a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Antropología simbólica

Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 2
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=2
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 3
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=3
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Antropología simbólica

Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Jaume Vallverdú Vallverdú

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

EDITORIAL UOC

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 4
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=4
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Diseño de la colección: Editorial UOC

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Primera edición en lengua castellana: febrero 2008

© Jaume Vallverdú Vallverdú, del texto
© Imagen de la cubierta: Carf
© Editorial UOC, de esta edición
Rambla del Poblenou 156, 08018 Barcelona
www.editorialuoc.com

Realización editorial: Carrera edició
Impresión:

ISBN: 978-84-9788-441-9
Depósito legal B.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 5
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=5
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Autor

Jaume Vallverdú Vallverdú

Es doctor en Antropología Social y Cultural, profesor lector del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili y profesor consultor de los Estudios de Humanidades y Filología de la Universitat Oberta de Catalunya. Sus líneas de investigación convergen en torno al estudio de los movimientos religiosos y sociales contemporáneos. Ha desarrollado proyectos de investigación en España sobre el movimiento Hare Krisna, en México sobre protestantismo pentecostal y procesos de conflicto político y religioso, y más recientemente, en Brasil, ha estudiado al Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro principalmente sobre religión y movimientos religiosos, coordinó con Joan Prat y Manuela Cantón el volumen *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"* (Santiago de Compostela: FAAEE y Asociación Galega de Antropología, 1999) y es autor de los libros *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna* (Tarragona: Arola, 2001), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (Barcelona: Editorial UOC, 2004), *L'hinduisme* (Barcelona: Editorial UOC, 2006), *El hinduismo* (Barcelona: Editorial UOC, 2007) y *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México* (Tarragona: Publicacions URV, 2008).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 6
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=6
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 7
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=7
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Índice

Introducción 9

Capítulo I. La teoría del símbolo y la cultura 13

1. La antropología filosófica. El hombre como animal simbólico 14
2. La psicología del inconsciente y la sociología del conocimiento 18
3. La filosofía del lenguaje y el estudio de los signos 23
4. Comunicación y cultura: El enfoque estructural y lingüístico 30

Capítulo II: Fundamentos y desarrollo de la tradición simbolista 35

1. Objeto y campo de estudio de la antropología simbólica 36
2. Las primeras teorías sociológicas de la religión 46
3. La escuela sociológica francesa 55
4. El funcionalismo y el funcionalismo estructural británicos 71
5. La fenomenología de lo sagrado 80
6. Matrices de la antropología simbolista y la antropología estructural 86

Capítulo III: Escuelas de la antropología simbólica moderna 95

1. El estructuralismo y la antropología simbólico-cognitiva en Francia 98
2. La antropología simbólica norteamericana y británica 107

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 8
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=8
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Capítulo IV: Algunos ejemplos etnográficos 135

1. Clifford Geertz en Indonesia: el ritual funerario javanés 136
2. Roy A. Rappaport en Nueva Guinea: el ciclo ritual *kaiko* de los tsembaga maring 145
3. Victor Turner en África: revelación y adivinación entre los ndembu de Zambia 154
4. Evon Z. Vogt en México: los rituales de aflicción zinacantecos 161

Apéndice 173

Bibliografía 179

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 9
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=9
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Introducción

Ningún informe sobre los usos del simbolismo es completo si no se reconoce que los elementos simbólicos de la vida tienen la tendencia a presentarse de forma tumultuosa, como la vegetación en una selva tropical.

Whitehead. *Symbolism, its Meaning and Effect.*
En: A. R. Radcliffe-Brown. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, 1996: 173.

Desde sus comienzos la antropología y los antropólogos se han interesado por los símbolos. Los primeros etnógrafos buscaron reflejar el sentido que las sociedades tribales y tradicionales daban a diversos actos cotidianos o religiosos que, sin conocer su lógica cultural y simbólica, resultaban del todo incomprensibles. En su influyente trabajo *Symbols. Public and Private* (1973), Raymond Firth ya aludía a la singular aportación de los antropólogos al estudio del simbolismo, contribuyendo, desde su parcela de investigación, a incrementar los conocimientos aportados por lógicos, lingüistas, psicólogos, teólogos, historiadores del arte y especialistas de otras disciplinas. En este trabajo, Firth afirma que el enfoque antropológico es pertinente por ser comparativo, observacional, funcionalista y relativamente neutral, rasgos que, según él, tienen el valor de vincular los hechos e interpretaciones del simbolismo a los acontecimientos y a las estructuras sociales en condiciones específicas.

Según Firth los antropólogos habían analizado en muy diversos ámbitos cuáles eran los símbolos que utilizaba la gente, qué decían sobre ellos, las situaciones en las que los símbolos emergían y las reacciones que suscitaban. Por lo tanto, consideró que en lo sucesivo estaban plenamente capacitados para seguir explicando los significados de los símbolos en las diferentes culturas y, en especial, para avanzar con tales explicaciones en la comprensión de la vida social. En su opinión, lo más relevante de un enfoque antropológico para el estudio del simbo-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 10
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=10
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

lismo era el intento de enfrentar, tanto como empíricamente fuera posible, el problema humano básico al que llamó "disyunción"; es decir, la desconexión o el vacío existente entre la expresión abierta y superficial de la acción –que el antropólogo no debe tomar en sentido literal– y su significado subyacente y de fondo, que era lo realmente importante.

Sobre esta base, la perspectiva antropológica tiene como objetivo fundamental proporcionar una descripción rigurosa y un análisis sistemático de los actos simbólicos en sus aspectos verbales y no verbales. Debe servir para distinguir aquellas partes de la acción que son significativas de aquellas otras que son accidentales; remarcar los elementos rutinarios o estándar frente a los personales o idiosincrásicos; capturar las aclaraciones de los actores, participantes y no participantes en la acción, sobre los significados que atribuyen a sus actos, y, en suma, para poner todo esto en su contexto conceptual e institucional y en el marco más específico de las relaciones de grupo y estatus de la gente implicada.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Desde luego, ninguna de estas líneas de trabajo ha sido agotada por la antropología desde que Firth escribió su obra. Sin embargo, el estudio de los símbolos y del simbolismo de un modo explícito es relativamente reciente en antropología. La constitución de la antropología simbólica como rama de la disciplina es un proceso gradual. Dentro de este proceso se sitúan el conjunto de escuelas o corrientes y teorías que, desde diferentes perspectivas y marcos conceptuales, han contribuido a definir el simbolismo y a estudiarlo en su contexto. Dichas corrientes se van desglosando –a modo de desarrollo histórico, aunque no necesariamente cronológico– a largo de este libro, y sus aportaciones básicas tratan de ilustrarse a partir de obras y de trabajos específicos de autores importantes que las representan. A través de esos autores y textos se desarrollan muchos de los contenidos, métodos y enfoques que han ido fundamentando y consolidando la antropología simbolista contemporánea.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La concepción y estructura de este libro pretenden abarcar, pues, de forma esquemática, las grandes aproximaciones teóricas y metodológicas al estudio antropológico del simbolismo, citando a investigadores y obras de relevancia y tratando de rescatar de monografías clásicas o etnografías más actuales aquellos temas y motivos de análisis centrales de la antropología simbólica. Ofrecer, en suma, un marco básico, con pretensiones de claridad antes que de densidad, para tratar de situar y comprender los múltiples estudios empíricos realizados dentro de ese campo, con sus diferentes orientaciones y perspectivas interpretativas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 11
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=11
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Esto, por supuesto, implicó inicialmente un trabajo de documentación general sobre libros y artículos antropológicos pertenecientes –directa o indirectamente– a esta subdisciplina, así como también la consulta complementaria de obras importantes de otras disciplinas, con aportaciones genéricas o parciales de gran influencia para la antropología. No hay que olvidar, por ejemplo, en el campo de la lingüística, la conexión entre De Saussure y Lévi-Strauss; y en el del psicoanálisis, las aportaciones de Freud y Jung en torno a la interpretación del simbolismo inconsciente.

Esas conexiones e influencias interdisciplinarias dilatan aún más el ya de por sí vasto y complejo alcance de la antropología simbólica. Tanto en lo relativo al abordaje empírico de los temas y ámbitos de análisis, como a la diversificación y confluencias de sus enfoques teóricos y paradigmas de referencia. Quizás uno de los ejes más significativos en este sentido lo dibuja la convergencia de la antropología simbólica con la antropología cognitiva, que merecerá en adelante alguna aclaración más concreta. Sobre todo porque el planteamiento de este libro es esencialmente de carácter simbolista.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La estructura del texto es la siguiente: después de estas primeras líneas introductorias, el primer capítulo constituye una panorámica general sobre el estudio del simbolismo en el ámbito de la antropología y otras disciplinas afines como la sociología, la psicología y la lingüística. Dicho estudio se ubica en el contexto de las culturas como sistemas simbólicos y parte de la comprensión del ser humano como animal simbólico por excelencia. El segundo capítulo se inicia con un preámbulo en torno al símbolo como singular objeto de estudio de la antropología simbolista y al terreno y los alcances de investigación de esta tradición. A continuación se desarrollan las diferentes corrientes y algunos de los principales autores que han analizado la producción simbólica, observando sus significados plurales y sus funciones socioculturales. Se inicia el recorrido desde las primeras teorías de la religión, pasando por las escuelas sociológicas, funcionalistas y estructural-funcionalistas y la fenomenología de lo sagrado, para llegar, por último, a las aportaciones teóricas supuestamente embrionarias, por un lado, del estudio antropológico-estructural del simbolismo y, por otro, de la escuela simbolista moderna propiamente dicha. En el tercer capítulo se abordan con especificidad ambas corrientes: el estructuralismo y la antropología simbólico-cognitiva en Francia y la antropología simbólica norteamericana y británica. En este segundo ámbito, se pone especial énfasis en la contribución de los autores más sobresalientes que integran el núcleo fundacional de la antropología simbólica contem-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 12
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=12
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

poránea. En el capítulo cuarto se presentan a nivel descriptivo y analítico cuatro ejemplos etnográficos específicos, relativos a diferentes objetos y áreas de estudio antropológico. Por último, un breve apéndice de recapitulación y reflexión general sobre el operar simbólico en relación con el mundo fenoménico y empírico cierra el conjunto.

En esta introducción no puedo olvidar, finalmente, el agradecimiento sincero a todos los compañeros que siguen apoyándome y ofreciéndome su amistad en mi Departamento de origen –el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili–, así como a los demás colegas de los Estudios de Humanidades y Filología de la Universidad Oberta de Catalunya, cerca de los cuales siempre me he sentido humana y académicamente muy bien.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Comencé a escribir estas líneas en Porto Alegre (Brasil), en octubre del 2005, tras recibir la calurosa acogida de los profesores de los Departamentos de Antropología y Sociología de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, donde pasé unos meses como investigador invitado. Debo agradecer de un modo muy especial el afecto y la ayuda que desde el primer momento me regalaron Ruben Oliven, Claudia Fonseca, Carlos Alberto Steil y María Eunice Maciel, entre otros colegas y amigos. Gracias a ellos pude encontrar la tranquilidad y la energía necesarias para empezar a dar forma y encaminar este proyecto.

Dedico el libro a todas las personas queridas de mi entorno más próximo, pero en particular a mi compañera Tonyi, que no ha dejado de creer en mí y de ayudarme siempre en todo, a pesar de mis reprobables ausencias físicas y mentales. Suya es, desde hace ya más de veinte años, buena parte de la responsabilidad de que haya seguido en la brecha. Y la que sigue, no es más que otra modesta contribución en ese camino.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Jaume Vallverdú

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 13
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=13
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Capítulo I

La teoría del símbolo y la cultura

Quizás pudiésemos hablar de emancipación simbólica de la humanidad, su liberación de la servidumbre de las señales mayoritariamente no aprendidas o innatas y la transición al predominio de un pautado mayoritariamente aprendido de la propia voz para los propósitos de la comunicación. Sabemos muy poco actualmente de en qué condiciones y de qué forma se logró este avance trascendental de la comunicación por medio de símbolos socialmente regularizados. Sólo podemos certificar el hecho de que se ha logrado y representa una innovación evolutiva igual de grande y de trascendental, si no lo es más, que la transformación de las patas delanteras de los reptiles en alas.

Norbert Elias. *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, 2000: 98.

En este primer apartado trato de presentar una panorámica general sobre el estudio del símbolo como parte de las culturas y de las sociedades humanas. Antes de entrar en el ámbito más específico de la antropología simbólica propiamente dicha, he creído oportuno y útil mencionar a algunos autores y revisar algunas de sus obras pertenecientes a diferentes disciplinas (filosofía, lingüística, psicología...) y perspectivas interpretativas; todas ellas, no obstante, invariablemente conectadas con el análisis del simbolismo y que, por lo tanto, aportan elementos diversos –teóricos y empíricos– para incorporar a la reflexión sobre las estructuras y los procesos con él relacionados.

Debo reconocer –tanto para este apartado como para el libro en su conjunto– que la selección de autores y obras realizada (o partes o temas de las mismas) es totalmente personal y guiada básicamente por mis intereses, hasta ahora dominantes, en el ámbito de la antropología de la religión. En consecuencia, igualmente son responsabilidad propia los sesgos o limitaciones que esto pueda representar. En realidad, la amplitud y diversificación del campo que nos ocupa imponen,

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 14
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=14
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

casi necesariamente, recortes; y más aún si se deben respetar ciertos límites impresos. De cualquier modo, cabe insistir con honestidad en que la organización interna y los contenidos que siguen representan solamente una opción o una versión entre otras posibles.

1. La antropología filosófica. El hombre como animal simbólico

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

En el ámbito filosófico cabe destacar a un autor clave en el análisis del simbolismo como es Ernst Cassirer (1874-1945), que se preocupó especialmente por la naturaleza del lenguaje y por la función de la mente humana. Cassirer (1997) define el símbolo como una categoría cultural. Para él, el símbolo diferencia a los hombres de los animales; éstos se adaptan directa o automáticamente al medio físico, mientras que los humanos tienen entre el medio y ellos mismos un universo simbólico formado por el lenguaje, el mito, el arte y la religión. Formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o rituales religiosos, según Cassirer, *constituyen los hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana*; son medios artificiales que se interponen al ser humano en su proceso de ver, conocer o tratar la realidad que le rodea. A través del sistema simbólico, el ser humano se adapta al medio. La adquisición de este mecanismo adaptativo intermedio transforma la totalidad de su vida; gracias a él el hombre vive en una nueva dimensión de la realidad: en un universo simbólico. A medida que avanza el pensamiento y experiencia humana se va afinando y reforzando dicha red simbólica.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El hombre es, pues, un animal simbólico y racional. La razón, por si sola, no explica toda la complejidad y riqueza inherentes al ser humano. Sin embargo, su potencial simbolizador es lo que le da singularidad diferencial, lo que "le abre el camino de la civilización". El pensamiento simbólico y la conducta simbólica se encuentran entre los rasgos más característicos de la vida humana y todo el progreso de la cultura, según Cassirer, se basa en estas condiciones. En este contexto, por supuesto, el lenguaje es algo fundamental. Y la diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal. Cassirer remarca que en ningún animal se da el

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 15
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=15
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

paso decisivo desde el lenguaje subjetivo (emotivo, afectivo) al lenguaje objetivo (proposicional). En el mundo animal se dan "procesos de signo", pero siempre en un plano pre-lingüístico (como puede observarse en el caso de los chimpancés, por ejemplo):

> Podemos admitir que los antropoides han realizado un importante paso hacia delante en el desarrollo de ciertos procesos simbólicos, pero tenemos que subrayar que no han alcanzado el umbral del mundo humano. Penetraron, por así decirlo, en un callejón sin salida (Cassirer, 1997: 56).

Así pues, los signos se identifican con el reino animal, mientras que los símbolos lo hacen con el intelecto humano. Cassirer alude a un complejo sistema de signos y señales presente en la conducta animal, especialmente en los animales domésticos; y al mismo tiempo sugiere que los símbolos o el lenguaje simbólico propios de los humanos no pueden ser reducidos a meras señales (por analogía al modelo de los reflejos condicionados de Paulov). Señales y símbolos, de acuerdo con Cassirer, corresponden a dos universos diferentes de discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser, un símbolo es una parte del mundo humano del sentido; la señal posee un valor físico o sustancial, el símbolo un valor únicamente funcional.

Insistiendo en esa diferencia básica añade que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que el hombre ha desarrollado una nueva fórmula exclusiva: una inteligencia y una imaginación simbólicas. En este sentido, habla de la transición en el desarrollo mental de la psique individual desde una actitud meramente práctica a una actitud simbólica. Esto significa llegar a comprender que cada cosa tiene un nombre (considerando que el ámbito de significación es mucho más amplio que el estricto signo de la palabra), y que la función simbólica es un principio de aplicabilidad universal, es decir, que abarca todo el campo del pensamiento humano. Junto a este carácter universal del símbolo destaca igualmente su variabilidad (varios símbolos pueden expresar la misma idea); no es rígido e inflexible sino móvil (se puede expresar el mismo sentido en idiomas distintos, y dentro de un idioma una misma idea o pensamiento puede expresarse en términos diferentes). El signo o la señal, en cambio, se relacionan con la cosa a la que se refieren de un modo fijo y único (un signo concreto o individual se refiere a una cosa concreta e individual).

Un último aspecto importante es la dependencia del pensamiento relacional con el pensamiento simbólico. Sin un sistema complejo de símbolos, según

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 16
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=16
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Cassirer, el pensamiento relacional no se produciría ni se desarrollaría plenamente. En el hombre se encuentra un tipo especial de pensamiento relacional sin paralelo en el reino animal, una capacidad para aislar relaciones, para considerarlas en sentido abstracto (como sucede en la geometría, que estudia relaciones espaciales universales expresadas a través de un simbolismo adecuado). Esto lo proporciona justamente el recurso indispensable del lenguaje humano, un sistema de símbolos:

> Sin el simbolismo la vida del hombre sería la de las prisiones en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia (Cassirer, *op. cit.*: 70).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El neoevolucionista Leslie Alvin White (1900-1975) parte de la misma distinción de Cassirer entre naturaleza y cultura. A la primera le asocia la señal y a la segunda el símbolo. A este autor se debe la reincorporación del concepto de evolución cultural a la antropología. Es especialmente relevante su interpretación de la cultura como adaptación y como sistema de producción de energía y de control de la misma. Para White (1975; 1988), el símbolo constituye la unidad básica de la conducta humana. Considera la cultura una actividad propiamente humana, en la medida en que el hombre es el único ser viviente con la capacidad de elaborar símbolos, comunicarse mediante ellos y plasmarlos en objetos. El ser humano se caracteriza por el uso de símbolos, mientras que las señales forman parte del reino animal: *Hay una diferencia fundamental entre la mente del hombre y la mente del no-hombre. Esta diferencia es de clase, no de grado. Y el espacio que media entre los dos tipos es de suma importancia –al menos para la ciencia de la conducta comparada. El hombre usa símbolos; no hay otra criatura que lo haga. Un organismo tiene la facultad de usar símbolos, o no la tiene; no hay estados intermedios* (White 1988: 70).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

La forma simbólica de expresión más importante es el lenguaje, que hace posible la comunicación de ideas, la tradición, la acumulación de información y en definitiva el progreso y la civilización. White define la cultura a través de la simbolización:

> Entendemos por "simbolizar" el hecho de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado. El agua bendita sirve muy bien como ejemplo en este sentido: su santidad le es otorgada por un ser humano y es comprendida y apreciada por otros seres humanos. El lenguaje articulado es la más característica forma de simbolización. Simbolizar es traficar con significados no

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 17
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=17
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

sensoriales, es decir, significados que, como la santidad del agua bendita, no pueden ser percibidos por los solos sentidos. La simbolización es una especie de conducta. Sólo el hombre es capaz de simbolizar (*Op. cit.*: 133).

White propondrá el término "simbolados" (traducción de *symbolate*) para describir fenómenos que consisten o dependen de la simbolización, la cual puede ser aplicada a la práctica totalidad de la cultura como el conjunto de ideas y actitudes, acciones y objetos materiales. Como ejemplos de la clase de cosas y acontecimientos que consisten o dependen de la simbolización cita: una palabra, un hacha de piedra, un fetiche, el evitar la madre de la esposa, la repugnancia de la leche, la santificación del Sabbath... Cuando estos hechos se consideran o interpretan en términos de su relación con los organismos humanos, es decir, en un contexto somático, en relación con la propia estructura corporal, pueden llamarse *conducta humana*, y la ciencia que los estudia es la psicología; cuando son considerados e interpretados en términos de su mutua relación, o de su relación con cualquier otra cosa que no sea el organismo humano, pueden denominarse *cultura*, y la ciencia correspondiente, "culturología".

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

En este caso, evitar la madre de la esposa, por ejemplo, tendría que ser considerado en términos de su relación con otros simbolados o grupos de simbolados como costumbres matrimoniales, monogamia, poliginia, poliandria, residencia de una pareja después del matrimonio, división del trabajo entre sexos [...]. Situados en este contexto, nuestros simbolados se convierten en cultura –rasgos culturales o grupos de rasgos, es decir, instituciones, costumbres, códigos, etc. (*Op. cit.*: 136-137).

Cultura es para White, a fin de cuentas, *la clase de cosas y acontecimientos que dependen de simbolizar, en cuanto son consideradas en un contexto extrasomático* (*Op. cit.*: 139). A su vez, tales cosas y acontecimientos que comprende la cultura se manifiestan en el tiempo y en el espacio:

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

a) En los organismos humanos, en forma de creencias, conceptos, emociones, actitudes.
b) En el proceso de interacción social entre los seres humanos.
c) En los objetos materiales que rodean a los organismos humanos integrados en las pautas de interacción social.

En realidad, el "verdadero *locus* de la cultura" está, según White, en las interacciones de individuos y, por el lado subjetivo, en el cúmulo de significados que cada uno de ellos abstrae inconscientemente de su participación en estas interacciones.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 18
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=18
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Pero estudiar los símbolos no es tarea fácil. Un discípulo de Malinowski, Siegfried Frederick Nadel (1903-1956) ya señaló las dificultades del análisis de los símbolos e incluso su imposibilidad, hablando de símbolos "incomprendidos". No obstante, Nadel (1974), siguiendo las directrices funcionalistas, apunta los aspectos utilitarios y sociales de los símbolos, a los que llama "elementos diacríticos de la cultura" o medios para mostrar la oposición diferencial de los individuos y sus roles sociales. Para él existen dos tipos de símbolos: los signos o símbolos naturales (cuando hay una correspondencia entre símbolo y significado), y los artificiales o símbolos reales (cuando son arbitrarios y puramente convencionales). Afirma que hay que prescindir del estudio de aquellos símbolos artificiales que no pueden explicar los propios actores por ser demasiado sutiles o inconscientes, pero en cambio se deben investigar aquellos que expresan explícitamente el soporte de principios de estructura social e ideales sociales que interpreta el antropólogo. Desde este punto de vista, Nadel nos pone en la pista de dos enfoques fundamentales, que abordan lo inconsciente u oculto y lo explícito y funcional de los símbolos, por oposición (psicológica y sociológica) pero con un mismo objetivo.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

2. La psicología del inconsciente y la sociología del conocimiento

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Un impulso fuerte al estudio del simbolismo proviene del psicoanálisis de Freud y Jung, por un lado, y de la sociología del conocimiento de Durkheim, por el otro. Los primeros, desde un enfoque centrado en el mundo mental-subjetivo-individual; el segundo, haciendo hincapié en lo grupal y social para articular sus interpretaciones. Sobre la base de estos dos enfoques diferenciados, a menudo se ha establecido una oposición complementaria entre las teorías de Freud y las de Durkheim.

Si Freud se interesó por el simbolismo individual con una intención práctica-terapéutica (por eso habla más de "síntomas" que de símbolos propiamente dichos), Durkheim, por su parte, se interesó por el simbolismo de grupo para llegar a formulaciones teóricas; con él llega la culminación de la dimensión social del simbolismo. Para el primero los símbolos expresan disonancia del individuo con su sociedad, en particular con la familia, mientras que para el segundo expresan la consonancia de la persona con el grupo social. En un caso la función del

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 19
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=19
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

símbolo es buscar la manera de escapar a una realidad dolorosa, en el otro, su función es la de ayudar a aceptar una realidad satisfactoria.

