edición. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- LEWIS, Bernard  
2004 "Propaganda in the Pre-Modern Middle East: A Preliminary Classification", en *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 79-91.
- MAUSS, Marcel  
1947 *Manuel d'ethnographie*. Ed. por Denise Paulme. Paris: Payot.

1969 *Oeuvres*. Paris: Minuit. 3 vol.

PERELMAN, Chaim

1976 *Logique juridique, nouvelle rhétorique*. Paris: Dalloz.

RICŒUR, Paul

2004a “Avant la justice non violente, la justice violente”. *Le Genre humain*, 43 : 159-171. Vérité, réconciliation, réparation.

2004b *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press.

ROBERTS, Richard H.; GOOD, James M. M. (Eds.)

1993 *The Recovery of Rhetoric. Persuasive Discourse and Disciplinarity in the Human Sciences*. London: Duckworth/Bristol Classical Press.

ROSS, Fiona C.

2003 *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. London: Pluto Press.

SALAZAR, Philippe-Joseph

1995 “Académiciens et Africains: une contre-naissance de l’anthropologie, 1710-1750”, en Philippe-Joseph Salazar y Annie Wynchank (eds.), *Afriques imaginaires*. Paris: L’Harmattan, 19-30.

2002a *An African Athens. Rhetoric and the Shaping of Democracy in South Africa*. Mahwah/London: Lawrence Erlbaum Associates.

2002b “Perpetrator ou de la citoyenneté criminelle”. *Rue Descartes*, 36: 167-179. Philosophies africaines.

2003 *L’Art de parler. Anthologie de manuels d’éloquence*. Paris: Klincksieck.

2004a *Amnistier l’apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*. Paris: Le Seuil.

2004b “Une conversion politique du religieux”. *Le Genre humain*, 43: 59-88. Vérité, réconciliation, réparation.

2005a “On South Africa’s Republican Moment”. [www.ifas.org.za](http://www.ifas.org.za).

2005b “Rhetoric Achieves Nature. A View from Old Europe”. *Philosophy & Rhetoric*, 39/4. En prensa.

SALAZAR, Philippe-Joseph (Ed.)

2005 “The Rhetorical Shape of International Relations”. *The Public-Javnost*, 12/4.

VICKERS, Brian

1988 *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.