Es bien conocida la significativa contribución de Sigmund Freud (1856-1939) al tema del simbolismo. Conocido sobre todo por sus innovaciones en psicología y como fundador del psicoanálisis, ciertos aspectos de sus teorías de la mente, tienen relación directa con el análisis simbólico. En particular, con la significación escondida por sí misma de los símbolos: el simbolismo inconsciente. Este tema destaca en alguna de las obras fundamentales del autor, como *Introducción al Psicoanálisis* y *La interpretación de los sueños*.

Freud se centró en el simbolismo individual con el objeto de abordar problemas clínicos. Empezó a estudiar el simbolismo en su trabajo sobre la neurosis al creer descubrir el significado oculto de las formas simbólicas en que sus pacientes expresaban ansiedades, principalmente en sueños. En *Acerca de los sueños* (1901) escribe:

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

> El simbolismo onírico se extiende mucho más allá de los sueños; no es privativo de ellos, sino que ejerce un influjo igualmente dominante en las representaciones que aparecen en los cuentos de hadas, en los mitos y leyendas, en los chistes y en el folklore. Nos capacita para trazar las conexiones últimas que mantienen los sueños y las mencionadas producciones (Cf. Kirk, 1985: 282).

En sus estudios, Freud proporcionó un método (la asociación libre) y un conjunto de mecanismos (condensación, desplazamiento, elaboración secundaria) para remarcar la manera en que los pensamientos del sueño se transforman en imágenes y símbolos a través de los cuales podemos llegar a entender el mensaje del sueño (Cátedra, 1996).

Así pues, la comprensión de los símbolos que aparecen en los mitos, el arte, la poesía, etc., puede lograrse, según Freud, mediante la interpretación del simbolismo onírico. Para interpretar los sueños hay que hacer una incursión en el dominio inconsciente. Se debe recurrir a un saber inconsciente compartido universalmente. A partir de aquí, pueden señalarse algunos de los grandes principios o ejes de su aproximación:

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

a) La noción de símbolo queda restringida a los elementos oníricos o culturales asociados sistemáticamente a representaciones inconscientes.

b) Los elementos ordinarios del sueño –de los cuales no se obtienen traducciones constantes– se oponen a los símbolos, que siempre se pueden interpretar de la misma forma.

c) La relación constante entre un elemento del sueño y su traducción es la llamada "relación simbólica".

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 20
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=20
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

d) Las relaciones simbólicas aparecen en los sueños, los mitos, los cuentos, el lenguaje ordinario, la imaginación poética y en el folklore.

e) Son típicamente inconscientes, inevitables, universales y de un registro limitado (casa = cuerpo humano; parientes = reyes, reinas y parásitos; agua = nacimiento; viaje = muerte, uniformes = desnudez; todo tipo de objetos largos o redondos = vida sexual).

Según Freud, finalmente, lo que expresamos con símbolos es lo que tenemos reprimido. Los símbolos se definen como el producto de actitudes de identificación inconscientemente reprimidas. Son enmascaramientos para no encarar la realidad de los que hay que liberarse. Expresan disonancia o falta de armonía y tienen la función de ayudar a escapar de una realidad dolorosa. Por eso, de lo que se trataba era de liberar al paciente de la represión y, por lo tanto, de los símbolos que ésta escondía.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Jones, discípulo de Freud, siguió desarrollando esta teoría, proponiendo algunas asociaciones simbólicas más que su maestro, y estableciendo que sólo lo reprimido tiene necesidad de ser simbolizado. En su planteamiento, las relaciones simbólicas se refieren a aquellos aspectos más elementales de la vida (el cuerpo, el nacimiento, la familia, etc.) y pertenecen al dominio inconsciente.

Un autor, dentro de la tradición antropológica, fuertemente influenciado por las teorías de Freud fue Edward Sapir (1884-1939). Su concepción sobre la cultura y el método antropológico estuvo siempre vinculada, asimismo, a su trabajo en lingüística. El lenguaje era, según él, el fenómeno cultural por excelencia. Sapir estableció una nueva relación entre lengua y cultura: el relativismo lingüístico, posteriormente desarrollada por su discípulo Whorf. Inicialmente su tesis se basa en que las lenguas habladas tienen unas leyes universales, pero hay una gran diversidad de expresiones lingüísticas que impiden la comunicación entre ellas. Desde su punto de vista la lengua es un símbolo verbal de la relación humana. Y, lo que es fundamental, no refleja simplemente la cultura sino que la moldea de tal forma que constituye una guía simbólica de la realidad social. Impone diferentes visiones del mundo. Las categorías léxicas son las que organizan la percepción de la experiencia.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Por otro lado, para Sapir (1969), el símbolo es siempre sustituto de algún tipo de conducta intermedia. Su significado no puede ser derivado directamente de la experiencia. Destaca, además, su capacidad de *condensación de la energía*; es decir, por ser una forma muy condensada de conducta que permite una libera-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 21
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=21
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

ción inmediata de la tensión emocional de manera consciente e inconsciente. Sapir distingue entre *símbolos de referencia* y *símbolos de condensación*. Los primeros no tienen la cualidad emocional de los segundos; se definen como formas económicas conscientes para propósitos referenciales, como el habla, la escritura, el código telegráfico, etc. Los símbolos de condensación, por su parte, tienen una cualidad emocional, de potencia e incluso de peligro, la cual ha sido retomada por autores centrales de la antropología simbólica moderna como Douglas y Turner.

El principal representante de una de las tendencias del psicoanálisis es Carl G. Jung (1875-1961). Jung transforma la psicología freudiana de la libido (instinto sexual) y le añade la energía psíquica, que tiene su origen en el inconsciente personal y en el inconsciente colectivo. Para este autor, el inconsciente colectivo es el principio formativo básico del simbolismo ritual. Distingue, además, entre signo y símbolo. El primero es una expresión análoga abreviada de una cosa conocida, mientras que el segundo es la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que aún así se reconoce o postula como existente. El inconsciente colectivo, asociado a la mitología y la religión (como fenómeno positivo y saludable), según Jung, contiene toda la herencia espiritual de la evolución humana, que es reproducida constantemente en la estructura psíquica de cada individuo:

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

> Incluso los sueños están hechos en gran medida de un material colectivo. Como ocurre en la mitología y el folklore de diferentes pueblos, en los sueños aparecen ciertos motivos que se repiten de forma casi idéntica. He denominado a estos motivos 'arquetipos', y con esto me refiero a formas e imágenes de naturaleza colectiva que existen alrededor del mundo, como elementos constituyentes de los mitos y, al mismo tiempo, como productos autóctonos e individuales de origen consciente (Cf. Morris, 1995: 209).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Para Jung (1985), los símbolos son el principio de la salvación del hombre. Son algo suprahumano y sólo parcialmente conocido. Expresan alguna cosa cuya naturaleza es desconocida. Piensa que la sabiduría de la que son portadores los símbolos se encuentra almacenada en los sueños y a veces surge en la forma de arquetipos: Imágenes simbólicas de sumo poder, parte de cuyo contenido no tiene tratamiento consciente, pero que puede emerger del subconsciente con una fuerza dinámica y ayudar a liberar la mente del individuo en condiciones favorables. Hace énfasis asimismo en aspectos poéticos, positivos y universales relacionados con lo simbólico, porque forman el contenido del inconsciente colectivo presente en la mitología y en la religión.

Los motivos simbólicos a los que apela Jung son "imágenes primigenias" que pueden ser expresadas conscientemente o en sueños. Todo símbolo es un arque-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 22
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=22
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

tipo. La psique crea símbolos cuyo fundamento es el arquetipo inconsciente. Estos símbolos tienen una dimensión emocional y expresan aspectos inconscientes de la mente. Su significado, por lo tanto, es oscuro. Como nos hablan de lo "desconocido", sus significados solamente pueden hallarse por medio del estudio del trasfondo personal del individuo y de la mitología comparada.

En definitiva, la teoría de Jung sobre los símbolos contempla que todos los seres humanos poseen unas mismas tendencias innatas a formar una serie de símbolos generales o arquetipos. Entre los más importantes están: el viejo sabio, la madre tierra, el *anima* y el *animus* (los aspectos "masculino" y "femenino" respectivamente de varones y hembras), la cruz, el mandala, el héroe, el niño divino, el sí mismo, Dios y la persona. Todos estos símbolos generales se repiten constantemente, según Jung, en los mitos y en los sueños, por lo cual se supone que deben tener algún origen colectivo universal.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Dejamos ahora del ámbito individual y de la psicología profunda y entramos en el esencialmente social y comunitario. Ligado a éste, el estudio sociológico y antropológico del simbolismo ha tenido especial consistencia dentro de las tradiciones estructuralista y propiamente simbolista, configurándose en torno a las aportaciones de la figura central de Emile Durkheim (185-1917), que trataré con más detalle al hablar de la escuela sociológica francesa. Aunque es importante no olvidar los ilustres precedentes de este autor, como es el caso de Fustel De Coulanges, con sus análisis de la comensalidad y el culto a los antepasados en la antigua Grecia y Roma, o de Robertson Smith, abordando la religión de los pueblos semitas.

En su estudio sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim plantea su interés por el simbolismo de grupo desde la óptica de la armonía del individuo con su sociedad. Un grupo que siempre está por encima de los individuos que lo integran. Son especialmente relevantes en la obra de este autor su concepto de representaciones colectivas, las clasificaciones simbólicas primitivas y el simbolismo totémico en el marco de los rituales de cohesión social y divinización clánica. Estudiando a los aborígenes australianos, Durkheim establece que el símbolo (totémico) cohesiona al grupo y lo identifica como tal; es más, lo sacraliza. A través del estudio del simbolismo totémico relaciona los símbolos con factores sociales mostrando la estrecha relación entre símbolo, sentimiento religioso y sociedad.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Destaca asimismo el carácter simbólico de la relación entre las cosas sagradas y su significado. Establece la definición fundamental de la religión como sistema simbólico que, según él, hace posible la vida al expresar y mantener los sentimientos y los valores de una sociedad. Afirma que sin los símbolos, los sentimientos

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 23
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=23
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

sociales y la propia vida social no serían posibles. Porque son modos de expresión, producen emoción e incitan a la acción. El simbolismo, en definitiva, tiene una dimensión colectiva fundamental y un marcado acento expresivo, emotivo y conductual; condiciones por otra parte básicas para la cohesión, la integración y la reproducción del conjunto social.

Sus planteamientos en torno a la dimensión social del simbolismo y el énfasis en el aspecto expresivo de los símbolos encontraron continuidad a través de autores como Marcel Mauss o Radcliffe-Brown, cuyas aportaciones teóricas confirman que el legado Durkheim se transmitió a través de dos corrientes diferentes, que en último término acaban desembocando en las tradiciones estructuralista y simbolista.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

En realidad, ambas tradiciones –de carácter racionalista y empirista respectivamente– representan la confluencia de diversas posiciones teóricas y metodológicas polarizadas en la escuela estructural francesa y las escuelas simbolistas norteamericana y británica contemporáneas. La primera preocupada por delinear las estructuras o modelos formales subyacentes en los sistemas de símbolos particulares; las segundas, tomando la estructura social como base de los códigos simbólicos.

3. La Filosofía del lenguaje y el estudio de los signos

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

En el marco general de la semiótica o teoría de los signos, y en particular, del pragmatismo o utilitarismo norteamericano encontramos la contribución de Charles S. Peirce (1839-1914). Peirce (1988) clasifica los signos –una representación con referencia a su objeto fijada convencionalmente– en iconos (primero llamados copias), índices y símbolos.

El signo es "algo que está para alguien en lugar de algo en algún respecto o capacidad", por una relación de semejanza en el caso de los iconos, por una relación de efecto a causa en el caso de los índices y por carecer de relación con el objeto significado en el caso de los símbolos. Un icono es un signo que se usa cuando está en juego una relación sensorial. La única forma de comunicar directamente una idea es mediante el icono. No tiene conexión dinámica con el objeto que representa. Indica semejanza: la estatua de un león sería por ejemplo un signo icónico; o exhibir a un ejecutivo agresivo para mostrar la vida estresada. Un índice

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 24
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=24
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

es un signo directamente relacionado con lo que de hecho significa. Está conectado estrechamente con el objeto; ambos constituyen un par orgánico. Indica relación de efecto a causa: índices son el humo de una hoguera o las huellas de un león; también las fotografías instantáneas son, en ciertos aspectos, exactamente iguales a los objetos que representan. Una señal es un aspecto dinámico de un índice. El símbolo, finalmente, es un signo que posee no una relación o semejanza directa entre el signo y el objeto significado, sino una serie compleja de asociaciones. En este caso el nexo está basado en la convención y puede parecer arbitraria. Al no existir ningún vínculo material (objetivo) con el objeto significado, el símbolo depende totalmente del hecho de su utilización convencional. Los símbolos se definen, pues, por su carácter convencional, sin ningún vínculo material con el objeto que representan. De ahí que la serpiente sea –arbitrariamente– un símbolo del mal, o que el león sea –de forma no menos arbitraria– un símbolo de la fuerza y la fiereza.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Como Peirce explica, en la antigüedad, el símbolo ya es usado para significar una convención o contrato. Aristóteles llamó al nombre un símbolo, es decir, un signo convencional. En Grecia, el fuego de vigilancia es un símbolo, esto es, una señal convenida. Según él, de hecho, cualquier palabra ordinaria, como "don", "pájaro" o "matrimonio", es un ejemplo de símbolo. Todas las palabras, frases, libros u otros signos convencionales son símbolos. Es un concepto

> aplicable a todo aquello que pueda encontrarse que realiza la idea conexionada con la palabra. Aunque en sí mismo, no identifica estas cosas. No nos muestra un pájaro, ni realiza ante nuestros ojos el acto de dar, o un matrimonio, sino que supone que somos capaces de imaginar estas cosas asociando la palabra a las mismas (Peirce, 1988: 156-157).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El pragmatismo de Peirce parte de una distinción básica entre: representación, cosa y forma. Todo nuestro mundo es un mundo de representaciones, todo pensamiento es una representación; definida como *algo que se supone que está por otro, y que puede expresar este otro a una mente que verdaderamente pueda entenderlo* (*Op. cit.*: 142). La cosa se define como aquello en lugar de lo cual puede haber una representación. La forma, por último, es el respecto en el que una representación puede estar por una cosa; indica el proceso de representación a través de la palabra, la noción, la idea, el pensamiento. Según Peirce, sólo conocemos cosas y formas a través de representaciones. Y en tanto que se las conoce sólo relativamente, podemos ser escépticos sobre ellas y no se les puede aplicar los criterios de verdad o de falsedad.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 25
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=25
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Los símbolos se incluyen en las representaciones; son, en particular, lo que al presentarse a la mente evoca un concepto. El símbolo está conectado con el objeto en virtud de la idea de "la mente utilizadora de símbolos" sin la cual tal conexión no existiría. En su teoría, están sujetos a tres condiciones:

a) Han de representar un objeto (a pesar de que no tengan parecido alguno con él), o cosa informada y representable.
b) Deben ser una representación de una forma representada y realizable (un *logos*).
c) Han de ser traducibles a otro lenguaje o sistema de símbolos.

A partir de aquí distingue entre:

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

a) Retórica general (la ciencia de las leyes generales de las relaciones de los símbolos en otros sistemas de símbolos).
b) Lógica (la ciencia de las leyes generales de las relaciones de los símbolos a los objetos o cosas).
c) Gramática general (la ciencia de las leyes generales de las relaciones de los símbolos a las formas representadas –*logoi*–).

En relación con lo dicho, además, los símbolos:

a) Han de denotar un individuo (objeto) y han de significar una característica; por ejemplo, un hombre que pasea con un niño levanta el brazo al cielo y dice, "hay un globo"; el brazo señalando es una parte esencial del símbolo (Índice: signo directamente relacionado con lo que significa), pero si el niño pregunta, "¿qué es un globo?", y el hombre contesta, "algo así como una gran burbuja de jabón", hace de la imagen una parte del símbolo, ofrece una característica (Icono: Signo usado dentro de una relación sensorial que ahora une globo y burbuja de jabón).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

b) Deben indicar no una cosa particular sino denotar un tipo de cosa (el símbolo mismo es un tipo y no una cosa singular); uno puede utilizar la palabra "estrella", pero esto no le convierte en el creador de esa palabra, ni el hecho de borrarla la destruye; la palabra vive en la mente de quienes la usan, siempre existe en su memoria.
c) Los símbolos llegan a serlo por el desarrollo de otros signos, particularmente iconos. Porque cuando alguien crea un símbolo nuevo lo hace mediante pensamientos, que implican conceptos; una vez surgido el símbolo se difunde entre la gente, su significación crece mediante el uso y la experiencia (de

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 26
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=26
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

ahí que por ejemplo palabras como fuerza, ley, riqueza, matrimonio... tengan para nosotros significados muy diferentes de los que tuvieron para nuestros antepasados o en otras épocas).

El pragmatismo norteamericano acoge en su seno los trabajos de autores bien conocidos como William James, Dewey y Mead, todos ellos situados en la corriente semiótico-pragmática de orientación empirista, experiencialista e interpretativa. La noción de símbolo en este ámbito está estrechamente relacionada con planteamientos conductistas estímulo-respuesta. En la confluencia teórica entre Peirce y Mead, por ejemplo, el aprendizaje consiste en la reorganización perceptiva del campo cognitivo del sujeto, que corresponde a las relaciones entre los estímulos presentes en el entorno y opera a través de la asociación signo-significado como idéntica a la de estímulo-respuesta de Paulov.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Bajo la influencia directa de Peirce, Charles Morris (1901-1979), en su trabajo *Signos, lenguaje y conducta* (1962), considera el signo desde tres dimensiones: la semántica, la sintáctica y la pragmática. Según la dimensión semántica, el signo se considera en relación con lo que significa; según la sintáctica, se considera susceptible de ser insertado en secuencias de otros signos, de acuerdo a las reglas combinatorias; por último, según la pragmática, el signo es considerado en relación con sus propios orígenes, los efectos sobre los destinatarios, el uso que se hace de ellos, etc. Morris distingue dos categorías de signos: señales y símbolos. Estos últimos serían un signo producido para sustituir algún otro signo del cual es sinónimo; la señal sería todo signo que no es símbolo. Ambos coinciden, por lo tanto, en considerar a los símbolos una subclase de signos.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El hecho de distinguir claramente entre símbolos y signos empieza con otros autores. Schaff (1962), por ejemplo, define los símbolos como signos artificiales de carácter sustitutivo que representan nociones abstractas; los considera no verbales, a diferencia de los signos lingüísticos. En este punto el autor sigue los pasos de Ferdinand De Saussure (1857-1913), quien distingue la arbitrariedad del signo lingüístico de la débil relación existente entre significante y significado en el caso del símbolo. Con una orientación diferente, de tipo racionalista, explicativa y estructural, De Saussure (1993) define la semiología como la ciencia que estudia la vida de los signos de la vida social; la naturaleza de los signos dentro de sus reglas y combinaciones. Desde esa perspectiva semiótica, sostiene que para que la lingüística se volviera verdaderamente científica debía adoptar una perspectiva sincrónica y tratar el lenguaje como un sistema autó-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 27
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=27
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

nomo, independiente del sujeto humano y del mundo natural que le rodea; debía tratar el lenguaje como una red de relaciones estructurales existentes en un determinado punto del tiempo, dejando entre paréntesis las interpretaciones históricas. De hecho, para De Saussure, el valor de un signo viene determinado por su posición dentro de un sistema de relaciones. Por eso propuso un tipo de análisis lingüístico estructural que después sería adaptado por Lévi-Strauss, quien toma la perspectiva semiótica de De Saussure sobre todo en el estudio de los mitos.

De Saussure separa el símbolo del signo lingüístico. Sugiere que el segundo es puramente arbitrario. Si bien esto no quiere decir que dependa de la libre elección del sujeto hablante –no está en manos del individuo cambiar nada en un signo una vez está establecido en un grupo lingüístico–, sino que es "inmotivado", esto es, arbitrario con relación al significado, con el que no tiene ningún vínculo natural en la realidad. Define el signo, pues, como una relación arbitraria entre una imagen acústica (no relativa al sonido material, físico –de la palabra– sino a la representación sensorial de ese sonido, a su psíquica) y un concepto; una relación, en suma, entre significante y significado (designando la totalidad). En este contexto, es concretamente *cualquier entidad mínima que parezca tener un significado preciso*.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Para De Saussure, los símbolos constituyen una clase diferente a la de los signos. Lo explica de este modo:

> Se ha empleado la palabra símbolo para designar el signo lingüístico, o más exactamente lo que nosotros llamamos el significante. Hay inconvenientes para admitirlo, debido precisamente a nuestro primer principio. Lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, podría ser reemplazado por cualquier otro, por un carro, por ejemplo (*Op. cit.*: 105).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Otro autor sin duda importante en el campo de la semiología es Umberto Eco (1932-). De él nos interesa destacar aquí sus análisis sobre el proceso de comunicación en el ámbito del estudio de los signos. Su centro de análisis es particularmente el signo antes que el símbolo. Eco construye una teoría unificada del signo, sin insistir demasiado en distinguirlo respecto del símbolo. Con todo, comparte la idea del hombre como animal simbólico, y para él, la humanidad se instaura cuando se instaura la sociedad, y ésta, a su vez, cuando hay comercio de signos.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 28
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=28
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El signo es un elemento de la secuencia de comunicación: fuente-emisor-canal-mensaje-destinatario. Pero no es tan solo un elemento que entra en dicho proceso, sino que es una entidad que forma parte del proceso de significación. Entre emisor y destinatario debe haber un código común, es decir, una serie de reglas que den significado al signo. Sin la existencia de ese código común no comprenderíamos el significado; estaríamos hablando de un mero proceso de estímulo-respuesta, donde el estímulo no se pone en lugar de otra cosa –como sucede con el signo–, sino que provoca directamente esa otra cosa. El proceso sígnico es, por lo tanto, la actividad decodificadora de los mensajes que recibimos (por ejemplo, ante una orden que me imponga cerrar los ojos, primero debo entender esa orden y decodificar el mensaje que incluye, para después decidir si la obedezco).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Según Eco, cualquier manifestación perceptible puede convertirse en un signo natural (una casa, un árbol...) o artificial (semáforos, rótulos luminosos...). Distingue entre signos estímulo y signos respuesta. En el comportamiento sígnico humano, socializado, los signos estímulo suscitan signos respuesta. Existen dispositivos de signos estímulo y respuesta, y la inteligencia artificial permite poner en marcha estos dispositivos: *si esta mente artificial no es enteramente igual a un hombre, con todo, se aproximaría bastante a lo que hay en el hombre de comportamiento sígnico socializado* (1994: 168).

Para explicar cómo identificar un signo, Eco añade que los objetos de la naturaleza por si solos no generan ningún signo de estímulo, pero si uno esta perdido en el desierto y ve un árbol, *palmera* se convierte en un signo estímulo. Por otro lado, un signo existe por el hecho de que hay establecida una convención; cualquier señal, por ejemplo, un vaso, se nos presentaría como un significante (una señal física, material, una dimensión de la realidad) que nosotros asociamos a un significado (una idea, un proceso mental). Por ejemplo, pensaríamos en la idea de vaso como recipiente para líquido que sirve para beber; una codificación cultural arbitraria y convencional mediante la referencia a un código.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

El núcleo teórico de Eco en este ámbito se sistematiza en un triángulo con sus vértices relacionados entre sí: el significante, el significado y el referente (el signo se compone de significado y significante, mientras que el referente no tiene pertinencia lingüística). Dicha relación se explica con el siguiente ejemplo:

> Pensemos en el signo /caballo/. Lo escribimos entre barras, porque desde ahora utilizaremos este artificio gráfico par indicar un signo asumido en su forma significan-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 29
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=29
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

te. El significante /caballo/ no significa nada para un esquimal que no conozca nuestra lengua (que no posea nuestro código). Si quiero explicarle cuál es el significado de /caballo/ puedo darle la traducción del término en su lengua, o bien definirle un caballo, como lo hacen los diccionarios y enciclopedias, o incluso dibujarle un caballo. Como veremos más adelante, todas estas soluciones exigen que en lugar del significante que trato de explicar, ofrezca otros significantes (verbales, visuales, etc., que vamos a llamar interpretantes del signo); de todas maneras, la experiencia nos dice que en un determinado momento va a entender lo que significa /caballo/.

Hay quienes creen que en su mente se ha formado una idea o concepto, otros dicen que se ha estimulado en él una disposición a responder, con lo cual, o bien me traerá un caballo auténtico, o se pondrá a relinchar para demostrar que ha entendido. Sea como fuere, es evidente que, al entrar en posesión del código, es decir, de una regla elemental de significación, para él, al igual que para mí, al significante /caballo/ corresponderá una entidad todavía no definida, el significado, que vamos a escribir entre comillas "caballo" (*Op. cit.*: 24-25).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Por otro lado, sin dejar el ejemplo, el caballo presente o todos los caballos que han existido o existen en el mundo, se indican como referentes del significante /caballo/. La relación entre referente y significante es muy oscura o arbitraria: no hay ninguna razón para llamar /caballo/ al "caballo", y el significante /caballo/ se puede utilizar aunque nunca hubiesen existido caballos.

El intercambio o el diferente uso teórico de los conceptos básicos de la lingüística que hemos estado manejando hasta ahora –signo, señal, símbolo...– según los autores o los enfoques correspondientes, contribuye sin duda más a la confusión que a la claridad, especialmente para quien es profano en la materia. En cualquier caso, es importante reflexionar sobre los diferentes matices que se plantean e intentar analizar desde todos los prismas cómo se construye la compleja definición del símbolo. Y en especial, desde el punto de vista empírico que está en la base de tal construcción, la variabilidad y el uso del símbolo en los diferentes contextos culturales, con sus estructuras, procesos y relaciones. Las múltiples confluencias entre la antropología lingüística y la antropología simbólica, evidentemente, tienen mucho que decir y aportar en este sentido.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 30
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=30
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

4. Comunicación y cultura: El enfoque estructural y lingüístico

El estudio del lenguaje y de los signos lingüísticos nos mantiene en el área de la comunicación humana, como configuradora de procesos culturales y de producción simbólica. En este punto, conectamos los contenidos anteriores con cuestiones más relacionadas con estudios etnográficos concretos o con la reflexión teórica general en el contexto de la antropología. El punto de partida y núcleo expositivo es el trabajo de Edmund Leach (1978) para el análisis de la comunicación humana y del simbolismo que está en su base desde una óptica estructuralista. La introducción a esta perspectiva, desarrollada más ampliamente después en torno a la figura central de Lévi-Strauss, constituirá el núcleo expositivo de esta sección.

En el libro de Leach la comunicación se describe como un proceso continuo y complejo con numerosos componentes de tipo verbal y no verbal. El conocimiento del código es fundamental para entender dichos componentes. La comunicación humana se realiza a través de acciones expresivas que funcionan como señales, signos y símbolos. En algunas formas de comunicación la acción expresiva del emisor es interpretada directamente por el receptor. Así por ejemplo, una determinada manera de vestir envía unos determinados mensajes expresivos, o la actividad del hablante implica, por reciprocidad, la actitud de escucha por parte de los oyentes. En otros casos el vínculo es indirecto: alguien escribe una carta, marca una serie de signos y de símbolos sobre el papel y quien la recibe podrá interpretarla. Este último tipo de comunicación indirecta es muy amplio; puede incluir el vestido, los alimentos, los gestos, la arquitectura, el mobiliario...

Así pues, la comunicación implica siempre la existencia de un emisor (el origen de la acción expresiva) y de un receptor (el intérprete del resultado de la acción expresiva). Ambos pueden estar juntos o no durante su relación. A partir de aquí, el esquema propuesto por Leach distingue principalmente entre señales e indicadores. En el caso de las señales, para decirlo gráficamente, la relación entre A y B es mecánica y automática, de manera que A desencadena B en el sentido de causa-efecto o estímulo-respuesta. Todos los animales y los seres humanos responden continuamente a una gran variedad de señales, que se definen como dinámicas y causales. Los indicadores, en cambio, son estáticos y descriptivos. Leach distingue entre indicadores naturales y signum. En los primeros A se asocia con

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 31
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=31
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

B por naturaleza pero se selecciona como un indicador de B por elección humana; por ejemplo: el humo es indicador del fuego. El signum tiene un carácter arbitrario y de convención cultural (así lo demuestran las señales de tráfico, las letras del alfabeto...). A su vez, un signum es un signo cuando hay una relación intrínseca previa entre A y B, porque pertenecen al mismo código cultural; por ejemplo, la asociación de las insignias de un monarca, el contexto europeo y la corona designa la realeza. Y un signum es un símbolo cuando A representa a B y no existe esa relación intrínseca previa entre ambos, o sea, que A y B pertenecen a contextos culturales diferentes; por ejemplo, la utilización de una corona por una marca comercial de cerveza: entre las coronas y las cervezas no hay ninguna asociación previa. Dentro de la categoría de símbolos, Leach distingue entre símbolos estandarizados y símbolos individualizados. Los estandarizados son aquellos aceptados socialmente y que transmiten cierta información en público (la bandera simboliza la patria; la cruz el cristianismo), y son íconos cuando se trata de semejanzas buscadas (el retrato de un santo y la persona del santo, las líneas curvas de los mapas y las carreteras en la realidad topográfica...) o bien símbolos convencionales pero totalmente arbitrarios como cuando por ejemplo se establece la asociación de la serpiente y el mal. Finalmente, los símbolos individualizados son metafóricos (a diferencia de los signos que son metonímicos) y tienen un carácter particular (como sucede en los sueños) e íntimo (como en la poesía).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Resumiendo la dicotomía básica entre signo y símbolo: Un signo expresa una relación intrínseca, de forma que signo y cosa significada pertenecen al mismo contexto cultural y su relación es metonímica (designando una cosa en lugar de otra, tomando el efecto por la causa, o a la inversa); un símbolo es, en cambio, una entidad que pertenece a un contexto cultural diferente, que constituye una relación metafórica o lleva a un sentido figurado a partir de una comparación tácita.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Precisamente, la metáfora ocupa un lugar especial para el análisis sociológico y antropológico de lo simbólico, sobre todo en relación con sus usos sociales en la vida diaria y como forma expresiva de la cultura. En el ámbito de la antropología simbólica es particularmente importante la figura de James W. Fernandez. En diferentes trabajos (en especial 1974; 1977; 1986) este autor observa como los procesos de asociación en la conducta simbólica se comprenden mejor a través del estudio de las metáforas. Considera que éstas, presentes y activas en los mecanismos de representación de la experiencia, constituyen un signo-imagen con asociaciones más directas y concretas que las de los símbolos. Sugiere que la metá-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 32
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=32
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

fora puede ser un principio organizativo para la descripción etnográfica, teniendo la ventaja de captar la naturaleza de las cosas de un modo intuitivo y creador. Fernandez ha convertido en cierta manera la antropología en *tropología*, es decir, en el estudio de los tropos (en particular, como decimos, de las metáforas). El juego de los tropos, como él mismo lo denomina, funciona sobre todo para convivir con los demás, y convivir con ellos con alguna sensación de cumplimiento y de satisfacción.

En *The Mision of Metaphor in Expressive Culture*, Fernandez nos dice que en *El pensamiento salvaje* y en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss los focos de análisis centrales son la metáfora y la metonimia. En realidad, de Lévi-Strauss es la definición de la antropología como "ciencia semiológica", y de ahí también justamente toma importancia el concepto de símbolo. En dicho artículo Fernandez pone en relación el estudio de la metáfora con las investigaciones que tratan la dimensión expresiva de la cultura, añadiendo que hay que preguntarse no sólo lo que las metáforas son sino cómo operan fundamentalmente en lo relativo al comportamiento. Según él, la misión principal de la metáfora es la conversión de pronombres y su ventaja reside en la gran claridad con la que –a diferencia del símbolo– puede ser definida. Porque los símbolos suelen representar muchas cosas sobre las cuales es difícil establecer un consenso. De hecho, a diferencia de los signos y las señales, según autores como Sapir y Morris, están disociados de contextos sociales específicos y pueden trabajar en muchos de ellos al mismo tiempo.

Señales, signos y símbolos existen en relación dinámica y evolutiva dentro de la cultura y dentro de la experiencia individual. El mismo ítem o indicio de comunicación puede ser, de acuerdo con esta situación, un signo-imagen (una simple señal de la cruz hecha por algunos ciudadanos de Jerusalén en un evento público es para otros un signo-imagen que puede insertarse y preservarse dentro de una tradición religiosa). Lo importante es, entonces, el análisis de esos signos-imágenes y su relación con los sujetos humanos. En la interpretación de Fernandez, los símbolos son signos-imágenes que han perdido su vínculo directo con los sujetos que los evocaron primeramente en contextos específicos, desarrollando así vínculos plausibles con muchos otros sujetos y muchos otros contextos. Haciéndose, en suma, extensibles a la pluralidad; y de ahí convencionales.

En *The Performance of Ritual Metaphors*, por otra parte, Fernandez desarrolla su análisis interpretativo partiendo de la base de que las metáforas proporcionan imágenes organizadoras que la acción ritual hace efectivas. Esta ritualización de la metáfora capacita finalmente a los participantes en el ritual para experimentar "inte-

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 33
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=33
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

graciones aptas" y transformaciones en su experiencia. El ritual del culto africano *Bwiti* le sirve, en este caso, de referencia empírica.

El mismo James Fernandez (1991) menciona el atractivo que en el terreno de la metáfora tuvieron para la antropología las aportaciones del enfoque lingüístico-cognitivo de Lakoff y Johnson (1986). En la introducción a esta obra, José Antonio Millán y Susana Narotzky nos dicen que según estos autores las metáforas impregnan el lenguaje cotidiano, formando una red compleja e interrelacionada para la que son pertinentes tanto las creaciones más nuevas como las "fosilizaciones"; y que, por otro lado, la existencia de dicha red afecta a las representaciones internas, a la visión del mundo que tiene el hablante. Ambos autores *presentan un modelo dialéctico en el que la experiencia y los campos metafóricos del lenguaje se generan y transforman en un enfrentamiento continuo* (1986: 12). Los conceptos metafóricos con los que trabajan Lakoff y Johnson (metáforas de orientación –arriba/abajo–, metáforas ontológicas –entidad/sustancia/contenido– y metáforas estructurales –por ejemplo, la discusión es una guerra–) se vinculan directamente con la experiencia, con áreas básicas de experiencia humana que, según ellos, representan totalidades estructurales y recurrentes de dicha experiencia y son "naturales" porque provienen de campos de comprensión inmediata, ya sean físicos o culturales: el cuerpo, las interacciones con el entorno y con otras personas en nuestra cultura.

De acuerdo a Lakoff y Johnson, en cualquier lengua abundan las expresiones metafóricas. Las metáforas son básicamente culturales, y además en gran medida propias de cada lengua determinada. También añaden que habitualmente las metáforas expresan realidades abstractas del universo de acción y experiencia humanas en términos de otras más concretas. Su afirmación sustantiva es que estos procesos influyen en la percepción de los hechos (*que la drogadicción sea una 'enfermedad', un 'delito' o una 'plaga', es algo que tiene indudables consecuencias* (*Op. cit.*: 24). Junto a esto está, como sugieren Millán y Narotzky, la citada red inmensa de metáforas del día a día *que convierten un aparente mundo de entes y valores en un espacio físico de manipulaciones de objetos y de sustancias que fluyen y se remansan* (*Op. cit.*: 25).

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 34
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=34
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

82b896f4580bda4b5f47a0e8a028d0ba
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 35
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=35
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Capítulo II

Fundamentos y desarrollo de la tradición simbolista

Una de las intuiciones, ampliamente compartida actualmente, es que la función simbólica permanece ciega de acuerdo con lo que se ha podido creer que era la especificidad de lo religioso. Si además, confiando en la etimología, se ha definido lo religioso como aquello que religa a los hombres entre sí o les asemeja, la función simbólica responde plenamente a esta definición, pero opera indistintamente a todos los niveles de la vida mental, social y cultural, y no sólo en una esfera reservada.

Michel Izard y Pierre Smith. *La función simbólica*, 1989: 13.

El interés por las formas y manifestaciones simbólicas ha existido desde los inicios de la antropología social. El estudio del totemismo, del tabú, la brujería, los mitos, el sacrificio, las tensiones sociales estructurales... en las diferentes sociedades y culturas da muestra explícita de que el comportamiento simbólico se expresa por doquier y es algo inherente al ser humano. Posiblemente, una de las mayores aportaciones al análisis simbolista haya sido el estudio de la mitología y de los rituales de iniciación en el contexto de los más diversos sistemas religiosos, con sus creencias y prácticas tradicionales y en un sentido comparativo-transcultural.

Estos estudios han puesto de relieve los elementos tanto colectivos como psicológicos que emergen en el contexto de dichos sistemas, destacando además la importancia de localizar e interpretar el significado de las acciones –prácticas y simbólicas– de sus protagonistas. Un concepto, el de significado, por otra parte, difícil de descifrar, vinculado a la lingüística, la filosofía, el lenguaje... y respecto al cual la antropología también ha buscado su lugar de reflexión e interpretación, fijándose sobre todo en el significado del símbolo por referencia a la praxis simbólica humana.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 36
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=36
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

1. Objeto y campo de estudio de la antropología simbólica

El objeto de estudio de la antropología simbólica es el símbolo. Entiende la cultura como un sistema de símbolos y significados compartidos. Y la antropología se define como el estudio de dicho sistema. La antropología simbólica responde entonces a la necesidad de estudiar la forma en que las culturas humanas se manifiestan a través de símbolos y la relación entre esos mismos símbolos, como factor de gran influencia en la acción social.

Símbolo proviene del latín *symbolum*, significa imagen o figura que materialmente o de palabra representa un concepto moral o intelectual. El simbolismo puede definirse entonces como un método o procedimiento que utiliza los símbolos para expresar ciertas ideas, pensamientos o conocimientos. Los procesos de aprendizaje en definitiva no son más que praxis y ejercitaciones simbólicas. Mediante los símbolos (materiales y visibles) el hombre ha intentado siempre representar sus ideas (invisibles) y comunicarlas más allá de las limitaciones del lenguaje. Un símbolo nos puede ocultar y a la vez mostrar aquello que queremos expresar y el conocimiento de éste dependerá de nuestro conocimiento de los símbolos. Un mismo símbolo tendrá un significado y una influencia diferente en nuestra cultura dependiendo del conocimiento que de él tengamos.

El símbolo es algo verbal o no verbal que viene a representar otra cosa. Algo que está en lugar de o bien representa otra cosa. No se da una conexión obvia, natural o necesaria entre el símbolo y lo que simboliza. Una cruz, un corazón, un sol, unos colores, una bandera... son símbolos y no todos los seres humanos tienen una única idea de su representación, como tampoco no todos los representan siempre de la misma forma: un corazón puede aportar una noción de salud, una noción de amor, etc.

Atributos por excelencia del símbolo son su ambigüedad y su amplia referencia. Los símbolos pueden tener muchos niveles y significados, son cambiantes y su interpretación depende a menudo del contexto (el fuego puede ser purificador en los rituales, elemento de castigo en el infierno y símbolo de la luz si se trata del fuego pascual). Pueden tener una significación intelectual y una significación emocional. Nos ayudan a comprender la realidad y generan diferentes estados de ánimo. Son modelos *de la* realidad y modelos *para la* realidad (como dice Clifford Geertz), capacitados para evocar emociones y asociaciones de carácter sensible. A menudo están relacionados con formas de conocimiento no empí-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 37
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=37
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

rico, y en el caso de los símbolos religiosos, con las cosmologías (mitos) y con los rituales.

Según los estudios modernos sobre el simbolismo, los símbolos, resumiendo, tienen una serie de propiedades genéricas:

1) Capacidad de extensión y penetración en la vida humana;.
2) Multiplicidad de sentidos.
3) Multiplicidad de niveles y de significados.
4) El simbolismo no tiene un sistema de señales propio. Utiliza como sistema de señales signos construidos: una vela, un gesto, una palabra, un trapo, un canto, una postura corporal, etc., pueden convertirse en ciertos contextos en simbólicos.
5) Tienen una dimensión intelectual y emocional para los miembros de una determinada cultura.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Todo ello nos demuestra la gran complejidad de este término y lo que implica en el contexto de una sociedad y de su análisis. De ahí la importancia que la antropología le ha querido dar. Una importancia justificada totalmente desde el momento en que los símbolos forman parte de nuestra cognición y comunicación. Por lo tanto, de la propia vida social y de su construcción permanente.

Desde los tiempos más antiguos, el hombre utilizó el simbolismo para transmitir el conocimiento trascendente y para mantener a lo largo del tiempo sus creencias. Los símbolos se han dibujado en el interior de las cuevas, se han esculpido o pintado en el interior de las catedrales, se han escrito y se han escondido en la estructura de monumentos o edificios, etc. Mircea Eliade, uno de los más importantes estudiosos del simbolismo desde el punto de vista histórico y cultural, planteó que todas las actividades del ser humano implican simbolismo. Según él, todos los datos religiosos, por ejemplo, tienen un carácter simbólico. Cada acto religioso y cada objeto de culto nos remite a una realidad empírica (cuando un árbol se convierte en objeto de culto ya no es meramente un árbol que es venerado sino una dimensión misma de lo sagrado).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Los seres humanos, en efecto, piensan, trabajan y sienten a partir de su aptitud simbólica (Duch, 1999). Nos vemos obligados a utilizar símbolos porque nunca disponemos de un acceso inmediato a la realidad (de ahí los símbolos en el arte, los mitos, las creencias). En tanto que ni nosotros ni el mundo somos totalmente trasparentes sino más bien opacos, necesitamos inexorablemente el trabajo con símbolos (por eso también los simbolismos de la luz, de la iluminación,

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 38
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=38
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

son tan importantes en la historia de las culturas). En este sentido, a menudo nos permiten rememorar o anticipar (con la ayuda de la memoria y la tradición hacer presente lo ausente), traducir ideas abstractas o significados difusos a cosas mucho más concretas, entender cosas complejas desde perspectivas mucho más simples, o facilitarnos el conocimiento de lo que nos es desconocido a lo que nos es más familiar... (¿cómo llegar a comprender, por ejemplo, el concepto de patria sino es a través del conjunto de símbolos articulados que lo perfilan y llenan de significado?).

Como nos dice Lluís Duch, en suma, desde el nacimiento hasta la muerte, la vida cotidiana implica necesariamente abandonarse a inacabables procesos de simbolización. Es primordial la cuestión de por qué el ser humano para instalarse en su mundo se ha visto obligado a servirse del simbolismo. Por qué, para llevar a cabo una construcción social de la realidad, previamente es necesaria una construcción simbólica de la realidad. Los símbolos hacen posible que el hombre recorra el trayecto que va desde un mundo sentido a un mundo con sentido. Y el trabajo con el símbolo abre incesantemente nuevas dimensiones a la realidad. Todas las modalidades de pensamiento y acción del ser humano se basan en la capacidad de trabajar con materiales simbólicos, como un mecanismo constante de enriquecimiento de sentido. Gracias a su capacidad simbolizadora el ser humano dispone de un especial potencial de configuración, transformación y recreación de lo que le rodea, así como de interpretación. De hecho, la disposición interpretativa es una característica esencial del ser humano; sólo hay símbolo auténtico allí donde hay pensamiento e interpretación, donde hay una dinámica hermenéutica continuada, siempre provisional y mentalmente creativa.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Del mismo modo, podemos hablar del poder de los símbolos para influir en la acción, en los comportamientos, individuales y colectivos. El símbolo es un factor estructurador y conciliador, pero su misma fuerza puede convertirlo en un elemento muy peligroso, de gran capacidad destructiva. Tenemos ejemplos diversos en la violencia política o religiosa, o en acciones más inmediatas y coyunturales como el hecho de quemar una bandera o derribar la estatua de un líder político. Además, determinadas condiciones sociohistóricas pueden proporcionar a los símbolos unos poderes específicos. Muchas veces poseer el poder de los símbolos es poseer el poder político. Otros muchos ejemplos, nos muestran como controlar los símbolos puede servir para movilizar la acción política o religiosa dentro del ámbito de las ideologías.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 39
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=39
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Así pues, desde la perspectiva de la antropología simbólica, el símbolo desempeña un importante papel en las acciones de los seres humanos, al imprimir significado a sus actos en el contexto de su cultura. Y además es el mecanismo que permite ordenar las relaciones sociales, ya sea a través de prohibiciones o regulaciones sustentadas en símbolos y metáforas que se comparten socialmente. La propia cultura material en las diferentes sociedades puede comprenderse mejor a partir del estudio de las representaciones que en ellas encontramos, las cuales organizan su mundo y le dan significado, a la vez que reflejan sus niveles cognitivos a través de los más diversos símbolos.

Precisamente, en la introducción decía que la conexión entre ambas dimensiones –cognitiva y simbólica– estudiadas por la antropología merecían algunos comentarios más detallados. Porque, en efecto, las relaciones entre la antropología simbólica y la antropología cognitiva son muy estrechas, en especial, en el ámbito de los estudios contemporáneos sobre la cultura y los procesos de significación y comunicación. Y de ahí que, al mismo tiempo, sea notoria la creciente relevancia de los estudios lingüísticos en torno al conocimiento y al simbolismo cultural.

La antropología cognitiva investiga dicho conocimiento cultural, el conocimiento presente en palabras, discursos y hechos compartidos y aprendidos en el contexto de la sociedad. Su campo de estudio se centra en los aspectos intelectuales y racionales de la cultura, en el saber compartido. Esto implica conocer los modelos conceptuales del mundo. Comprender las percepciones e interpretaciones de las personas sobre el mundo. Al mismo tiempo es importante el análisis del uso de la lengua tal como se relaciona con la antropología social. El fundamento metodológico de la antropología cognitiva parte de la base de que las categorías semánticas marcadas por las formas lingüísticas están vinculadas con las categorías culturales más significativas.

El discurso simbólico y cognitivo son a menudo complementarios y, por lo tanto, conjuntamente útiles desde un punto de vista analítico. Como suele ocurrir en estos casos, ninguno de los dos enfoques por si solo puede dar cuenta completa de los centros de interés que ambos comparten y quieren abarcar y, en términos de la comprensión antropológica buscada, las aportaciones e interpretaciones de uno y otro suelen ser siempre más enriquecedoras que limitantes.

Sin defender una perspectiva excluyente, cabe recordar, sin embargo, que la tradición cognitiva y la tradición simbolista tienen recorridos epistemológicos y

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 40
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=40
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

teórico-metodológicos propios. Y que sus campos de asentamiento y desarrollo disciplinar respectivos tienen no sólo muchos cruces sino también la suficiente complejidad como para ser tratados, al menos como una opción posible, por separado. Aunque es probable que sólo de forma parcial, esto justificaría que la alternativa de este manual sea esencialmente simbolista.

Las investigaciones sobre la dimensión cognitiva en antropología han partido generalmente de la idea de que los estudios cognitivos contextualizados son relevantes para la investigación y la explicación de las conductas humanas. La antropología cognitiva se ha preocupado por estudiar aquellas categorías significativas para los miembros de una cultura y por cómo están constituidas y organizadas dichas categorías. Por eso el lenguaje es una base fundamental para el examen de los procesos cognitivos. Los procesos de conceptualización humanos, así como la adquisición, la organización y el uso del conocimiento en forma de gramáticas culturales (que estructuran y guían la conducta de las personas) ocupan un lugar central en los intereses de los antropólogos cognitivos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

De este modo, gran parte de los estudios realizados han abordado el análisis formal de clasificaciones culturales. Guiándose por modelos fonológicos, se han preocupado por los sistemas relacionales implicados en tales clasificaciones. Por su parte, la antropología simbólica da prioridad –según Carlos Reynoso (1987)– al estudio de los símbolos como manifestación de la estructura cognitiva de las culturas. En este ámbito, el enlace de la antropología cognitiva es bastante evidente. Sin embargo, los antropólogos simbolistas han intentado llegar al significado más allá de las taxonomías y paradigmas de la antropología cognitiva; más allá de su referencia literal.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Junto al problema de profundizar en el significado –y en el significado simbólico en particular–, los antropólogos simbolistas buscan alcanzar la comprensión de los procesos de asociación simbólica en el comportamiento individual y colectivo. El estudio de las formas expresivas de dicho comportamiento en el ritual es parte fundamental de ese cometido. Como también lo son otras estructuras en las que el pensamiento figurativo, no literal, es central, como el mito, el arte, las creencias, etc., las cuales, una vez contextualizadas, son susceptibles de indagación empírica mediante relaciones asociativas como la polisemia, la referencia, la condensación y la extensión (Colby, Fernandez y Kronenfeld, 1981).

Estos autores justamente analizaron la convergencia entre ambas subdisciplinas. Enfatizaron la importancia de la experiencia cultural, de cómo ésta ordena

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 41
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=41
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

la vida y la naturaleza; y esto incluye focos de atención que aglutinan lo simbólico y lo cognitivo: la significación de la acción humana, los procesos de interpretación individual de la experiencia mediante los símbolos cognitivos y los mecanismos de formación del símbolo. Profundizando en estas cuestiones se combina el interés tanto por la vertiente experiencialista como por las estructuras lógicas-racionales del pensamiento y la acción humanas en las dinámicas socioculturales.

También Ohnuki-Tierney (1981) buscó la convergencia de los enfoques cognitivos y simbólicos, integrando en un modelo único las fases del conocimiento humano desde la percepción hasta la simbolización. Consideró que la antropología simbólica y cognitiva engloban fases diferenciadas de los procesos de percepción, conceptualización y simbolización humana. La antropología simbólica cognitiva se centraría en la fase en que se establecen códigos de memoria (percepción, conceptualización y clasificación elemental), mientras que la antropología simbólica estaría relacionada con el momento en que se formulan códigos analógicos (simbolización, ampliación semántica por adición de nuevas significaciones, iconización).

La ambigüedad de los símbolos y, por lo tanto, la variabilidad de su interpretación en situaciones prácticas concretas (que al mismo tiempo son fuente constante de creación de significados simbólicos), son dos aspectos recurrentes en la investigación antropológica que defiende la convergencia entre la antropología simbólica y la cognitiva. Aspectos que puso de manifiesto también, por ejemplo, Appadurai (1981) al estudiar el simbolismo de la comida en relación con las relaciones en la familia, el clan y los niveles de casta en el sur de Asia. El autor detectó como la ambigüedad en estas relaciones sociales convierte el hecho de servir la comida en un "fuerte dispositivo semántico", que dependiendo de las constelaciones sociales emergentes puede homogenizar o hacer heterogéneos a los comensales.

En los términos descritos, parece que la postura más objetivista y pro-rigurosa en la que ha acostumbrado a insistir el enfoque cognitivo, por un lado, y la tendencia más subjetivista, intuitiva y experiencial-práctica del enfoque simbolista por otro, deben darse cierto margen de flexibilidad y de intercambio teórico y empírico para seguir avanzando en el estudio de la cultura como sistema simbólico, de los sistemas culturales conformados por símbolos y significados socialmente establecidos y en su mayor parte compartidos. Todo ello en la medida que el ser humano –como nos dice la sociología fenomenológico-constructivista– es un

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 42
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=42
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

producto social (y recibe así unos símbolos y significados que estructuran el mundo/su mundo y guían su acción en el mismo), pero también es productor social: exterioriza símbolos, los manipula constantemente y los reinterpreta a conveniencia, dinamizando los sistemas culturales y los procesos adaptativos que la cultura permite.

Como humanos, no nos limitamos a seguir un guión prefijado de antemano; somos seres auto-conscientes que debemos conceptuar y comprender el entorno para hacer frente también a las situaciones ambiguas y anómalas. Por ejemplo, las condiciones liminales y fuera de las clasificaciones y ordenaciones estructurales –tan tratadas por los antropólogos simbolistas– evocan elementos que nos preocupan, pero a la vez nos ayudan en esos procesos de conceptualización, comprensión y definición de la realidad. De hecho, la acción se basa en el conocimiento, o en el conocimiento abstracto, pero la misma capacidad activa y creativa de la praxis humana "cocina" ese conocimiento, añadiéndole nuevos ingredientes y potencialidades sin cesar. Esas pistas deben ser seguidas permanentemente por la antropología simbólica en los diferentes campos donde puede aprovechar sus oportunidades de análisis empírico.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Clifford Geertz ha sido considerado el creador de la antropología simbólica moderna, centrada en las diferentes maneras en las que la gente entiende su entorno y las acciones de los demás miembros de su sociedad. Todas estas interpretaciones se establecen, según Geertz, por medio de símbolos y procesos, como por ejemplo los rituales; y a través de ellos los seres humanos dan significados a sus acciones. En definitiva, se trata de una forma de lenguaje. Según el autor, en cada sociedad el hombre cae permanentemente en la necesidad de obtener lo que él llama "fuentes de iluminación simbólica", que le ayudan a realizar un completo sistema de significados. Geertz sostiene que la antropología no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa que persigue el significado de la acción simbólica.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Así pues, la antropología simbólica y cognitivao-simbólica modernas, parte de la consideración de la cultura como sistema simbólico y el estudio del símbolo y de su significado en las diferentes culturas. Desde este punto de vista les interesa en especial cómo la gente comprende lo que le rodea, qué sentido le da. La antropología debe ser una ciencia interpretativa, que busca el significado de la acción simbólica. De unos símbolos que no tienen los mismos significados según las culturas o los contextos, ni tan solo, a veces, para los diferentes miembros de una misma cultura. Tampoco no todas las personas, como decíamos antes, tie-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 43
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=43
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

nen una única idea de su representación, o representan los símbolos siempre por igual.

La hermenéutica de Paul Ricoeur plantea en la misma línea que toda acción humana es mediatizada, articulada e interpretada por algún sistema de símbolos. Tales sistemas de símbolos son sistemas estructurados que permiten dar a la acción social una significación poco precisa pero que, situada en un conjunto superior, adquiere una significación ordenada y coherente. Esta mediación simbólica es totalmente necesaria para los procesos de objetivación de la realidad social, es decir, de creación, mantenimiento y coherencia de significados; y las significaciones, como dice Geertz, solamente pueden "almacenarse" en símbolos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por supuesto, de acuerdo a estos argumentos, no podemos olvidar la contribución fundamental como precedente teórico en la constitución de la antropología simbólica a Max Weber. Dentro del ámbito sociológico Weber ya destacó especialmente el papel de la comprensión subjetiva (*Verstehen*) en cualquier interpretación de los motivos del actor social. Afirmó que la sociología comprensiva e interpretativa debía estudiar el comportamiento humano interpretando su significado subjetivo, tal como se manifiesta en las intenciones de los sujetos. El objetivo es, pues, interpretar las acciones de los individuos en el mundo social y la forma en que éstos dan significado a los fenómenos sociales. Este modelo empírico-conceptual fue reactualizado por Talcott Parsons primero y por Clifford Geertz después.

De hecho, bajo la influencia directa de la sociología interpretativa de Max Weber, Geertz desarrollará la llamada "antropología semántica" o "semiótico-simbólica" en el marco general de su hermenéutica cultural (que incluye consideraciones históricas, psicológicas y sociológicas) para el estudio de la religión y del simbolismo. Desde su punto de vista, los símbolos religiosos demuestran una congruencia básica entre un estilo de vida particular y una metafísica específica, funcionando como síntesis del *ethos* y la visión del mundo de un pueblo. Abordando la dimensión cultural del análisis religioso dice lo siguiente:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

> Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción sobre la realidad toda; por otro lado asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante temor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cós-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 44
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=44
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

mica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimentan, de dar definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza y alegría, hosca o altivamente (Geertz, 1989a: 100-101).

Bajo estos parámetros, el campo de estudio de la antropología simbólica es tan ambicioso como extenso. Se ha dedicado a estudiar las unidades complejas de significado, pero también metáforas, metonimias, tropos y otras unidades que condensan significado y emoción (Cátedra, *Op. cit.*). De hecho, la gran variedad epistemológica en el tratamiento del objeto de estudio (el símbolo) y las divergencias ideológicas que implica, dificultan enormemente su misma definición (o definición, podríamos decir, estándar).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Carlos Reynoso apuntó en relación con dicha dificultad:

No hay un dogma simbolista que surja en un momento determinado fundando la antropología simbólica como idea, ni una ortodoxia que se coagule en torno a él, ni un desarrollo lineal o ramificado, ni una apoteosis, ni una decadencia, ni un colapso, sino un amontonamiento que se consuma –a escala histórica– en apenas un instante [...] La antropología simbólica, tal como la concebimos, se rige por un conjunto variado de "paradigmas ejemplares", aplicables a un número no expandible de focos o planos analíticos, y (sus) "estrategias" concretas resultan de la plena calificación (emic/etic, idiográfico/nomotético, relativista/universalista, etc.) de los estudios históricamente dados (*Op. cit.*: 11-18).

El autor hace referencia concretamente a siete enfoques o paradigmas: Cognitivo, expresivo, posicional, semiótico, hermenéutico, sociológico y holístico.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Cognitivo o psicológico: Tiene como paradigma teórico la Psicología cognitiva. Y en este contexto, su objeto son la actividad y los procesos psicológicos de simbolización.

Expresivo o retórico: Tiene como paradigmas teóricos la Retórica analítica y la Teoría del arte. Y en este ámbito, tiene como objeto, por un lado, la expresión simbólica en su forma más amplia (escenas literarias –el contexto simbólico como texto–, dramatizaciones –la acción simbólica como drama–, y complejo ritual); y por otro lado, la metáfora y la metonimia de los símbolos.

Posicional o sintáctico: Su paradigma teórico es el Estructuralismo. En este con-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 45
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=45
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

texto, su objeto es el símbolo como elemento de una combinatoria. El propósito es establecer el orden paradigmático que rige las combinaciones de símbolos.

Semiótico o comunicacional: Tiene como paradigmas teóricos la Semiótica y la Teoría de la comunicación. El objeto en este caso es el símbolo como signo, y el propósito definir el sistema, el código y la interacción.

Hermenéutico o criptológico: Su paradigma teórico es variable, con tendencia a las filosofías de la *Verstehen* o comprensivas (Max Weber). El objeto es el símbolo como portador de significado.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Sociológico o interaccional: Tiene como paradigmas teóricos el Estructural funcionalismo y el Dinamismo. Su objeto de estudio en este ámbito es el símbolo como expresión de la estructura social y viceversa.

Holístico: Los paradigmas teóricos dentro de este enfoque son la Ecología cultural y el Neoevolucionismo. El objeto es el símbolo en relación con el contexto total. El propósito es determinar la relación entre la circunstancia exterior (el entorno) y las manifestaciones simbólicas.

Resumiendo: La antropología simbólica se ha convertido en una especie de referencia constante en las investigaciones antropológicas actuales y su influencia ha sido enorme desde 1980. Los exhaustivos y rigurosos trabajos de los autores de esta escuela han sido claves en su desarrollo y aplicación en otras subdisciplinas. La mayoría de ellos comparten la concepción de las culturas como sistemas de símbolos y significados compartidos, aunque puedan diferir en la definición de la noción de símbolo y en los procedimientos empíricos para su estudio.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En la sección del libro dedicada a la antropología simbólica moderna, se hace referencia explícita a sus más destacados representantes teóricos. Entre ellos, el ya mencionado Clifford Geertz, David Schneider, James Fernandez, Mary Douglas y Victor Turner. Una vez allí nos detendremos en los planteamientos de cada uno de ellos y de otros autores cuya contribución ha sido especialmente significativa, como Edmund Leach y Marshall Sahlins en Gran Bretaña y Estados unidos respectivamente, o Lévi-Strauss y Dan Sperber en Francia. Vamos a dejar aquí, pues, esta introducción general y a iniciar a continuación el recorrido que nos ha de llevar hasta ellos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 46
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=46
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

2. Las primeras teorías sociológicas de la religión

En este apartado se trata de ofrecer una panorámica general de propuestas conceptuales y metodológicas que están en la base de la antropología simbólica. Desde una vertiente más etnográfica o más historicista, dichas propuestas han ido dando forma a nociones centrales tales como magia, *mana*, don, tabú... y en torno a ellas se empezó a abordar la diversidad y complejidad de temas de alcance transcultural como la eficacia mágica, los significados del sacrificio, el culto a los antepasados o el totemismo, entre otros.

Un primer autor de referencia obligada es Sir James G. Frazer (1854-1941). Frazer es conocido como padre de la antropología, a pesar de que destacó inicialmente en los estudios clásicos, materia en la que no dejó de trabajar durante toda su vida. Su fama, sin embargo, proviene sobre todo del trabajo sobre religión comparada que llevó a cabo. Su interés por la antropología despertó al leer *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor, un autor, como él mismo, encuadrado dentro de las llamadas "teorías racionalistas de la religión" (aquellas que tratan de explicar el origen de la religión a través de la razón y desde los parámetros occidentales modernos), de las que también participan Herbert Spencer, Andrew Lang y R. R. Marett.

El racionalismo aplicado al estudio de la religión significaba en el siglo XIX la convicción de que el hombre llamado primitivo razonaba sus creencias de una forma casi empírica, pero llegó a conclusiones erróneas porque no tenía finalmente oportunidad de observación científica. Las explicaciones racionalistas del origen de la religión son necesariamente especulativas. Sin embargo, se dice que Frazer era un racionalista algo diferente. En su perspectiva (dentro del evolucionismo comprometido con el método comparativo) hay implícito un cierto "relativismo cultural", así como una precaución especial sobre el uso explicativo de la razón en el análisis de la religión. Decía:

> El hombre primitivo ve el mundo desde un punto de vista tan diferente de nosotros, que lo que a nosotros nos parece sencillo y evidente, casi con toda seguridad no le pareció así a él; y, viceversa, lo que a él le parece sencillo y evidente es casi siempre tan totalmente ajeno de nuestros modos de pensar, que aquél no lo hubiera soñado jamás. Por consiguiente, cualesquiera explicaciones del origen de la religión o de la sociedad, que se nos antojen como totalmente discutibles para la razón, deberían considerarse siempre, a mi juicio, con la mayor desconfianza (Cf. De Waal, 1975: 72).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 47
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=47
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por lo que respecta a su obra, cabe destacar su colaboración en la novena edición de la *Enciclopedia Británica*, para la cual escribió una serie de artículos que serían el punto de partida de un trabajo posterior en cuatro volúmenes, *Totemism and Exogamy* (1887-1910), y de forma especial *La Rama Dorada* (1890; inicialmente en trece volúmenes y publicado en una edición abreviada única el año 1922) y *El folklore en el Antiguo Testamento* (1907-1918).

La Rama Dorada es sin duda su obra más conocida, de gran trascendencia e influencia posterior. Su tesis fundamental es que las mentes de los humanos operan básicamente de la misma forma, pero que debían desarrollarse de forma diferente en función de la cultura y la clase a lo largo de una misma secuencia evolutiva ordenada y lineal. En este contexto, según Frazer, el hombre pasa por tres etapas crecientes de desarrollo intelectual: de la magia a la religión y de la religión a la ciencia.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En la perspectiva de Frazer, durante el período mágico el hombre no era todavía racional, simplemente supersticioso: *El verdadero concepto de ciencia está ausente de su mente rudimentaria* (1981a: 34). Es la razón la que da lugar a la religión, y después también a la ciencia. La magia era una especie de pseudo-ciencia, mediante la cual el hombre primitivo intentaba manipular la naturaleza. Sus intentos se basaban en correlaciones erróneas entre causa y efecto. La magia del primitivo era una magia práctica –diferente de la magia teórica, como sistema de leyes naturales–, destinada a alcanzar ciertos fines. El hombre de actitud mágica, a diferencia del de actitud religiosa, no suplica a ningún poder sobrenatural más elevado; cree que él mismo puede dominar la naturaleza.

Las dos leyes en que se basaba la magia (simpatética) eran:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

a) *La ley de la semejanza*, la cual presupone que "cada semejante produce su semejante" o bien que "el efecto se parece a la causa". Según esta ley, el hechicero deduce que puede producir el efecto que desee con la mera imitación por semejanza. La aplicación de este principio es lo que Frazer llamó *magia homeopática o imitativa*, cuyo ejemplo más claro es dañar o destruir una imagen que se parece a un enemigo, esperando que la persona en carne y hueso padecerá sus efectos; aunque también puede implicar una buena intención, como facilitar el nacimiento y conseguir la fertilidad en las mujeres estériles.

b) *La ley de contacto o de contagio*, que supone que lo que ha estado en contacto una vez con una cosa experimenta una acción recíproca (a distancia, aunque ya no haya contacto físico). El tipo de magia aquí se llama *magia*

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 48
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=48
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

contagiosa o contaminante. Un ejemplo de la misma es cuando una persona se apodera de mechas de cabello o de uñas de un enemigo –habituales elementos tabú–, o de cualquier cosa que haya sido parte de su cuerpo, y cree que ha adquirido el poder de perjudicar a su anterior propietario.

La religión, según Frazer, no puede equipararse a la magia, que no es más que una ciencia falsa y un "arte abortado". No es una continuación de la magia sino una desviación de ésta. Cuando el hombre comprobó que no era tan poderoso, que con la magia no siempre obtenía los resultados esperados, se le ocurrió que debía haber poderes más elevados: demonios, espíritus de los antepasados o dioses. La religión surge precisamente en el momento en que la persona empieza a dirigirse a esas entidades sobrenaturales con ofrendas y sacrificios. Aparece sólo cuando el hombre ha alcanzado un grado mayor de inteligencia, cuando pudo razonar correctamente y reconocer los errores del pasado.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por supuesto, la descripción de los procesos simbólicos implicados en los rituales mágicos, buscando ejemplos en las diferentes culturas, es un mérito tan destacado como influyente en la obra de Frazer. Sus deseos de encontrar la lógica simbólica puesta en marcha por el mago quedan patentes en este fragmento:

> Queda para el investigador filosófico descubrir el camino seguido por el pensamiento que fundamenta la práctica del mago; desenredar los hilos que en reducido número forman la embrollada madeja; aislar los principios abstractos de sus aplicaciones concretas; en suma, discernir la ciencia espuria tras el arte bastardo (*Ibíd.*).

También son de destacar sus análisis sobre el tabú y en particular del simbolismo de objetos y palabras a él asociadas. Frazer (1998) explica algunas costumbres que se originaron en las comunidades primitivas para la formación de objetos y palabras tabú: el hierro, las armas blancas, la cabeza, la sangre, el cabello y las ceremonias de su corte, los ritos de cortarse las uñas, la saliva, ciertos alimentos, los nudos y anillos, los nombres personales, de reyes o de otras personas sagradas y el tabú de los nombres de los dioses. El autor considera los objetos y las palabras tabú "supersticiones del salvaje", instalado en sus confines mágicos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por otra parte, el significado del tabú se define porque en las sociedades primitivas los conceptos de santidad e impureza (o sagrado y contaminado) no están diferenciados. El rasgo común es el peligro que generan, imaginario pero real en sus consecuencias. Hay personas que se consideran peligrosas por potencialmente

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 49
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=49
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

contaminantes (homicidas, personas en duelo, mujeres a punto de parir, cazadores, pescadores...), que están al mismo tiempo en peligro espiritual. De ahí que estén tabuadas y deban cumplir ciertos tabúes, a fin de que no padezcan ningún mal o causen mal a otros. Hay que separarlas del resto del mundo para que el peligro espiritual no les afecte y se extienda a los demás. Como es bien sabido, las asociaciones simbólicas entre las nociones de pureza y peligro, contaminación y tabú, han sido uno de los principales motivos de análisis de la antropología simbolista moderna, especialmente con los trabajos de Mary Douglas y Edmund Leach.

Las primeras teorías sociológicas de la religión difieren de las teorías evolutivas precedentes en que remarcan los papeles que juegan las creencias y las prácticas, así como su relación con otras instituciones culturales. Las teorías sociológicas más antiguas combinaban la indagación de los orígenes de la religión con un interés por sus funciones, si bien posteriormente el foco se desvió de los orígenes. En este contexto, dos autores importantes –precedentes directos de Durkheim– son Fustel De Coulanges y Robertson Smith. Ambos empiezan a desarrollar temáticas –desde el estudio sociológico, antropológico e histórico de la religión– que se convertirán igualmente en centrales para el análisis simbólico; las principales, posiblemente, el culto a los muertos (Fustel De Coulanges) y el sacrificio y el totemismo (Robertson Smith).

El sociólogo e historiador Fustel De Coulanges (1830-1889) es el antecedente más claro de Durkheim en el análisis del simbolismo. De hecho, Dukheim fue alumno suyo. De Coulanges se ocupó del estudio de la naturaleza social de la religión. No buscó los orígenes últimos de la religión (aunque habló del inicio del sentimiento religioso con el fenómeno de la muerte), pero se interesó por el origen de aquellas ideas religiosas que dieron lugar a las primitivas sociedades griegas. En su obra más importante, *La ciudad antigua*, publicada originalmente en 1864, aparecen sus principales motivos de investigación. Es un estudio sociológico de las sociedades de los antiguos griegos y romanos para investigar sobre qué principios y reglas se gobernaban. Le preocupaban en especial las relaciones entre la religión y la vida social en la antigüedad clásica, y se dedicó a analizar las instituciones de la Grecia y Roma clásicas tomando como referente sus principales nociones religiosas:

> La historia de Grecia y Roma es un testimonio y un ejemplo de la relación íntima que existe entre las ideas de los hombres y su estado social. Si examinamos las instituciones de los antiguos sin prestar atención a sus nociones religiosas, nos resultarán oscuras... inexplicables (Cf. Morris, *Op. cit.*: 143).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 50
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=50
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En la obra de Fustel De Coulanges destaca asimismo el análisis de la comensalidad, tomando la comida en este caso como acto religioso por excelencia, en el sentido de que –en su forma de ritual sagrado– permite el acceso de los hombres a la divinidad. Con su estudio del culto a los antepasados, demuestra la importancia de "alimentar" el fuego sagrado del hogar como garantía de supervivencia y providencia de la familia en la sociedad griega y latina.

Fustel De Coulanges descubrió que las instituciones sociales de los antiguos estaban relacionadas estrechamente con sus religiones. Opinaba que la forma de fe más antigua entre los griegos era simplemente que la muerte no era una disolución del ser, sino tan solo un cambio de vida. El alma que se iba seguía viviendo cerca de los hombres pero ocultamente (bajo tierra y asociada al cuerpo). Eran imprescindibles entonces toda una serie de actividades rituales y ceremonias relacionadas con esta creencia. La principal, sin duda, la sepultura, junto con las ofrendas periódicas de alimento o bebida a los muertos. Puesto que los espíritus seguían siendo humanos era obligación de los vivos satisfacer estas necesidades, y lo más natural era que dicha obligación la asumieran los parientes vivos de los difuntos.

La religión se convirtió, así, en una inquietud doméstica y en la base de las fuertes familias patriliniales que cimentaban la sociedad. El culto a los muertos era un culto privado que se propagaba de varón a varón dentro de la familia. Según De Coulanges, las primeras sociedades antiguas estaban organizadas en torno a la unidad familiar o patrilinaje, y lo que mantenía la cohesión del grupo como corporación era el culto a los antepasados. El padre actuaba como sacerdote en los rituales diarios y tenía una posición muy poderosa. La familia se llegó a identificar con el culto: los antepasados eran los dioses y los símbolos por excelencia de la unidad familiar:

> A la luz de esta idea central, y sólo de ella, según la cual los muertos son deidades de la familia, todos los usos del período se pueden comprender: las regulaciones y ceremonias matrimoniales, la monogamia, la prohibición de divorcio, la interdicción del celibato, el levirato, la adopción, la autoridad paterna, las reglas de descendencia, herencia y sucesión, las leyes, la propiedad, los sistemas de nomenclatura, el calendario, la esclavitud y el vasallaje, y muchos otros usos (Cf. Evans-Pritchard, 1990: 87-88).

Lo que aquí interesa remarcar de manera especial es, pues, la trascendencia del simbolismo de los rituales religiosos domésticos. En particular el culto al fuego sagrado en el hogar, que implicaba alimentar simbólicamente a los mismos dioses o antepasados de la familia para mantener su llama (alma) viva e imperece-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 51
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=51
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

dera. Éstos se convertían entonces en divinidades protectoras, lo que creaba un lazo permanente entre las generaciones que se representaban en la tumba común de la familia. Dichos vínculos garantizaban, a un nivel más amplio, el mantenimiento de la familia como principal institución social hasta que la ciudad antigua la sustituyó en ese rango. El análisis de Fustel De Coulanges remarca que a medida que las ciudades fueron haciéndose más poderosas la adoración orientada hacia la familia fue sustituida por la religión estatal, surgiendo una nueva forma de creencia basada en la deificación de la naturaleza. La integración familiar se desplomó, pero la ciudad trajo consigo nuevas formas de organización política y de legislación pública y privada, ambas mantenidas por las creencias y prácticas religiosas.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Quizás una de las aportaciones más relevantes de este autor sea, precisamente, la que plantea que las ideas –especialmente las religiosas– son la causa de los cambios y el factor clave de los fenómenos sociales. En este punto se basa, sin embargo, la crítica de otros autores que sostienen el proceso contrario, como por ejemplo Durkheim, que defendió que las transformaciones y los cambios sociales tienen como efecto el surgimiento de ideas o innovaciones religiosas.

Otra figura que nos parece importante en este apartado es la de W. Robertson Smith (1846-1894). Filólogo escocés, físico, arqueólogo y crítico bíblico, intentó llevar a cabo un estudio objetivo de la religión en los pueblos semitas (contextos árabe, babilónico, hebreo, arameo y sirio por agrupación lingüística) para demostrar los orígenes "paganos" de muchos de sus rituales sagrados. Además, visitó el norte de África en 1879 y observó evidencias de totemismo entre los beduinos del Sinaí, lo cual sería determinante en la orientación posterior de sus estudios.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Para Robertson Smith el totemismo había sido la primera forma de religión, estrechamente ligada a la estructura exogámica de los clanes en las sociedades tribales. En su obra *The Religion of the Semites* (1956) afirmó que las sociedades semíticas de la antigua Arabia habían estado formadas por clanes matriliniales que tenían una relación particular con una especie animal, su tótem sagrado. En dichas sociedades, según Robertson Smith, se pensaba que el clan y el animal en cuestión estaban unidos por una relación de parentesco.

En sus descripciones de las sociedades semíticas, demostró cómo se equiparaba la identidad tribal con la identidad religiosa. Cada uno de los numerosos y pequeños grupos étnicos tenía sus propios dioses, con los que compartían una misma sangre. Existía un vínculo de consanguinidad con el dios del clan, porque se creía que era el padre físico del fundador del mismo. El clan quedaba entonces

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 52
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=52
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

idealizado, deificado y representado materialmente por el animal totémico. Y el sacrificio era el ritual clave para establecer la comunión con la deidad. En este caso, como dice Morris:

> La idea fundamental del sacrificio no es la de un tributo sagrado, sino la de la comunión entre Dios y sus adoradores a través de la participación conjunta en el cuerpo y la sangre de una víctima sagrada (*Op. cit.*: 144).

De este modo, pues, los rituales religiosos eran de naturaleza primordialmente social, ya que tenían la función de fortalecer la integración colectiva. Al parecer, formas posteriores de sacrificio hebreo se derivaron de esta fiesta totémica. Según Robertson Smith las religiones primitivas en general no tenían dogmas ni credos, pero consistían totalmente en actos rituales. Los rituales predominaban sobre las creencias; éstas y el "saber práctico" lo eran todo. Y en la medida que interpretaba estos rituales dando prioridad a su función social de unir a la gente en comunidad, aparece como un claro precedente de las teorías de Durkheim.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

La alianza colectiva con el tótem se realizaba por medio del sacrificio, una comida ceremonial en la que periódicamente el clan expresaba su unidad y solidaridad, donde se fortalecían los lazos entre sus miembros y entre éstos y la divinidad. Los integrantes del grupo étnico, comiendo a la víctima sagrada, asimilaban una partícula de lo sagrado dentro de sí mismos. Con el sacrificio y la muerte de la víctima, la vida divina se transfería a la comunidad, reforzando así la idea del parentesco de sangre no sólo entre dioses y hombres, sino también entre los participantes humanos del ritual. Por medio de la ceremonia de sacrificio mantenían y garantizaban su vida compartida y sus lazos comunales. El propósito era finalmente cimentar y sellar la unidad mística entre los miembros de la comunidad y de éstos con la divinidad. Ahí residía la "eficacia sacramental" del sacrificio animal, su eficacia simbólica.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Otra importante versión sacrificial consistía en ofrecer la sangre propia y el cabello. Es decir, en realizar la ofrenda de una parte de sí mismo al dios totémico, que era quien finalmente salvaguardaba la santidad de la sangre de parentesco. Como ocurría en los rituales de adoración privados, con la ofrenda de la propia sangre se buscaba el lazo personal y subjetivo con la divinidad, es decir, un vínculo íntimo de consanguinidad sagrada. En cambio, la sangre procedente del sacrificio de una víctima tenía un sentido más colectivo. Como se ha dicho, su función era esencialmente unificadora y cohesionadora del grupo. También implicaban lazos

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 53
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=53
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

de unión las nociones de comunión y expiación, que cuando involucraban a toda la comunidad tomaban la forma de sacrificio.

La ofrenda de cabellos, por su parte, consistía generalmente en depositar una mecha de cabello en la tumba o pira funeraria, ya que se creía que al juntar el cabello de la persona viva con la muerta se establecía un lazo de sangre permanente entre ellas. En los pueblos semitas Robertson Smith explica que esto se llevaba a cabo durante los sacrificios rituales y en la adoración a los dioses. Hace especial mención, además, a las ceremonias de iniciación, así como a los actos de juramento o adoración más individuales. En ambos casos se daba también la ofrenda de cabellos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Cabe recordar al respecto el simbolismo mágico estudiado por Frazer en relación con el uso ritual de determinadas partes del cuerpo culturalmente tabuadas, como es el caso de las uñas o del cabello propiamente dicho. Frazer sostiene que el primitivo cree que después de romperse la conexión física, por ejemplo, entre la cabeza y el cabello (por el hecho de cortarlo) la conexión simpatética continúa. Por lo tanto, la persona puede padecer cualquier mal que pueda afectar a las partes separadas de su cuerpo (como los cortes de uñas y pelo). Cortar el pelo también puede inquietar al "espíritu de la cabeza", que podría sufrir algún daño durante la operación y después vengarse de la persona que le ha molestado. También las precauciones que deben tomar las personas sagradas son mayores a causa de su estatus. Lo más fácil para evitar riesgos es no cortarlo, pero de todos modos hay una serie de medidas que pueden tomarse, como puede ser un sacrificio previo a la operación (a modo de fiesta expiatoria para conjurar el mal), o poner en estado tabú a quien se corta el pelo y a quien lo corta, aislándolos de todo contacto con la gente por ser considerados contaminantes, peligrosos y en situación de peligro.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Así pues, de acuerdo a las asociaciones mágicas descritas por Frazer, una vez cortados el cabello o las uñas, sus propietarios pueden estar en peligro o bien sufrir cualquier mal que pueda recaer sobre dichos recortes. Una idea culturalmente muy extendida es que alguien puede ser embrujado por medio de mechones de pelo, recortes de uñas o otras partes escindidas de su cuerpo. Según la magia contaminante, por ejemplo, si tales partes son dañadas podrá al mismo tiempo quedar herido su propietario. Para resguardarlas, es necesario entonces depositarlas en lugar seguro (para evitar que caigan en manos de un brujo), ya sea en un templo, en un cementerio, bajo tierra, etc., incluso con el fin de que permanezcan reconocibles para una segunda vida (armenios, incas del Perú).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 54
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=54
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vemos, entonces, como ciertos elementos sagrados implicados en los rituales permanecen desde los análisis de Frazer hasta Robertson Smith, a quien, hecho este breve inciso, volvemos a recuperar a propósito de los ritos de iniciación.

La ofrenda de sangre en las ceremonias iniciáticas de los pueblos semitas suele implicar que el neófito sea sometido a flagelaciones, circuncisiones y otras torturas físicas o corporales que pongan a prueba su fortaleza. La del cabello, por otra parte, se da por ejemplo como un paso previo al matrimonio (en el caso de las doncellas) o bien como ceremonia de iniciación religiosa o de admisión en el estado de madurez social (en el caso de chicos o chicas jóvenes), es decir, para acceder al estatus religioso y social de la comunidad tribal. A título individual, además, el lazo entre el adorador y su dios a través de los significados de la ofrenda de cabello tiene un carácter duradero. No obstante, se renovaba periódicamente cuando se pensaba que la deidad había perdido el interés por su devoto. Estrechamente relacionadas con la práctica de entregar una parte de sí mismo –sea sangre o cabello– en contacto con el dios en el santuario, también se dan las ofrendas de ropas o vestidos u otros objetos en propiedad (ornamentos, armas...), con la contraparte de utilizar reliquias sagradas como amuletos, de modo que algo perteneciente al dios está siempre en contacto con la propia persona (es el caso, por ejemplo, de las medallas).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Robertson Smith concluye que la ofrenda de sangre y la ofrenda de cabello, en su origen, tienen significados similares. La del cabello, como no implica ofensas a los "sentimientos civilizados" sigue jugando un papel importante en la religión pagana e incluso en el ritual cristiano (una muestra es la tonsura de monjas y sacerdotes). La ofrenda de sangre, en cambio, a la vez que presenta la idea de unión vital con el dios en su forma más estrecha posible, es al mismo tiempo demasiado "bárbara" como para conservarse como acto religioso ordinario; por ello se habría atenuado y localizado mucho más culturalmente (entre semitas "civilizados", ciertas sociedades sacerdotales o de devotos...).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por otro lado, cuando el hombre deja de comer carne (o carne viva, mejor dicho) la sangre empieza a verse como el vehículo de vida y de auténtica verdad sacramental. La naturaleza del sacrificio como un acto sacramental queda además modificada cuando la sangre deja de ser bebida por los adoradores y solamente es vertida sobre las personas o sobre el altar, convirtiéndose en la cuota entregada a la deidad, mientras la carne no cruda se reserva para el consumo humano. Este sería un rasgo evolutivo común en el sacrificio arábigo y de los hebreos. Finalmente, Robertson Smith nos dice que las formas de conspiración

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 55
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=55
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

y expiación donde la sangre de la víctima es utilizada por el adorador, o la sangre del adorador expresa el símbolo del supremo, se dan en todos los estadios de la religión pagana. No sólo entre los semitas sino también entre los griegos y otras razas.

3. La escuela sociológica francesa

En este apartado hay que destacar dos figuras centrales en la constitución de la antropología simbólica moderna: Emile Durkheim y Marcel Mauss. El estudio antropológico y sociológico del simbolismo ha tenido especial consistencia dentro de las tradiciones estructuralista y propiamente simbolista. Pero hay que decir en primer lugar que las orientaciones estructurales y simbólicas derivan de la misma matriz: la dimensión simbolista de la sociología de Emile Durkheim, es decir, del funcionalismo y la sociología de conocimiento de la escuela sociológica francesa.

En la base del funcionalismo sociológico está el considerar el sistema social como algo integrado, donde sus diferentes partes (instituciones, costumbres, etc.) funcionan para sostener el todo, el conjunto. La finalidad es conseguir que la sociedad funcione de manera ordenada e integrada. Y en línea con esta búsqueda del orden, la teoría de la integración social de Durkheim se fundamenta en la distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica.

El concepto de *solidaridad mecánica* sostiene que la sociedad es esencialmente igualitaria, de estrechos vínculos interpersonales y consensuados. Con ausencia total o relativa de división social del trabajo. Representa la integración de las partes del cuerpo social mediante valores y creencias comunes, las cuales constituyen una conciencia colectiva que permite a las personas y a los grupos cooperar de forma provechosa. El concepto de *solidaridad orgánica*, por su parte, plantea que la sociedad está fundamentada en la integración de la diferencia, en el contexto de una avanzada división social del trabajo y dentro de un complejo colaborador y armonioso. Representa la integración a través de la interdependencia de sus partes (entre las que hay una reciprocidad de servicios igual que entre las partes de un organismo). Según la analogía organicista de Durkheim, de la misma manera que las diferentes partes del cuerpo ayudan al funcionamiento integral

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 56
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=56
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

de la persona, las diferentes instituciones y grupos sociales funcionan para lograr la integración y el funcionamiento del conjunto de la sociedad.

El legado de Durkheim, como apunté anteriormente, fue heredado por dos autores de importancia capital en la antropología como fueron Marcel Mauss y Radcliffe-Brown.

La orientación racionalista-estructuralista emprendida por Marcel Mauss se fija en las ideas cosmológicas, en su lógica y taxonomía, así como en la totalidad de las representaciones colectivas. Esta perspectiva tiene un carácter explicativo y está alineada con las concepciones lógico-formalistas, aquellas que atienden las relaciones entre categorías y las cualidades que hacen operacionalmente eficientes los símbolos en el proceso de producción de significado, estudiando su dimensión racional-teórica. Sobre esta pauta, la tradición estructural para el estudio del simbolismo intenta delinear las estructuras o modelos formales subyacentes en un determinado sistema de símbolos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por otro lado, tenemos la orientación simbolista-empirista de Radcliffe-Brown, que enfatizaba el concepto de estructura social, entendida como un sistema de relaciones sociales. Esta tradición tiene un carácter marcadamente funcionalista y simbolista; función y significado son los conceptos claves. Insiste en la importancia de los símbolos para la integración social. Sigue una línea interpretativo-experiencial acorde con concepciones conductistas, que focalizan en la manera que tienen los símbolos de comportarse para ser eficaces en relación con lo real; es decir, estudian su dimensión empírico-práctica. Sobre esta base, la perspectiva simbolista para el estudio de los símbolos toma el descubrimiento y la interpretación del significado simbólico y la estructura social como base de los códigos simbólicos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Emile Durkheim es considerado uno de los fundadores de la ciencia social y moderna. Sus teorías han ejercido una profunda influencia en antropología, sociología y psicología social. En 1886 funda *L'Année Sociologique*, donde serán publicados sus ensayos. Además de un número considerable de artículos, Durkheim publicó cuatro libros: *Las formas elementales de la vida religiosa*, *Las reglas del método sociológico*, *El suicidio* y *La división del trabajo social*.

Su tesis fundamental giró en torno al mencionado esquema funcionalista: Sostenía que los fenómenos sociales podían ser analizados de forma más útil atendiendo a las funciones implicadas en el mantenimiento del sistema social en su conjunto. Toda una generación de antropólogos, entre ellos también Bronislaw Malinowski, se ha visto profundamente influida por esta perspectiva teórica. La aplicación más importante de este enfoque funcionalista se ha dado en su estu-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 57
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=57
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

dio de la religión. Durkheim entendía que las creencias y los ritos religiosos cumplen una importante función social, aumentando la solidaridad de los miembros del grupo, transmitiendo su cultura de generación en generación e integrando a los individuos en una estructura normativa. Durkheim creía que un sistema de creencias compartidas era esencial para la integración social. Sin dicho sistema el orden social tendería a desintegrarse, llegándose a una situación de anomia social e individual o de ausencia de normas.

Durkheim, al igual que Frazer –para empezar enlazando con argumentos anteriores–, intentaba encontrar los orígenes de la religión. Buscaba *recoger las nociones fundamentales que fundamentan la religión* (1982: 93). Y, como Robertson Smith, creía que el totemismo era la forma más primitiva de religión. En realidad, en sus estudios sociológicos de la religión, y más concretamente, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, tomó diversas ideas de Fustel De Coulanges y de Robertson Smith. A pesar de no ser creyente decía que todas las religiones eran verdaderas y todas responden a ciertas condiciones de la existencia humana. Las primitivas eran igual de respetables que las demás. Consideraba al totemismo una religión muy compleja y a diferencia de Frazer opinaba que era una "concepción del universo"; una religión, por lo tanto, comparable a cualquier otra.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Se propuso el análisis de las creencias y ritos propios de la religión totémica, tomando por referencia algunos grupos de aborígenes australianos y sus cultos totémicos. Se trataba de pequeños grupos nómadas dedicados a la caza y recolección llamados hordas. Varias hordas se consideraban relacionadas por lazos de parentesco y esta unidad mayor era el clan. Durkheim vio como los integrantes de los clanes se consideraban parientes por el hecho de llevar un mismo nombre, asociado a un tótem particular y adquirido según tres reglas:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

a) De parte de la madre mayoritariamente.
b) Por línea paterna.
c) Del ancestro mítico, que habría fecundado místicamente a la madre en el momento de la concepción.

Todos los integrantes de un clan se consideraban de la misma familia. Reconocían entre sí deberes idénticos a los que tradicionalmente habían incumbido a la familia: deberes de asistencia, vendetta, duelo, exogamia, etc. La especie de cosas que les servían para designarse colectivamente constituían su tótem. Durkheim observa como cada clan tiene su tótem exclusivo, y el tótem del clan es también el de cada uno de sus miembros. Esto explica que aunque un clan no

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 58
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=58
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

resida por completo en una misma localidad o tenga una base territorial concreta, la unidad del mismo sigue existiendo gracias al tótem compartido.

Los objetos que sirven de tótem pertenecen al reino vegetal o, más frecuentemente al reino animal. El tótem es generalmente una especie o una variedad (es decir, por ejemplo, no es un ciervo específico sino un ciervo en general), aunque a veces pueda tratarse de un objeto particular. Aún más ocasionalmente, un ancestro o grupo de ancestros pueden servir de tótem directamente; de manera que entonces el nombre del clan se corresponde con el de un ser puramente mítico, no real. Por fuera y por encima de los tótems de los clanes se sitúan los tótems de las fatrias, un grupo de clanes unidos por lazos particulares de fraternidad (normalmente una tribu australiana se divide en dos fatrias, entre las que se distribuyen los diferentes clanes). Cuando tienen un nombre, éste es el de un animal y aparentemente se trata de un tótem. Dicho tótem viene a ser un "género" del cual los tótems de los clanes son sus especies.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Así pues, Durkheim observó que cada grupo totémico estaba asociado a tótems específicos, especies vegetales o fenómenos naturales sagrados. Cada familia adoptaba un animal o un vegetal como signo distintivo. Los animales y plantas de carácter sagrado no podían cazarse o recolectarse y sólo podían comerse en determinadas ceremonias. Si bien las interdicciones respecto al emblema se citan como más numerosas y fuertes que las referidas al propio tótem. El tótem es fundamentalmente –aunque no solamente– un nombre y un emblema; un medio de identificación del clan, de sus miembros y de su unidad. Es al mismo tiempo una etiqueta colectiva y tiene un carácter religioso-sagrado.

En algunos grupos las imágenes totémicas no se reproducen sólo sobre objetos o superficies físicas determinadas, sino que también se marcan sobre el cuerpo de las personas, siendo éste, según Durkheim, el modo de representación más importante y común. Oficiantes y espectadores de ciertas ceremonias colectivas de ofrenda al tótem incluyen esta práctica. También un ritual de iniciación a la edad adulta.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En algunas tribus de la costa noroeste de América del Norte el emblema se pinta en el cuerpo no sólo de los vivos sino también de los muertos. De la misma forma es muy común que los miembros de cada clan intenten reproducir el aspecto exterior de su tótem; y que lo hagan mediante la representación del cuerpo del animal que da nombre al clan, ya sea mediante el uso de máscaras, llevando sus plumas, modelando cuernos en el propio pelo, etc.

Para Durkheim los objetos y emblemas sagrados propios de la religión totémica eran, en efecto, símbolos. El problema estaba en identificar los referentes para

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 59
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=59
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

estos símbolos. El carácter religioso del tótem reside en que clasifica las cosas en sagradas y profanas, y el tótem es el modelo mismo de las cosas sagradas. Se representa por ello en maderas, piedras... que se consideran depositarias del alma del ancestro y se guardan en espacios también sagrados.

Además, cada grupo totémico tiene una serie de objetos rituales a los que se atribuyen poderes sobrenaturales. Cada uno representa un tótem diferente que se distingue según el dibujo que en él se represente. Son de naturaleza religiosa, sacra, precisamente porque llevan el emblema totémico, lo tienen pintado o grabado sobre ellos. Y es el emblema lo que es sagrado. Es el símbolo lo que es sagrado. *No se diferencian de las cosas profanas más que por una particularidad: se trata de que, sobre ellos, está grabado o dibujado el distintivo totémico. Es pues este distintivo, y tan sólo él, el que les confiere su carácter sagrado* (Durkheim, *op. cit.*: 113), así como su potencia y efectividad simbólica. El emblema *conserva ese carácter con independencia del objeto sobre el que se represente* (*Op. cit.*: 116). Los soportes materiales del mismo, los objetos utilizados para simbolizar, no son más que una representación material, un signo externo, para hacerse una idea del tótem.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Algunos de dichos objetos, los llamados *churinga* –utilizados por las tribus de Australia central, sobre todo por los arunta– simbolizaban a los héroes del cielo o ancestros totémicos a través de dibujos que representaban el tótem del grupo o clan y eran tabú para los no iniciados. Durkheim nos explica que los *churinga* poseen alto valor religioso y toda clase de propiedades maravillosas. Ocupan el lugar más relevante en las ceremonias religiosas y a través de la unión, del contacto, comunican sus poderes. Tienen una importante eficacia a diferentes niveles (curar heridas de circuncisión, enfermedades, dar fuerza y debilitar a los enemigos, etc.). Son, en suma, un tesoro colectivo. Los custodia el jefe y la suerte del clan está ligada a los mismos. Se los cuida y maneja con respeto y devoción. Se los mantiene aislados y preservados por su alto valor religioso. Se considera que perderlos perjudicaría gravemente a la colectividad y sus miembros. Otros instrumentos ceremoniales de similar valor y respeto religioso por ser representación del tótem son los *nurtunja* y los *waringa*. Ambos se asocian a gran cantidad de ritos importantes y tienen un carácter sagrado.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Durkheim descubre y estudia reuniones rituales en lugares totémicos considerados sagrados por estar asociados a ciertos seres ancestrales y míticos, aparecidos "en el comienzo de los tiempos", en "los tiempos de los sueños". Esas celebraciones colectivas tienen que ver con la renovación del mundo conceptualizado en formas mitológicas. La dimensión mítica es importante, porque, entre otras

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 60
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=60
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

cuestiones, en la religión totémica el hombre cree ser al mismo tiempo hombre y el animal o planta de la especie totémica. Y esto lo explica por medio de mitos que crean relaciones genealógicas entre el animal o planta y él mismo. Por otra parte, el carácter sacro de los rituales –recordando a Robertson Smith– se proyecta especialmente en algunos puntos, órganos y tejidos como la sangre y los cabellos. De hecho, todo lo aglutina el tótem; a partir de él, Durkheim describe nociones religiosas fundamentales, cuyo significado está presente en todos los ámbitos de la vida, en especial, en la identificación individual, la organización social y el sistema de clasificación.

Para Durkheim, almas, ancestros o dioses son aspectos del "principio totémico", un poder o fuerza impersonal que se encarnaba en los hombres y los fenómenos naturales. La explicación de la religión se reduce a este principio "casi divino". Durkheim concluye que el principio totémico es el propio clan personificado, una expresióin figurativa (simbólica) de la sociedad. El dios del clan es el propio clan divinizado; y el clan crea lo sagrado porque él "es" sagrado.

El tótem era un símbolo que representaba al protector sobrenatural, al dios del grupo y al grupo mismo. De ahí deriva su tesis de que el dios y el grupo/la sociedad eran idénticos. A través de los símbolos totémicos los miembros del clan expresan su identidad moral y sus sentimientos de dependencia respecto de los demás miembros y del grupo como un todo. Los símbolos materiales concretos son entonces necesarios para representar la propia entidad grupal. Para que la sociedad se represente y se sacralice a sí misma. En un sentido amplio, se deduce de esta interpretación de que la religión es un sistema de ideas a través del cual los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones con ella.

Así pues, los planteamientos básicos de Durkheim se resumen en cuatro ideas cardinales tomadas de Robertson Smith:

1. Que la religión primitiva es un culto de clan.
2. Que el culto es totémico.
3. Que el dios del clan es el propio clan divinizado.
4. Que el totemismo es la forma de religión más elemental y primitiva, el origen mismo de la religión.

El núcleo para el análisis simbolista está, entonces, en la importancia de la representación visible de la especie totémica, junto al hecho de que el tótem adquiere carácter sagrado precisamente por ser símbolo del grupo; y como tal,

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 61
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=61
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

promueve la unión, la cohesión y la solidaridad colectiva en rituales periódicos, emocionales y efervescentes. Esa efervescencia constituye, según Durkheim, el tipo mismo de lo sagrado. El emblema, lo auténticamente sagrado, exalta las emociones de la experiencia de grupo. Y es en estos ambientes sociales efervescentes, y fuera también de esta efervescencia, donde parece originarse la idea religiosa.

La teoría de Durkheim está centrada en lo grupal y en el nivel emotivo de la comunidad. Durkheim se interesa en la dinámica del grupo como una entidad particular; y según él, en relación con lo dicho hasta ahora, lo colectivo, y en particular la efervescencia colectiva, es el caso típico de lo sagrado; el prototipo de todo ritual religioso y el núcleo de todas las formas de comunidad humanas. En este contexto, el objeto simbólico sirve para magnificar el impacto emocional de la experiencia grupal. Los símbolos están dotados, según Durkheim, de una cualidad especial y sobrenatural, porque focalizan y amplían el poder de la comunidad; y dicha cualidad se vería perfectamente reflejada en los emblemas totémicos australianos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por otra parte, si nos referimos al carisma, también una persona puede convertirse eventualmente en símbolo sagrado. Y de acuerdo a los planteamientos de Durkheim, sus cualidades no tienen porque ser más elevadas o diferentes a cualquier otro tótem sagrado. Además, añade, un líder venerado sería menos una persona (o persona-símbolo) que el propio grupo encarnado y personificado.

El grupo vuelve a situarse por encima de todo, también en este caso. Durkheim pensaba que las pasiones y los deseos de los individuos a menudo se subordinan a los del grupo, de la comunidad. De la misma manera que los impulsos que motivan al grupo difieren de los que motivan a las personas que lo integran; pertenecen, según él, a un orden superior que va más allá de los intereses y egoísmos personales. Cuando los individuos aislados se ven absorbidos por la entidad moral del grupo suprapersonal, atemporal, abarcador, emocionalista, suscitador de compromiso... adquieren un sentido de valor trascendente: *En la medida en que pertenece a la sociedad, el individuo se trasciende a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa* (Lindholm, 1992: 49).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Desde sus tesis funcionalistas, Durkheim prefiguró muchos análisis lingüísticos y estructurales modernos con su insistencia en que los símbolos responden a estructuras sociales formales. Las estructuras simbólicas de Durkheim, no obstante, tenían la mencionada base afectiva, cimentada en primer lugar en la experiencia colectiva y efervescente de solidaridad.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 62
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=62
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Sin dejar la escuela sociológica francesa, Marcel Mauss (1872-1950), aplicó las teorías de Durkheim sobre religión y siguió sus directrices de pensamiento fundamentales. No obstante, todo indica que fue más cauto a la hora de formular generalizaciones y establecer teorías sistemáticas. Mauss, además, puso mayor énfasis en el análisis de casos empíricos concretos con el fin de llegar a la verificación de hipótesis a través del trabajo de campo.

La obra maestra de Marcel Mauss es *Essay sur le don*, en la que elabora la noción de "hecho social total". A partir de su trabajo sobre los kwakiutl (grupo étnico de la costa noroeste de Estados Unidos y al sur del Canadá), Mauss intentó explicar el don como un fenómeno que expresaba la estructura social como un todo; como un fenómeno, en suma, símbolo de la vida social misma. También aquí lo grupal recobra especial importancia, porque desde los parámetros de este concepto, el principio y el fin de la sociología –según Mauss– consiste en aprehender al grupo y su comportamiento íntegramente.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En este contexto, los hechos sociales totales son fundamentales porque implican a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones a partir de transacciones recíprocas con su correspondiente significado simbólico. Son fenómenos al mismo tiempo jurídicos, económicos, religiosos, estéticos, morfológicos... Sistemas de instituciones que constituyen "totalidades", es decir, sistemas sociales completos.

En lo referido al estudio del simbolismo, lo que interesa remarcar de Mauss es el análisis del aspecto mágico-simbólico de lo sagrado-religioso, no profundizado por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Y en particular, el desarrollo de sus investigaciones sobre las creencias mágicas a partir de la noción de *mana*. En la cosmovisión indígena, *mana* representa una fuerza poderosa que reside en el interior de los objetos y que determina sobremanera la vida social nativa. Mauss llega a la conclusión de que dicha fuerza la adquirían los objetos a causa de sus funciones en la reproducción de la sociedad.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

De acuerdo con sus estudios, *mana* no es solamente una fuerza, un ser, sino también una acción, una cualidad, un estado. Subsume una serie de ideas que se designan con nociones como: poder del brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, tener poder mágico, estar encantado o actuar mágicamente: *mana es justamente lo que da valor a las cosas y a las personas, tanto el valor mágico como el religioso, e incluso el valor social* (1991: 123). Se extiende a todo el conjunto de ritos mágicos y religiosos y a la totalidad de las personas y las cosas que intervienen en la totalidad de los ritos. Simboliza cualidad, sustancia y actividad:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 63
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=63
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

a) Tener o poseer *mana* de/para hacer esto o aquello.
b) Una esencia o un objeto manipulable ritualmente (un ritual o una piedra puede tener *mana*.
c) Una fuerza, en especial la de los seres espirituales (almas de los antepasados y espíritus de la naturaleza), que da *mana* a las personas.

Si en el caso de Durkheim, es el emblema totémico el portador de eficacia (simbólica), aquí dicha eficacia está en el concepto de *mana*. Mauss lo ejemplifica así:

> Señalemos que los expertos de medicina europea han comprobado que las flechas envenenadas de Melanesia son simplemente flechas encantadas, flechas con mana, y, sin embargo, se consideran envenenadas, lo cual demuestra que es a su mana y no a su punta a lo que atribuyen verdadera eficacia (*Op. cit.*: 125).

Por lo tanto, es *mana* lo que mata; nuevamente es el símbolo lo eficaz, no el objeto donde o a través del cual se representa (en este caso, el hueso de muerte que se pone en la caña de la flecha y que simboliza *mana* como fuerza eficaz).

Por su misma naturaleza, *mana* queda fuera de la vida ordinaria. Es un principio sacro, divino, mágico; un objeto de reverencia que puede llegar hasta el tabú: *Se puede decir que todas las cosas tabú tienen mana y que muchas de las cosas que tienen mana son tabú* (*Ibid.*). Al igual que el tótem durkheimiano, la noción de *mana* tiene un carácter social y es del mismo tipo que la noción de lo sagrado. En otro paralelismo interpretativo con Durkheim, Mauss dice que se podría afirmar que lo sagrado es una especie cuyo género es *mana*, y además señala como a partir de ese concepto se definen otras nociones y otros elementos del entorno:

> La noción de *mana*, como la de sagrado, no es más que, en última instancia, una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando unas y uniendo otras, estableciendo líneas de influencia o límites al aislamiento (*Op. cit.*: 133).

Mana, en suma, como la idea de *orenda* de los iroqueses (que puede venir representado o simbolizado por las nubes), es una fuerza mágica y espiritual, intangible, instalada en el dominio mental y simbólico. Pero, al mismo tiempo, *se presenta como algo material, se la entiende y se la ve salir de las cosas en que reside. Hace ruido entre las hojas y se escapa bajo la forma de nubes o llamas*, nos dice

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 64
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=64
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Mauss. Tales contornos son los que definen su esencia simbólica y los significados que se le atribuyen.

Todos estos rasgos esenciales inherentes a la noción de *mana* estaban presentes en el sistema tradicional de intercambio de dones. Porque el *mana* de los objetos ritualmente intercambiados tenía la función, en última instancia, de garantizar el mantenimiento y la reproducción de la estructura de la sociedad en su conjunto. Constituía, por lo tanto, el símbolo en que ésta se sustentaba y gracias al cual perduraba.

En efecto, Mauss observó como en todos los contextos donde la creencia en esta fuerza mágica aparecía, los dones eran un símbolo de la vida social. Y un principio básico del régimen de los dones es que tanto la vida material como moral, como el cambio, actúan de una forma desinteresada y obligatoria al mismo tiempo. Esta obligación se expresa de forma mítica e imaginaria, o en forma simbólica y colectiva.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Otra vez aparece, pues, el aspecto colectivo y solidario. Según Mauss, los dones y las obligaciones que implican crean una comunión y una alianza relativamente indisolubles. La integración social en el sentido funcionalista se expresa diciendo que dicha comunión y vinculación hace que los subgrupos de estas sociedades primitivas segmentadas queden continuamente implicadas entre sí, "sintiendo que se deben todo" (*Op. cit.*: 195).

Pero lo importante es remarcar la fuerza inherente a los objetos que intervienen en las tres obligaciones del proceso dar-recibir-retornar. El simbolismo del don, de su circulación. En el caso del potlach, las cosas objeto de cambio tienen una "virtud" que obliga a los dones a circular, a ser dados y a ser retornados; son mágicas, se confunden con los espíritus que las crearon. Por todo ello tienen una particular fuerza simbólica:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

> Cada cosa preciosa tiene en sí una virtud productora. No sólo es signo y obligación, sino que es señal y gaje de riqueza, principio mágico y religioso del rango y de la abundancia. Junto a ello, las transacciones funcionan finalmente como garantía de comunión, de articulación y de reproducción social: Si se da una cosa y ésta se devuelve, es porque uno se da y se devuelve "respeto"... y si uno se da es que uno se "debe" –persona y bienes– a los demás (*Op. cit.*: 217, 222).

Para acabar este apartado es importante no olvidar el trabajo conjunto de Durkheim y Mauss en torno a las "clasificaciones primitivas". El propósito de ambos en su ensayo *De ciertas formas primitivas de clasificación* (1971) era inves-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 65
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=65
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

tigar las clasificaciones u ordenaciones más rudimentarias elaboradas por la humanidad.

Partiendo de la premisa de que en las etapas más primitivas de la historia humana había una ausencia casi total de conceptos definidos, sostendrán que las primeras clasificaciones sistemáticas de la historia fueron modeladas según la organización social, o mejor dicho, que su estructura tomó la forma de la sociedad. De hecho, Durkheim ya había afirmado en *Las formas elementales de la vida religiosa* que los hombres fueron capaces de organizar las cosas porque ellos mismos estaban organizados. Según esta tesis, las primeras clasificaciones de las cosas habían seguido el modelo de la estructura de grupo (Durkheim, 1996). Un modelo de organización social basado inicialmente en la dualidad y los elementos religiosos. De hecho, Durkheim y Mauss proponen una distinción importante entre las clasificaciones simbólicas primitivas de naturaleza religiosa (las "primeras filosofías de la naturaleza") y las que ellos llaman "clasificaciones tecnológicas"; es decir, las dispuestas según los medios o instrumentos materiales usados para la obtención de recursos de supervivencia.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Estudian conjuntamente las clasificaciones simbólicas de los indios sioux y de las tribus australianas. Aunque es posible que la más conocida sea la elaborada sobre los indios zuní de Nuevo México. Establecen que el principio subyacente del sistema clasificador de este pueblo es la división del espacio en siete regiones: norte, sur, oeste, este, superior, inferior y centro. Prácticamente todo lo que hay en el universo se asigna a una u otra de estas siete regiones: animales, plantas, objetos inanimados, etc. La división también queda reflejada en la separación de los clanes dentro del pueblo, que también se divide en siete partes correspondientes a las subdivisiones del universo. Una clasificación simbólica que es pues, en última instancia, una estructuración del mundo zuní.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Una cuestión central en el modelo de Durkheim y Mauss sobre las clasificaciones simbólicas primitivas es que éstas finalmente sirven para ordenar y representar el mundo y la sociedad. Tienen que ver con la cosmovisión, la cosmología y la cosmogonía de cada pueblo; y por lo tanto, con su misma concepción y praxis existencial. En la base de dicho modelo está, como sabemos, el concepto de "representaciones colectivas", entendidas básicamente como el depósito de imágenes, sentimientos, ideas... sobre la realidad que están por encima de los intereses individuales y que dan sentido y cohesión grupal. Mauss las ve como "el fondo de la vida social"; para él simbolizan la estructura misma del grupo social, de sus sentimientos e intereses.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 66
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=66
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Uno de los espacios privilegiados donde esas representaciones colectivas se plasman es en los rituales, de acuerdo con la tesis durkheimiana de que la religión es fruto de la concentración social y se vivifica mediante rituales periódicos. Entre dichas ceremonias se incluyen, por ejemplo, los ritos de sacrificio estudiadas por el mismo Marcel Mauss junto a Henri Hubert (1872-1927).

En su famoso *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicado en el año 1899, Mauss y Hubert investigan la naturaleza del sacrificio y su función integradora a escala individual y grupal. La ofrenda sacrificial individual aparece cuando la persona desea tener éxito en lo que hace (o adquirir ciertas virtudes que le aseguren dicho éxito), prevenirse de posibles desgracias o eludir el castigo por alguna falta que ha cometido. En el plano colectivo, la ciudad o la tribu, se encuentran en una situación similar: si están en guerra, buscarán ganarla y evitar la derrota; si tienen propiedades temerán perderlas y buscarán conservarlas para siempre, se preocuparán por eludir cualquier ruina que pueda presagiarse, etc.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Pero todas estas circunstancias favorables son gracias que el individuo o el grupo políticamente organizado deben obtener de los dioses, de los poderes personales o impersonales de los cuales se supone depende el orden del mundo. Con ese objeto, el solicitante del sacrificio puede obligar a estos poderes a que le concedan dichas gracias. Para ello, se anticipa y les ofrece un don: un sacrificio. Hace una consagración. Les entrega algo propio o renuncia a sus derechos sobre algo que le pertenece. La entidad sagrada, que no puede renunciar a la ofrenda, queda entonces en deuda. Queda comprometida desde ese momento a retornar el don, ya sea en forma de ventaja material, virtud o indulto de castigo. Es así como se restablece el orden. Por una parte hay una donación, una consagración interesada; por otra, una devolución, una reciprocidad obligada.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En el prólogo de una edicion del año 1995 de este ensayo, Manuel Delgado dice que lo que formulan por primera vez Mauss y Hubert es el rudimento de lo que después Lévi-Strauss llamará "eficacia simbólica", en el sentido de la capacidad que debe alcanzar el ritual para sustituir las cosas o los estados sustanciales por imágenes.

Mauss y Hubert definen el sacrificio como *un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los que dicha persona se interesa* (1995: 35). En él siempre hay una consagración, un tránsito del dominio ordinario al dominio religioso, sagrado. Además, afecta a la persona moral que ha invertido en la ceremonia. El fiel

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 67
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=67
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

que ha ofrecido la víctima objeto de consagración no es, cuando ha acabado el ritual, el mismo que era al principio. Ha adquirido un nuevo estatus religioso que antes no tenía, o bien se ha liberado del factor desfavorable que le afligía. Se ha elevado a un estado de gracia o ha salido de un estado de pecado; se ha transformado religiosamente. Según ellos, existen dos tipos de sacrificio:

a) *El sacrificio simbólico*: solamente conmemorativo, propio de ciertas variantes del sacrificio hebreo y del cristianismo protestante.

b) *El sacrificio eficaz*: eficiente por sí mismo, al margen de la fe del oficiante, y que sería propio del brahmanismo, parcialmente del Judaísmo y singularizador del cristianismo no reformado.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Siguiendo la lógica teórica funcionalista, ambos autores plantean que los dioses son representaciones de las comunidades, son sociedades pensadas ideal e imaginativamente. Por eso, las reuniones efectuadas durante los sacrificios alimentan las fuerzas sociales, las energías morales y mentales. Con el sacrificio se realiza un acto de abnegación mediante el cual el individuo reconoce a la sociedad. El sacrificio hace que las conciencias de las personas recuerden la presencia de las fuerzas colectivas que sus dioses representan. Sin embargo, el individuo también saca provecho personal: en el sacrificio recibe toda la fuerza de la sociedad y, mediante la expiación, puede redimirse del ostracismo social debido a alguna falta u ofensa cometida, y de este modo, reinsertarse en la sociedad. Con todo esto se cumple la función del sacrificio tanto para el sujeto como para la comunidad.

El simbolismo ritual del sacrificio es explicado por Mauss y Hubert a través del esquema procesual de los ritos de paso y tomando como referentes textos sánscritos de la antigua India (las escrituras védicas) y la Biblia. En este contexto, el análisis simbólico de Mauss y Hubert se hace en torno a los siguientes niveles:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

a) El sacrificante, es decir, quien hace la ofrenda.

b) El sacrificador, el especialista sacerdote que oficia la ceremonia.

c) El lugar y los instrumentos.

d) La víctima del sacrificio.

El sacrificante es quien finalmente recibe los beneficios del sacrificio o padece sus consecuencias. Si bien los resultados del acto pueden afectar no directamente o únicamente al propio sacrificante, sino también recaer sobre determinadas cosas o ciertos objetos que guarden relación con él de manera más o menos estrecha. Por ejemplo, el sacrificio que se lleva a cabo con motivo de la construcción

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 68
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=68
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

de una casa; para que ésta pueda acoger a la nueva familia cuando se inaugure y para que dicha familia se encuentre en condiciones de entrar en ella. En este caso se ven afectados el sacrificante y el objeto, y el sacrificio tiene un doble efecto: sobre el objeto al cual es ofrecido y sobre la persona que desea y provoca ese efecto. Puesto que el hombre y el dios no están en contacto inmediato, la cosa consagrada sirve de intermediaria entre el sacrificante y un objeto (la casa) que debe recibir los efectos útiles del sacrificio y la divinidad a la cual se ofrece el sacrificio.

El sacrificante puede ser un individuo, un grupo, un clan, o una familia, una tribu, nación o sociedad secreta. Si es un individuo debe pasar normalmente toda una serie de rituales iniciáticos que le hacen adquirir una naturaleza divina, con lo cual adquiere unos derechos pero también unos deberes, los deberes del dios en que se ha convertido. Aparece, pues, un simbolismo de "renacimiento divino" en torno a esta figura, junto con un simbolismo de pureza y contaminación que también se le asocia.

En los ritos védicos el sacrificante no debe tener ninguna relación con personas pertenecientes a castas impuras ni con mujeres; él tampoco debe ser tocado. Se trata de que purifique su cuerpo totalmente. Pasa del mundo de los hombres al mundo de los dioses, por lo tanto, se eliminan de su cuerpo los vicios del mundo profano, se le aparta del mundo ordinario y se le hace entrar en el mundo sagrado de los dioses. El sacrificador, por su parte, es el intermediario o guía en la ceremonia. En la India, puede oficiar el sacrificio sin iniciación previa. Está también marcado con un sello divino, y como el anterior, es santificado. Lleva el nombre, el título o la indumentaria de su dios; es su ministro, su propia encarnación, el depositario de su poder. Se sitúa en el umbral entre el mundo sagrado y el profano, y los representa de forma simultánea: mundo sagrado y profano se funden en su persona.

Son necesarios también determinados espacios, momentos e instrumentos propicios para el sacrificio. El lugar debe ser sagrado (fuera de él, el sacrificio no es más que un asesinato). Si previamente no lo es, debe ser consagrado ritualmente a tal fin. El espacio concreto de la ceremonia está bien delimitado, marcado y simbolizado. Es un espacio sagrado separado y distinto del mundo profano que le rodea. Se eliminan de él posibles impurezas, se sitúa el altar de las ofrendas, el lugar donde se pondrá la víctima, etc. De hecho, el espacio sacrificial se organiza alrededor de ese foco principal: la víctima. Tomando la imagen de una serie de círculos concéntricos con ella en medio, tendríamos que el sacrificante se

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 69
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=69
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

mantiene en el círculo más exterior, después vienen el sacerdote o sacrificador, el altar y por último el lugar concreto donde se realiza el acto sacrificial. En la periferia la religiosidad es más débil, pero aumenta a medida que avanzamos hacia el centro, hacia la víctima.

Quizás una de las partes más interesantes de la ceremonia es la transformación simbólica de la víctima para conseguir que entre en el estado sagrado requerido. Para ello se llevan a cabo una serie de ritos purificadores e invocaciones a los dioses, con una doble finalidad:

a) Cualificar y convertir a la víctima en propiedad de los dioses.

b) Hacer que se deje sacrificar pasivamente por el bien de los hombres y que no quiera vengarse de ellos después.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Se considera que dentro de la víctima reside alguna entidad espiritual y el sacrificio tiene como objetivo liberarla. No obstante, es necesario congraciarse con ella previamente, puesto que de otra manera, una vez libre, podría ser peligrosa. La muerte de la víctima liberará a ese espíritu que mora dentro de ella y hará definitiva la consagración. La víctima será separada definitivamente del mundo profano. Ha sido consagrada, sacrificada y renace sagrada.

La unidad del sistema sacrificial se encuentra, según Mauss, en que sigue un mismo procedimiento que puede ser utilizado con diversos fines. Este procedimiento consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por mediación de una víctima, es decir, de una cosa consagrada destruida en el transcurso de la ceremonia. Pero contrariamente a lo que pensaba Robertson Smith, la víctima no llega necesariamente al sacrificio con una naturaleza religiosa acabada y definida; es el propio sacrificio el que le confiere esta naturaleza sagrada. En cualquier caso, es necesario un intermediario entre el sacrificante y el dios. Sin él no hay sacrificio. Separa al sacrificante del dios, uniéndolos al mismo tiempo; ambos se acercan entre sí, aunque sin entregarse plenamente el uno al otro. Gracias al intermediario, el mundo sagrado y el profano pueden interpenetrarse manteniéndose a la vez distantes. El principal intermediario es la víctima. La víctima reemplaza al sacrificante, que nunca se compromete hasta el fondo dado el peligro que eso supone. Los dioses toman a la víctima en lugar de tomarlo a él.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

La víctima es, pues, la intermediaria mediante la cual pueden vincularse todos los seres que coinciden en el sacrificio. Posteriormente a su consagración, con su destrucción, las fuerzas que dicha consagración ha concentrado sobre ella son puestas en libertad, unas hacia los seres del mundo sagrado, otras hacia los seres del

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 70
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=70
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

mundo profano. Por último, todos los protagonistas que han tomado parte en la ceremonia deben retornar al mundo profano. Unos ritos de salida del sacrificio, inversos a los de entrada, permiten la "desacralización" de los mismos. Los ritos de salida sirven para atenuar la consagración y sus efectos de intensidad. Lo que importa es que el sacrificante o el objeto del sacrificio la reciban amortiguada, de una manera indirecta.

Mauss y Hubert concluyen que el sacrificio cumple una importante función social. Hay unos símbolos a través de los cuales el creyente se expresa esta función a sí mismo. Y dicha función, como decíamos más arriba, se cumple tanto para los individuos como para la colectividad. A través del sacrificio, afirma Mauss, los individuos *se confieren a ellos y las cosas que les son cercanas, la fuerza social entera*. Con el sacrificio la persona manifiesta reconocer la sociedad, recuerda la presencia de las fuerzas colectivas que sus dioses representan. Además, puede encontrar en el sacrificio ventajas propias: dar autoridad y legitimidad a sus votos, juramentos, matrimonios; rodearse de una santidad protectora; restablecer equilibrios que han sido alterados o expiar culpas que le lleven al ostracismo o la sanción social.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Otros investigadores, como los africanistas Victor Turner, Evans-Pritchard, Middleton o Lienhard, sustentaron también la importancia de la relación de los ritos sacrificiales con los sistemas sociales. Estudiando esos ritos como un todo coherente en el seno de la misma sociedad, en su sentido grupal, vieron como fluían muchos más significados y valores asociados a esta práctica. Además de ser calificados como un don, también podían representar un intercambio, un rescate, un homenaje; o bien una eliminación, una purificación, una expulsión... La acción sacrificial representaba, en definitiva, la extensa complejidad de la vida en el contexto de cada sistema cultural donde aparecía.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En un desarrollo de la clásica y esencial distinción entre lo sagrado y lo profano (bien presente en el funcionalismo de Durkheim y en los planteamientos de Mauss), Lévi-Strauss dirá en *El pensamiento salvaje* que la finalidad del sacrificio era poner en contacto esos dos ámbitos radicalmente separados, entre los que no existe, por principio, ninguna relación. Y esto se consigue a través de la víctima –intermediaria– sagrada, con el objeto de satisfacer los deseos humanos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 71
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=71
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

4. El funcionalismo y el funcionalismo estructural británicos

Para tratar el simbolismo en las tradiciones funcionalista y estructural funcionalista en antropología, aparecen respectivamente dos nombres de especial importancia: Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. De acuerdo a los postulados funcionalistas, el primero tiende a equiparar a menudo función a "finalidad". Malinowski consideraba la sociedad como algo que puede sobrevivir sólo si se satisfacen sus necesidades básicas. La finalidad de la cultura y de las instituciones es satisfacer las necesidades básicas sociales y biológicas. En un organismo, la nutrición, la respiración y la excreción ayudan a la supervivencia, pero en un sistema social es la cultura misma la que es esencial para la vida. La cultura es, en este sentido, una forma específicamente humana de ajuste biológico. Radcliffe-Brown, por su parte, pensaba que cada creencia, cada costumbre, cada institución social de la vida primitiva jugaba un papel (una función) en la vida social, igual que –siguiendo la analogía organicista de Durkheim– lo hacen las partes del cuerpo para contribuir al funcionamiento del conjunto del organismo. Es así como se constituye la estructura social, entendida como la combinación de instituciones, comportamiento interactivo y pautas para formar la sociedad.

Bronislaw Malinowski (1884-1942) es una de las figuras centrales de la antropología y bien conocido por su importante trabajo de campo en las islas Trobiand. Doctorado el año 1908 en física y en matemáticas, Malinowski se apasionó por la antropología cuando leyó *La rama dorada* de James Frazer. En 1910 se traslada desde su Polonia natal a Inglaterra, donde entra en contacto con Seligman, Radcliffe-Brown y Westermark. En 1913 escribe su primer libro: *The Family Among the Australian Aborigines*. Con la ayuda económica de Seligman, en 1914 realiza la primera de una serie de tres misiones etnográficas en Nueva Guinea. Es el inicio de su trabajo de campo entre los *mailu*, del sudoeste de la isla. En las siguientes expediciones, Malinowski se desplaza a las islas Trobiand, donde realiza una serie de investigaciones que constituyen la esencia de todos sus trabajos posteriores.

De su prolongada estancia en dicho archipiélago, surgen algunas obras fundamentales de este autor como *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand*, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* o *Mito, magia y religión*, entre otras. En 1927 fue catedrático de antropología en Londres. Posteriormente se trasladará a los Estados Unidos, donde enseñó en varias universidades, sobre todo en la de Yale. Un año antes de su muerte,

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 72
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=72
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

aún tuvo la oportunidad de realizar un trabajo de campo de ocho meses entre los zapotecos de Oaxaca, México.

Uno de los ámbitos trabajados por Malinowski que nos interesa destacar en esta sección es el de la magia. De sus consideraciones sobre la magia podemos extraer muchos elementos interesantes para el análisis simbólico. Para él, la magia, de forma parecida a la religión, tiene la función social de aliviar las angustias y tensiones humanas. Sin embargo, precede a la religión, porque Malinowski piensa que tiene una función más estricta y más directamente relacionada con la supervivencia.

De hecho, al igual que Frazer y Durkheim, hace una clara distinción entre magia y religión, cuyas funciones ve diferentes, aunque también observa sus semejanzas. Son diferentes, en primer lugar, porque la magia es utilitaria e instrumental, siempre va dirigida a una finalidad explícita (por ejemplo, durante el embarazo impedir la muerte en el parto), mientras considera que la religión es un fin en sí misma y no se espera que los rituales religiosos produzcan resultados directos y claramente definibles; son también diferentes, en segundo lugar, porque la magia puede ser tanto buena como mala (según sea blanca o negra) y la religión es esencialmente moral: como el ser humano no puede hacer frente a la idea de aniquilación o muerte propia definitiva, crea una creencia reconfortante en la continuidad espiritual y en una vida futura. Son iguales porque ambas surgen de la tensión emocional experimentada universalmente –cuando el ser humano comprende que es incapaz de controlar la naturaleza–, porque las dos se basan en una tradición mágica y, finalmente, por estar rodeadas de tabúes que las ponen a parte como sagradas.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Los trobiandeses estudiados por Malinowski disponían de una gran cantidad de conocimientos seguros y prácticos, pero también las aptitudes y los saberes de este pueblo tenían ciertos límites. A veces, por ejemplo, fallaban las cosechas a causa de las inclemencias metereológicas o de otras circunstancias imprevisibles. Era en esos casos cuando recurrían a la magia, en tanto que técnica concreta y práctica disponible para afrontar situaciones vitalmente relevantes o críticas. El planteamiento de Malinowski es que la magia proporciona a la persona la confianza necesaria para llevar a cabo sus tareas importantes, mantener su equilibrio e integridad mental y para superar momentos de crisis, desesperación y ansiedad. En última instancia, el valor de la magia reside en que, por un lado, todo logro satisfactorio y toda buena suerte inexplicable se atribuye a la magia y a su eficacia (simbólica), y por otro lado, en que las desgracias inesperadas son

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 73
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=73
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

causa de la magia negra o bien al hecho de que los rituales no se han efectuado correctamente.

Los elementos mágicos están presentes en el sistema de intercambio *kula* que Malinowski describe en el archipiélago trobiandés; o mejor dicho, aluden al valor intrínseco y ceremonial de los objetos que circulan en dicho sistema. Siguiendo los pasos de Marcel Mauss, más que el valor material de los artículos en transacción –algo fuera de toda duda– es el valor simbólico de los mismos el que constituye el eje de todo el mecanismo de reciprocidad.

De todos modos, he escogido la magia del crecimiento expuesta en *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand* como muestra de la manera en que Malinowski acentúa el sentido utilitario y a la vez esencial de la magia para la vida indígena. Tal como es practicada en los huertos de Omarakana, esa magia (colectiva) sirve para garantizar la fertilidad de la tierra y, por lo tanto, la producción agrícola. Se considera la más importante de las fuerzas y creencias que sostienen y regulan la agricultura de las Trobiand. El papel del brujo (*towosi*) y la eficacia simbólica de su magia es central en todo el proceso.

La magia se considera inseparable de las tareas prácticas sobre la tierra, si bien son departamentos de trabajo distintos e independientes: La magia se basa en el mito, el trabajo práctico en la teoría empírica; la magia va dirigida a prevenir contratiempos imprevisibles y a conseguir una buena suerte, el trabajo práctico da lo que el esfuerzo humano puede aportar de forma natural; la magia es prerrogativa sociológica del brujo, mientras que el trabajo práctico es una obligación económica del conjunto de la comunidad.

Todo el ciclo agrícola está relacionado con la magia y con el trabajo del brujo. Malinowski dice que los indígenas saben perfectamente que los procesos de crecimiento se están produciendo de forma natural en el huerto, al igual que ocurre con las plantas silvestres de la selva, pero en el caso del huerto se hace necesaria la participación del *towosi*. Esto implica una secuencia específica de rituales y acciones mágicas relacionadas con la preparación de los terrenos, la fertilidad de la tierra, el crecimiento de los productos, la recolección y el almacenamiento. En los conjuros del brujo aparecen múltiples asociaciones simbólicas con referencias míticas y que buscan el éxito de los cultivos. Hay un simbolismo implícito en cada ritual y ceremonia.

De hecho, en la eficacia simbólica de los ritos reside el éxito de la producción, el bienestar y la prosperidad del grupo. Por eso también hay que respetar los tabúes impuestos por el brujo mientras se realizan los trabajos agrícolas, así como con-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 74
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=74
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

fiar en las fórmulas mágicas y en los conjuros ceremoniales de este especialista. El mismo brujo se autoimpone una serie de tabúes personales, abstinencias y privaciones junto al trabajo práctico y a las tareas de control social que también lleva a cabo. De acuerdo a su estatus destacado en la comunidad, el brujo supervisa las actividades agrícolas directamente y alaba el trabajo bien hecho (lo cual, por otra parte, no deja de ser un estímulo para el buen agricultor, a parte de darle un prestigio comunitario). Es, en este sentido, una autoridad política.

En las fórmulas mágicas utilizadas por el brujo en las ceremonias dedicadas al tubérculo del *taytu*, aparecen toda una serie de asociaciones simbólicas que tratan de incentivar su crecimiento: a más hojas de *taytu* más tubérculos se obtendrán en la cosecha. Dichas asociaciones, además, enlazan a menudo el mundo animal con el vegetal. Por otro lado, en el caso de la llamada "magia de los frutos no maduros" (*megwa geguda*) se llevan a cabo cinco ceremonias.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

1) El *despertar del brote* o *abrirse paso del brote*; en la parte central de la ceremonia el mago solamente invoca a las clases más débiles del *taytu*, las que van brotando lentamente, las afectadas por alguna enfermedad... y trata de estimularlas e impulsarlas para que se abran paso en la tierra utilizando en el subsuelo la metáfora de la competencia humana (*El taytu malo oye la magia, el taytu bueno también la oye; el taytu bueno sabe que el malo crecerá con la magia, crece más deprisa para no sentirse avergonzado*) y apelando al árbol *dadela* como el símbolo de ese rápido crecimiento.
2) *Hacer salir los brotes jóvenes*, con invocación verbal al mismo árbol y ahora, una vez "abierto el paso", con el fin de hacer emerger los brotes.
3) *Producir gran cantidad de hojas*, que incluye un pequeño rito preliminar e impone un tabú con el objetivo de conseguir un desarrollo exuberante de las hojas. Surgen aquí asociaciones simbólicas con el loro verde, particularmente expansivo y veloz, y con el mordisqueo de las ratas, en avance constante.
4) *Producir más abundancia de hojas* o *producir la copa del taytu*; en este caso se da una asociación con el ciempiés, símbolo de movimiento, rapidez y también de fertilidad en el dominio mítico, donde presagia lluvia.
5) *Cerrar*, que tiene que ver con la extensión de las hojas y las ramas cubriendo el perímetro del huerto en su totalidad (*El taytu cierra, hace una rama, otra rama, una tercera rama, cae, el huerto se oscurece*). En esta ceremonia aparece el simbolismo de la araña: igual que ésta hace su tela, la planta *taytu* deberá producir muchas ramas; tendrá que cubrir los espacios y formar un tejado verde sobre el huerto.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 75
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=75
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

El siguiente ciclo de ceremonias o ritos de crecimiento es la llamada "magia de los frutos en maduración", de estímulo para las raíces y los tubérculos, con unos rituales específicos vinculados a cada caso. Incluso hay un tercer ciclo, dirigido a las nuevas raíces, con un simbolismo de anclaje y agarre que se sirve del referente animal de la gallina salvaje.

Además de esta magia colectiva, Malinowski también nos habla de una magia privada, menos frecuente pero que convive con la primera en las Trobiand. Dicha magia tiene que ver con las fórmulas utilizadas por el propietario sobre su propio huerto, o con las que usa un especialista (brujo) pagado a tal efecto, que además puede ser al mismo tiempo el mago oficial de la aldea. Las invocaciones en tales circunstancias se hacen sobre el hacha de trabajo, con el objeto de darle más eficacia mientras se siembra y también durante la recolección. Las fórmulas empleadas suelen alentar al *taytu* a crecer, e incluyen igualmente ciertas metáforas interesantes (*Levanta tú, joven tubérculo, en el vientre de mi huerto*).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

El poco uso de la magia privada en las Trobiand puede explicarse, según Malinowski, por el hecho de que la agricultura es una actividad fuertemente cargada de envidias y celos, y por este motivo resulta peligroso para cualquier persona alardear de los beneficios de su magia privada situándose por encima del nivel común. Aún así, el jefe puede presumir de tener los mejores huertos porque, como suele suceder, tiene el privilegio de elegir. Igualmente puede presumir de tener la mejor magia privada sin que nadie diga lo contrario. No obstante, parece existir el sentimiento de que la magia comunitaria hace todo lo posible, en las condiciones más buenas y menos buenas, y que no es correcto recurrir a la magia privada porque siempre lo grupal es prioritario.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) es considerado el fundador de la Antropología social británica. Fue quien de forma más clara y persistente estableció los principios del funcionalismo. La influencia de Radcliffe-Brown fue notable como portavoz en la Gran Bretaña del rigorismo que Durkheim quiso imprimir a las Ciencias Sociales. Creía que los métodos científicos debían ser aplicados al estudio de la sociedad y sus valores comunes, en una especie de *conciencia colectiva*. Desde su enfoque funcionalista y estructural, Radcliffe-Brown se fija en cómo las instituciones ayudan a mantener el sistema social. Este enfoque se centra en el concepto de estructura social, que hace referencia a las relaciones de los grupos en una sociedad. Según él, los sistemas sociales tienen una estructura. La interrelación de sus costumbres e instituciones les da "vida". Función social es, entonces, la relación entre la estructura social y los procesos de la vida

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 76
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=76
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

social. Cada característica de la vida social contribuye al mantenimiento de la continuidad estructural y, por lo tanto, a la coherencia y perpetuación de la sociedad como un todo. De hecho la hipótesis fundamental del funcionalismo de Radcliffe-Brown es que cada sociedad tiene un grado de unidad funcional, porque todas las partes del sistema trabajan conjuntamente sin producir conflictos persistentes:

> Cada costumbre y creencia de una sociedad primitiva desempeñan un papel determinante en la vida social de la comunidad, así como cada órgano de un cuerpo vivo desempeña su papel en la vida general de un organismo (Morris, *Op. cit.*: 157).

Sus expediciones a las islas Andaman (1906-08), en el Océano Índico, y a la región occidental de Australia (1910-12) le proporcionaron abundante material para sus estudios sobre las relaciones de parentesco y el totemismo. Entre 1926 y 1931 enseñó antropología en la universidad de Sydney. Además, Radclilffe-Brown impartió clases en la Universidad de Oxford, donde fue el primer presidente de la Asociación Antropológica. Escribió dos libros bien conocidos: *The Andaman Islanders* que se publicó originalmente en 1922 y en el año 1952 *Structure and Function in Primitive Society*. En ambos trabajos subyace la tesis de que el investigador debe establecer las funciones de las actividades encontradas durante el trabajo de campo. Una vez compilados datos suficientes sobre el terreno deben hacerse comparaciones transculturales, las cuales, a su vez, revelarán regularidades en las diferentes culturas, es decir, lo que él llama *leyes sociales*.

Al aplicar los principios funcionalistas al estudio de las formas de simbolismo (presentes en el culto a los ancestros o el totemismo) adoptó el criterio de Durkheim según el cual el ritual religioso es una expresión de la unidad de la sociedad, que su función es afirmar y fortalecer los sentimientos de los que depende la solidaridad social y, en consecuencia, el orden social mismo. Por otro lado, las instituciones religiosas simbolizan y, a través de los rituales, ayudan a sostener las relaciones sociales. En estos términos, pues, seguirá los pasos de Fustel De Coulanges, Robertson Smith y el propio Durkheim. Aunque consideró que las tesis de éstos sobre la función social del ritual totémico era básicamente correcta, su enfoque fue algo diferente. Sobre la base de sus investigaciones en Australia afirmó que los rituales totémicos se llevan a cabo no sólo para expresar y recrear los sentimientos de los que depende el orden social, sino también para revelar una estrecha correspondencia con la forma de la estructura social más amplia, como los tipos de parentesco.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 77
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=77
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En su trabajo sobre los habitantes de las islas de Andaman aplicó los mismos métodos para demostrar que tanto el mito como el ritual son esenciales para su sociedad. Exteriorizan sentimientos de los que depende la existencia misma de la cultura andamanesa. Por medio de su expresión regular en el ritual se mantienen vivos estos importantes principios y se transmiten de generación en generación (De Waal, *Op. cit.*).

En relación con esto, Radcliffe-Brown diferenciaba tres tipos de acción social: técnicas, costumbres o normas morales de comportamiento interpersonal y costumbres ceremoniales. Se concentró especialmente en estas últimas y, de acuerdo con sus intereses teóricos, propuso su explicación en términos de significado o en términos de función. En términos de significado (simbólico) señala que los gestos, las acciones rituales, las prohibiciones, los objetos simbólicos y los mitos son signos *expresivos*, el significado de los cuales radica en lo que expresan. Para él, además, símbolo y significado son equivalentes: todo lo que tiene un significado es un símbolo, y el significado de cualquier cosa se expresa mediante un símbolo. La noción de función, por su parte, descansa sobre la concepción de la cultura como mecanismo adaptativo a través del cual los seres humanos pueden vivir en sociedad como una comunidad ordenada. Y el ritual se entiende como expresión de la unidad de la sociedad.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Pero la acción ritual está conectada con la visión del mundo y con la realidad empírica. En *The Andaman Islanders* (1964), Radcliffe-Brown establece un simbolismo triádico de la cosmología andamanesa que refleja un mundo de tres dimensiones. Se hace una división ecológica (mar/agua, selva/tierra, cielo/árboles) que se corresponde a la diferenciación entre una región inferior, intermedia y superior y con una serie de entidades espirituales, ceremonias, prescripciones dietéticas, etc., asociadas a cada una de ellas. El pensamiento andamanés es explicable, según Radcliffe-Brown, en términos de este esquema, presente en los mitos, practicado en los rituales y expresado en muchas costumbres. Los significados simbólicos implícitos en él son fundamentales para la cultura de Andaman.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En *Estructura y función en la sociedad primitiva*, encontramos más elementos que aquí nos interesan en relación con el estudio del simbolismo. En su artículo sobre el tabú, dedicado a Frazer, Radcliffe-Brown se refiere al valor ritual y al valor social. Según su interpretación, lo que tiene valor ritual tiene valor social. Es decir, si el nacimiento en Andaman tiene valor ritual quiere decir que tiene valor social; es particularmente importante para los padres y también para la comunidad. Lo mismo sucede con otras situaciones vinculadas a los ritos de paso y a las

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 78
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=78
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

condiciones liminales de sus protagonistas.

Se parte de la base de que una sociedad no puede existir si no existe como fundamento una cierta similitud en los intereses de sus miembros y en sus valores (morales, estéticos, económicos...). De hecho, las relaciones sociales requieren de valores sociales e intereses compartidos. El sistema social es estudiado, desde esta perspectiva, en términos de sistema de valores y de relaciones sociales. Dichas relaciones sociales necesitan del consenso o acuerdo sobre el valor ritual que otorgan a diferentes objetos o acontecimientos; que existan unos intereses comunes sobre ellos. Y como decíamos, si estos objetos, acontecimientos, sucesos, días, etc., tienen valor ritual es que tienen valor social.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Por otra parte, lo que tiene valor ritual está muy generalmente asociado al tabú y a las reglas con él relacionadas. Tiene valor ritual lo que es objeto de evitación o tabú. Las creencias sobre el tabú hacen referencia a prohibiciones o limitaciones rituales. Si estas prohibiciones o limitaciones se pasan por alto suele producirse un cambio de estatus personal en sentido negativo. El tabú impone una conducta respecto a determinadas situaciones con valor ritual. Esto se ve en la conducta adoptada en la ocasión concreta o respecto al objeto u objetos tabú en particular, y se expresa en la forma de prohibiciones ceremoniales, abstinencias... Todo ello para evitar sanciones, peligros o desgracias y, sobre todo, para garantizar su eficacia simbólica. Al mismo tiempo, el tabú puede fijar el valor social de ciertas situaciones relevantes para el interés común y culturalmente importantes a través del reconocimiento de su significado y de su valor social. En el caso del totemismo, es evidente que el tótem y los mitos y ritos con él relacionados tienen un valor social específico para los miembros del clan, y finalmente ese interés común los une con fuerza y de forma duradera.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

La base de los ritos es dar valor social a objetos o momentos que son en sí mismos importantes para los intereses comunes, que unen a personas con la comunidad o son simbólicamente representativos de tales objetos o circunstancias. Y los tabúes que a menudo van asociados a tales ritos sirven para fijar ese valor social a través del reconocimiento de su significado simbólico y de su importancia para la vida social. En suma:

> Las creencias por las que los ritos se justifican y adquieren algún tipo de consistencia son las racionalizaciones de las acciones simbólicas y de los sentimientos con ellos asociados (Radcliffe-Brown, 1996: 173).

En Andaman, por ejemplo, la cigarra tiene valor ritual porque representa sim-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 79
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=79
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

bólicamente las estaciones de año, que tienen una gran importancia para el ciclo vital. En algunas tribus de Australia la serpiente de Arco Iris representa simbólicamente el crecimiento y la fertilidad en la naturaleza, de ahí, igualmente, su valor en las celebraciones rituales. En otras, el dios Boiame es la personificación o el símbolo representativo de la ley moral de la tribu, y la veneración a la imagen de este dios o a su nombre es el método simbólico de fijar el valor social de la ley moral, en especial de las leyes relativas al matrimonio.

Los ritos establecen, en este contexto, valores sociales fundamentales. Son parte del mecanismo que permite la existencia y reproducción de la sociedad ordenada. En definitiva, los ritos son simbólicos, contienen algún elemento simbólico expresivo, y según Radcliffe-Brown, lo que hay que hacer es estudiar su significado o significados (que no están precisamente en la superficie) como expresión simbólica y descubrir también sus funciones sociales. En el ámbito del estudio de los rituales, la relación entre valores rituales y valores sociales se aborda a través de los motivos y razones de los ritos, de su significado y de sus efectos psicológicos y sociales. Todo ello teniendo en cuenta, por un lado, que cuando se usa un mismo símbolo en contextos diferentes o diferentes ocasiones puede decirse que hay algún elemento común de significado, y por otro, que comparando diferentes usos del símbolo podemos descubrir ese elemento común.

Con todo, los significados simbólicos de los ritos no son, efectivamente, lo más visible de los mismos. Radcliffe-Brown dice que la gente de alguna manera siempre sabe el significado de los propios símbolos, pero de forma intuitiva, raramente lo expresa con palabras ¿Cómo descubrir entonces esos significados? Según este autor, no haciendo conjeturas, como sucede con la interpretación más o menos libre de las razones y propósitos. La investigación del significado de los ritos se puede hacer conjuntamente con el análisis del significado de los mitos, es decir, a la luz de una cosmogonía. También pueden observarse los efectos psicológicos inmediatos del rito, hablando con los que lo ejecutan y observándoles. Esto conduciría, de acuerdo a Radcliffe-Brown, al encuentro tanto de su inminente función psicológica o emocional como, en última instancia teórica, de su función social:

> Considerando los efectos psicológicos de un rito podemos conseguir definir su función psicológica. Es claramente imposible definir la función social de un rito sin tener en cuenta sus efectos psicológicos usuales o medios. Pero es posible discutir sus efectos psicológicos, si bien ignorando más o menos completamente los efectos sociológicos más

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 80
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=80
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

remotos, lo cual es hecho a menudo en lo que se llama "antropología funcional" (*Op. cit.*: 164).

5. La fenomenología de lo sagrado

La fenomenología y la antropología tienen, desde luego, mucho en común. Ambas buscan la objetividad y la explicación de las creencias y acciones humanas en términos de lo que significan para quienes las mantienen. Fenomenología significa *el estudio de los fenómenos*, tomando el término *fenómeno* bajo la acepción "lo que se revela". Desde el punto de vista fenomenológico todos los fenómenos tienen sus propias "intenciones" y pretenden "algo". Es este "algo" lo que el fenomenólogo trata de descubrir, suspendiendo, mientras tanto, todas las indagaciones referentes al mundo empírico-objetivo exterior, con el fin de ver, oír y sentir los fenómenos *en esencia* y sus *significados esenciales*. La tarea de un fenomenólogo no es la deducción de lo racional-relacional-lógico (como pretende finalmente el estructuralismo), sino la descripción de lo concebible y surgido de la *evidencia dada inconvertiblemente* (De Waal, *Op. cit.*: 94).

Los máximos exponentes de esta corriente teórica fueron William Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl (1859-1938). Las contribuciones teóricas de ambos se hicieron eco en la sociología interpretativa con autores como Max Weber y seguidores suyos, como Peter Berger y Thomas Luckmann, en el ámbito de la fenomenología constructivista, cuyas aportaciones tienen muchas confluencias con la antropología. El constructivismo fenomenológico, al igual que las otras corrientes interpretativas (norteamericanas), el interaccionismo simbólico y la etnometodología, sostienen que los actores sociales construyen sin cesar el mundo social mediante una serie de acciones, interacciones, decisiones y actos de conocimiento de los que son plenamente conscientes. Da prioridad al agente y a su acción creativa, reconoce la contribución del saber ordinario y de la competencia práctica en la producción permanente de la sociedad a través de *ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana* (Garfinkel, 1990).

Pero las influencias fundamentales del constructivismo fenomenológico son, por un lado, la sociología del conocimiento de Max Scheler (1973) y Karl Mannheim (1987), y por otro, la psicología social de G. H. Mead (1982). Uno de

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 81
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=81
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

sus intereses centrales es ver cómo los actores sociales construyen y ordenan de una determinada manera la realidad social. Más concretamente, cómo los sujetos comparten un depósito de conocimientos que, por medio de las constelaciones de signos, actúan disponiendo de una forma concreta esa realidad, al mismo tiempo que, en función de los intereses prácticos relativos a la selección de prioridades y objetivos, facilitan los datos necesarios para orientar correctamente la interacción con dicha realidad en la vida cotidiana (Delgado, 1995a).

Los más importantes de esos signos son los simbólicos, siendo el símbolo todo *tema significativo que atraviesa de una esfera de realidad a otra, localizado en una realidad pero [que] hace referencia a otra* (Berger y Luckmann, 1988: 63-64). Dichos autores llaman al modo lingüístico de alcanzar esta trascendencia *lenguaje simbólico*. Según ellos, el lenguaje construye *inmensos edificios de representaciones simbólicas* o sistemas simbólicos que pueden ser de importancia fundamental para la realidad de la vida ordinaria. Y es así como el simbolismo y el lenguaje simbólico se convierten en elementos constitutivos esenciales de la realidad de la vida cotidiana y de la aprehensión que desde el sentido común se hace de ella.

Así pues, la fenomenología de la vida social remarca la importancia de los signos y símbolos que nos rodean a diario y que nos sirven para interactuar y para construir el mundo. Se ocupa especialmente de los esquemas mentales y corporales, que conforman la matriz simbólica de actividades, prácticas, conductas, sentimientos y juicios de los agentes sociales. Para estos agentes sociales, el mundo se vuelve algo inmediatamente familiar y significativo, debido a que, producto del proceso de socialización, pasan a compartir el *sistema socialmente aprobado de tipificaciones y pertinencias* del que nos habla Alfred Schütz (1970).

Uno de los sistemas simbólicos más importantes, junto al arte, la ciencia y la filosofía, ha sido la religión, que desde este punto de vista se considera un sistema plenamente capacitado para mostrar plausible y estable la vida cotidiana. Los sistemas simbólicos religiosos se consideran sistemas de significado objetivados socialmente y referidos, por una parte, al mundo de la cotidianeidad y, por otra, a un mundo que se experimenta como trascendente en la vida presente (Luckmann, 1973). Construyendo la religión, lo que hace el ser humano es proyectar su existencia al plano sagrado y, dentro de él, al sobrenatural (Berger, 1999). Y es en el análisis de esta proyección humana hacia el dominio de lo sagrado, con sus elementos simbólicos particulares, donde inciden los autores que nos interesan de modo especial en este apartado.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 82
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=82
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En la segunda mitad del siglo XIX –de forma coetánea a Dilthey y Husserl– el filósofo y teólogo alemán Rudolf Otto (1869-1937), en su influyente libro *Lo santo*, sugiere –desde una óptica fenomenológica– que es necesario analizar la naturaleza de la experiencia religiosa antes que investigar la expresión religiosa. Piensa que la experiencia religiosa es la que precede a tal expresión. Es experiencia de lo santo; y lo santo siempre contiene poder, razón, propósito, amor y buena voluntad como atributos racionales. No obstante, antes de que cualquier cosa pueda adquirir tales atributos, debe percibirse o descubrirse su existencia; un descubrimiento que, por otra parte, no es racional. La persona descubre lo santo una vez reconoce que hay algo que le acompaña. La naturaleza de este "algo" se siente al principio como una experiencia trascendente y solamente se aprende de forma gradual, a partir de las reacciones del ser humano ante sí mismo.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Según Otto, originalmente, los sujetos reaccionan en todas partes con temor y fascinación ante el misterio de "otra presencia". Estas reacciones humanas nos dan, en este sentido, las claves sobre la naturaleza de lo santo: es el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans*. *Tremendum* juega con los dos significados del término: lo que es tremendo y predominante, y lo que hace al hombre temblar. Ante lo santo el hombre tiembla, aunque no por miedo (racional) sino por los sentimientos no racionales de temor o de pavor. Otto insiste, pues, en la naturaleza no racional de la experiencia religiosa. A la vez, el misterio atrae o fascina también a la persona hacia lo santo en lo que él llama la comunión mística. La religión surge, en definitiva, de las emociones, que son causadas por la naturaleza de lo santo; y entre ellas, el pavor constituye una clase especial por ser de carácter no racional.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

A partir de estas expresiones de temor y fascinación que Otto ve respecto a lo santo, un concepto central en sus teorías es el de *numinoso*. Aquel estado en que el hombre reconoce el misterio de lo "totalmente otro" y desarrolla un sentimiento de dependencia, de pequeñez, que llama *sentimiento de criatura* o *concienciación de criatura*. Este sentimiento, para Otto, es un efecto subjetivo: *la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y ese, precisamente, es el que llamo lo numinoso* (1996: 29). En lo numinoso se acentúa el carácter simbólico de la experiencia y comprensión religiosa. El sentido existencial y trascendente del símbolo. Del estado numinoso de la mente surge primero el concepto de los demonios. Como el hombre no puede comprender la naturaleza de lo santo, debe antropomorfizarla. Asigna cualidades racionales a lo santo, y los demonios llegan a ser, con el tiempo, los centros de

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 83
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=83
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

adoración, transformándose aún, posteriormente, en dioses o en Dios (De Waal, *Op. cit.*: 96).

En el concepto de *numen* reside, pues, la fuerza y la intensidad místicas inherentes a lo simbólico-religioso. Una fuerza y una intensidad por las que también se interesó Mircea Eliade (1907-1986), quien sostuvo que el estudio fenomenológico del hecho religioso debía seguir un método empírico, que implica una comprensión favorable y descriptiva de la religión como tal. Eliade buscó encontrar su estructura interna, la *esencia del fenómeno* religioso y de la experiencia mística. Según él, dicha experiencia contiene un elemento único e irreducible: lo sagrado; en última instancia, toda experiencia humana en general puede ser transformada y vivida en ese otro plano transhumano y sacro.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Eliade creía que todos los fenómenos religiosos tenían un carácter simbólico, y siguiendo a Cassirer, define el ser humano como un *homo symbolicus*. Para él, todo acto religioso y objeto de culto guardan relación con el mundo sagrado, estructuralmente diferente del mundo profano. Y también todo acto religioso, por el solo hecho de ser religioso posee un significado que, en última instancia es simbólico, ya que se refiere a entidades y valores sobrenaturales.

Uno de esos actos religiosos transculturalmente importantes son los ritos de paso, estudiados por Mircea Eliade (1975) como iniciaciones místicas. En las llamadas sociedades primitivas Eliade observa cómo la iniciación juega un papel fundamental en la formación religiosa del hombre y ha consistido siempre en una mutación del régimen ontológico del neófito. Los rituales de iniciación –que según el autor fueron fundados por los dioses, los héroes civilizadores o los antepasados míticos– incluyen la muerte y el renacimiento iniciático, el paso de lo profano a lo sagrado. Y en ese proceso de sacralización, significan también la obtención de los conocimientos secretos fundamentales en torno a lo sagrado, la muerte y la sexualidad.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Implican, en suma, dejar una vida y entrar en otra; un cambio de estatus relativo al ser; una resurrección simbólica en una vida superior, a la vez religiosa y social. La muerte para el "primitivo" representa la suprema iniciación, el inicio de una nueva existencia espiritual. Se muere en la vida profana (no esencial) y para entrar en el territorio inconmensurable de lo sagrado.

En este contexto, entender los ritos iniciáticos, como comprender el chamanismo (Eliade, 1960) o el mito (1985; 1993), es intentar descifrar el simbolismo implícito que ponen de manifiesto, discernir analíticamente las "estructuras simbólicas subyacentes", que deberán buscarse por medio del análisis comparativo.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 84
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=84
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

También hay quien piensa, más en particular, que tratar de entenderlos implica examinarlos como un todo y no fragmentados en símbolos separados, o conjuntos de símbolos, *pues los símbolos asumen su significado en base a su colocación dentro de la secuencia ritual* (La Fontaine, 1987: 270).

Desde el punto de vista de Eliade, los símbolos apuntan *algo que está más allá de ellos mismos*, revelan –en el sentido fenomenológico– una realidad más profunda y básica. Un símbolo, además, puede expresar diferentes significados, porque en esencia muestra la ordenación de una estructura cósmica (o dimensión sacramental) que no puede ser captada por la experiencia inmediata. Al desvelar esta dimensión sacramental, el símbolo revela el mundo como una "totalidad viviente", una unidad o totalidad cósmica, que se regenera a sí mismo periódicamente, y por ello, es continuamente rico, fructífero e inagotable. Cuando las personas se encuentran integradas dentro de este esquema cósmico no tienen experiencia de aislamiento.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

De acuerdo a Eliade (1992), para conocer el universo mental del *homo symbolicus/homo religiosus* hay que tener en cuenta a los hombres de las sociedades primitivas. Intentar entender su comportamiento religioso, considerado excéntrico a los ojos modernos. Los pueblos sin escritura, piensa Eliade, viven dentro de un "cosmos sacralizado" y tienen una permanente actitud religiosa respecto del mundo. Para focalizar sobre este singular aspecto, nos remite a los principios de la historia humana y sus orígenes sagrados. Porque, según él, la estructuración cósmica se consiguió al principio de los tiempos gracias a la intervención de agentes sobrenaturales:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

> Hay que suponer que, en un pasado muy lejano, todos los órganos y experiencias fisiológicas del hombre, todos sus gestos, tenían una significación religiosa. Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los Héroes civilizadores *in illo tempore* (*Op. cit.*: 141).

A partir de aquí, nos habla de diferentes aspectos relacionados con la santificación de la vida en las sociedades tribales, de la manera en que el hombre se cosmiza o se sacraliza. El simbolismo cósmico se relaciona con la experiencia humana como un elemento integrador, por medio de asociaciones simbólicas diversas (como las del tipo casa-cuerpo-cosmos). Los símbolos facilitan la apertura a lo espiritual, general y universal, y los "primitivos" poseen dicha apertura fundamental. A través de los símbolos llegan a la más alta espiritualidad. Comprendiendo el símbolo alcanzan a vivir lo universal.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 85
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=85
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

El hombre moderno, por el contrario, no responde al mismo patrón; es alguien que básicamente ha desacralizado su experiencia. Todos sus actos fisiológicos (sexualidad, alimentación, trabajo...) dejan de tener significación espiritual y, por lo tanto, según Eliade, pierden su dimensión auténticamente humana. Sin embargo, al mismo tiempo ve improbable el hecho de encontrar en las sociedades modernas a alguien "exclusivamente racional", pues considera que el comportamiento religioso es algo necesario, está siempre presente aunque no se sea consciente de ello. Lo espiritual forma parte de la esencia humana.

De hecho, como Jung, piensa que los símbolos aparecen en la actividad inconsciente, en el caso del hombre moderno para permitir el equilibrio de la psique o reestablecerlo. Gracias a ello sale de su cápsula existencial y puede solventar las dificultades de su vida. El simbolismo inconsciente jugaría el papel de la religión en este sentido. La religión y la simbología están escondidas en las tinieblas del inconsciente del hombre moderno, pero están ahí en cualquier caso. La experiencia religiosa, pues, puede encontrarse y hacerse emerger de estas profundidades.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Su tesis básica es que el pensamiento religioso se caracteriza por un esquema simbólico estructurado que une diferentes aspectos de la existencia dentro de una unidad cosmológica:

> Lo que llamamos pensamiento simbólico hace posible que el hombre pueda moverse libremente de un nivel de realidad a otro. Los símbolos identifican, asimilan y unifican diversos niveles (Cf. Morris, *Op. cit.*: 222).

Pero además, también al igual que Jung, sugiere que este simbolismo se manifiesta en la forma de arquetipos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Su concepto de arquetipo, sin embargo, tiene un matiz diferente. Eliade lo define como un sinónimo de "modelo ejemplar" o "paradigma". De acuerdo a su interpretación, gracias a estos modelos paradigmáticos, revelados a los hombres en las épocas míticas, al principio de los tiempos, el cosmos y la sociedad se regeneran periódicamente (Eliade, 1993). En este sentido, trataba de demostrar cómo todos los ritos y símbolos se relacionaban con mitos cosmogónicos sobre la creación y la estructuración del cosmos a partir de un estado primigenio de caos. Consideró que la función de los mitos era la de construir un cosmos sagrado a partir de ese caos original, y que todos los ritos y símbolos religiosos no eran más que una repetición o manifestación de acontecimientos o de modelos paradigmáticos presentes en los mitos cosmogónicos.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 86
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=86
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En dicho ámbito, por ejemplo, los rituales secretos de iniciación de las comunidades australianas se interpretan como una representación de su cosmogonía, o la formación del universo en el "tiempo de los sueños". El simbolismo lunar se vincula a la regeneración del cosmos y la propia vida, así como las ideas de polaridad y resurrección. El simbolismo del árbol cósmico también se relaciona con la regeneración periódica del universo, con la imagen paradigmática de la vegetación y con los vínculos simbólicos entre el cielo y la tierra. O el rol del simbolismo del agua (bautismo, diluvio) se asocia con la representación del caos original y la disolución de todas las formas.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

6. Matrices de la antropología simbolista y la antropología estructural

En este apartado me referiré a los dos autores cuyas aportaciones teóricas –de conjunto o parciales– pueden supuestamente considerarse referentes originales, por un lado, del enfoque estructural para estudio del simbolismo, con Lévi-Strauss como máximo exponente contemporáneo, y por otro, del desarrollo de la escuela de antropología simbólica, que se va consolidando en la segunda mitad del siglo XX en torno a la figura de Clifford Geertz. Se trata, en particular, de Lucien Lévy-Bruhl en el ámbito propiamente simbolista y de E. E. Evans-Pritchard en la vertiente simbólico estructural.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) es conocido sobre todo por sus estudios filosóficos y antropológicos. Desde 1899 hasta 1927 fue profesor de filosofía en la Universidad de la Sorbona, donde obtuvo la cátedra el año 1904. Sus trabajos se basaron en el conocimiento de la moral y la "mentalidad primitiva". Su obra principal, *Ética y ciencia moral*, fue publicada el año 1903. En ella se muestra claramente influenciado por el positivismo de August Comte y afirma que la moralidad ha evolucionado a lo largo de la historia en función del conocimiento. Sus siguientes trabajos se encaminaron hacia la investigación de la mentalidad en las sociedades primitivas, remarcando las diferencias entre el modo de razonamiento de los "primitivos" y el de los "civilizados". Consideró que las sociedades primitivas eran esencialmente místicas y de mentalidad pre-lógica, en el sentido de mágico-religiosas, a diferencia de las modernas, caracterizadas por el

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 87
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=87
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

pensamiento logico-racional y científico. En 1910 publicó *La funciones mentales en las sociedades primitivas*; a la que siguieron entre otras obras *La mentalidad primitiva* (1922), *El alma primitiva* (1927) y *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva* (1931).

Para desarrollar sus teorías adoptó de Durkheim el concepto de representaciones colectivas. Se centró en el estudio de dichas representaciones para determinar cómo se representan a sí mismos los primitivos y cómo lo hacen grupalmente. De hecho, sus concepciones fundamentales, como las de Durkheim, eran sociológicas, pero su análisis de las sociedades no literatas se asentaba en premisas diferentes. De acuerdo a Lévi-Bruhl, las sociedades primitivas se distinguían por tener una "mentalidad mística" que guiaba completamente su conducta y su visión del mundo, dentro de un esquema cósmico en el que se vinculaba de forma permanente el mundo real con el supranatural.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

La mentalidad primitiva se caracteriza, pues, por estar basada en representaciones místicas; es decir, relativas a fuerzas, influencias y acciones no siempre visibles u objeto de percepción pero no obstante reales. Y el principio lógico de estas representaciones es lo que Lévy-Bruhl denomina "ley de la participación mística". El hombre de las sociedades ágrafas, dice Lévy-Bruhl, piensa y actúa de acuerdo con dicha ley. Hay un simbolismo místico en todo lo que le rodea y con lo que interacciona. El primitivo pasa todo el tiempo en un mundo místico, participa de lo místico en todo momento. Hay participaciones místicas, por ejemplo, entre el hombre y su sombra, y ésta llega a ser su alma; entre el hombre y su tótem, el cual se convierte en su dios.

Para él, la creencia colectiva en una esencia espiritual, tanto si adoptaba una forma impersonal (como ocurre con la noción de *mana*) o la forma de dioses y espíritus, sugería que el pensamiento primitivo implicaba una participación y una realidad místicas. Tales participaciones místicas forman la estructura de las categorías del hombre primitivo y de ellas se constituye su personalidad social. En este sentido:

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

> Fue uno de los primeros, si no el primero, que destacó cómo las ideas primitivas, que nos parecen tan extrañas y hasta a veces idiotas consideradas aisladamente, se tornan significativas cuando se ve en ellas partes de sistemas de ideas y comportamientos, partes de las cuales cada una cuenta con una relación inteligible respecto a las otras. Supo advertir que los valores forman sistemas tan coherentes como las construcciones lógicas del intelecto, que existe una lógica de los sentimientos paralela a la de la razón, aunque basada en un principio distinto (Evans-Pritchard, 1990: 141).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 88
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=88
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En esa "lógica de los sentimientos" singularizada por Evans-Pritchard, puede verse la misma distinción experiencialista-empirista-simbolista respecto a la "lógica de la razón" que guiará los análisis lógico-formalistas de la antropología estructural.

Por considerar que los primitivos se distinguían por esa mentalidad diferente (en calidad y en grado) y particular, "pre-lógica", recibió numerosas críticas por parte de los antropólogos, sobre todo en América. Ese planteamiento suponía –desde la perspectiva de sus críticos– que si la mente del hombre no literato era de calidad diferente a la del hombre civilizado, nunca se podía llegar a entender el funcionamiento de esas sociedades. Con lo cual todas las etnografías modernas serían erróneas; la creencia de que los datos obtenidos sobre el terreno podían analizarse significativamente en términos de nuestra propia cultura quedaba derribada (De Waal, *Op. cit.*:).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Sin embargo, parece ser que en cierto modo se interpretaron mal los fines y los intereses de Lévy-Brhul. Para él, en efecto, los primitivos se representaban su entorno y participaban de la realidad cotidiana de forma completamente mística y bajo unos patrones de razonamiento diferentes a los nuestros. Pero eso no quiere decir que lo hicieran *sin lógica*, sino más bien *con otra lógica*, en este caso no basada en las leyes de causalidad para la comprensión racional-científica; una lógica que no tenía que ver con los principios de la lógica aristotélica.

Lévy-Bruhl supuso que *pre-lógico* no quería decir *anti-lógico* o *a-lógico*. Que el hombre no literato era incapaz de razonar o se oponía a la razón, sino que simplemente tenía diferentes clases de lógica. Bajo este prisma, pre-lógico significa que aceptaba sin problemas lo que para nosotros parece imposible o absurdo; que se comportaba racionalmente pero de manera *a-científica* o *a-crítica*. Simplemente sus creencias se manifestaban incompatibles con una concepción del universo crítica y científica.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En estos términos, las sociedades de mentalidad lógica eran diferentes pero no necesariamente opuestas o contradictorias a las primitivas. Por otro lado, Lévy-Bruhl, sobre la base de su esquemática distinción entre sociedades primitivas y civilizadas, pensaba que el estudio de las sociedades y las culturas era algo legítimo; y que, en particular, se trataba de analizar cómo formas de pensar estructuradas originan el comportamiento social estructurado. Porque, según él, hay un modo de pensar característico de cada sociedad. Cada tipo de sociedad tiene su propio tipo de mentalidad, relacionado estrechamente con los valores predominantes de sus instituciones sociales.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 89
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=89
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

El enfoque simbolista de Lucien Lévy-Bruhl aparece con cierta nitidez en sus trabajos *El alma primitiva* y *La mentalidad primitiva*. Es ahí donde quiere demostrar con más claridad que las creencias del hombre primitivo son mágico-religiosas (no hace ninguna diferencia entre magia y religión) y que sus percepciones conscientes se encuentran siempre matizadas por las ideas místicas que evocan. El hombre primitivo ve un objeto igual que nosotros pero lo percibe de otra manera: un velo místico mediatiza, matiza, su mirada.

Lévy-Bruhl explica como la cuestión de la creencia, por ejemplo, no se plantea entre los primitivos: un primitivo no percibe a un leopardo y *cree* entonces –como si fuera un segundo paso, a partir del filtro de la creencia– que es su hermano totémico; lo que percibe es inmediatamente a su hermano totémico. Cuando es consciente del leopardo advierte de forma inmediata a su hermano totémico (igual que cuando es consciente de su sombra advierte inmediatamente a su alma), porque las cualidades físicas del leopardo están fundidas en la representación mística del tótem y subordinadas a ella. Además, no solamente las percepciones de los primitivos incluyen representaciones místicas; son las representaciones místicas las que suscitan dichas percepciones. Las rigen y a la vez están fundidas con ellas.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Con todo, existe cierto consenso académico en que Lévy-Bruhl, al centrarse en las concepciones religiosas o mágico-religiosas, había hecho que el mundo mental o simbólico de los pueblos ágrafos pareciera más místico de lo que realmente era. Según Robin Horton:

> Los representó como si estuviesen viviendo continuamente en un plano místico, mientras que de hecho pasaban la mayor parte de su tiempo en el ámbito del sentido común, terreno donde el etnógrafo occidental se encontraba con ellos sin mayor dificultad (Cf. Morris, *Op. cit.*:: 229).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Horton (1973) añadirá que, en tanto que agrupaba en un lado el mundo del sentido común y de la ciencia y lo separaba radicalmente de los elementos místicos, la perspectiva de Lévy-Bruhl era fundamentalmente similar a la de Freud y a la de los antropólogos simbolistas posteriores.

E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) tuvo una gran influencia como profesor y maestro de antropólogos. Bajo su guía, la *Oxford School of Social Anthropology* atrajo a estudiantes de todo el mundo. Asimismo, promocionó la etnografía en África como miembro del *Colonial Social Science Research Council*. Realizó trabajos de campo que hoy son clásicos de la antropología entre las tribus azande y nuer del

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 90
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=90
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

sur de Sudán. Destacan entre sus principales obras: *Antropología social*, *Parentesco y matrimonio entre los nuer*, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* –que le proporcionó un reconocimiento casi inmediato– y *Los nuer*. De hecho, las monografías sobre los azande y los nuer son mucho más conocidas que sus trabajos posteriores, que fueron de orden más teórico.

Para situar los cauces estructurales del análisis simbolista de Evans-Prichard hay que prestar atención a sus trabajos sobre los nuer, así como tener en cuenta, inicialmente, que Evans-Pritchard interpreta el dominio "místico" (religión, simbolismo, brujería, magia) de forma diferente a los antropólogos funcionalistas y simbolistas. En este sentido, se ha sugerido que en *Los nuer* y en *La religión nuer* pueden observarse las tendencias materialistas y estructuralistas de Evans-Pritchard, a pesar de que ambas obras se hayan catalogado por lo general como funcionalistas. Aunque no sin ambigüedades, en el primero de esos estudios, dice:

> He intentado mostrar cómo algunas características de su forma de vida sólo se pueden entender si tenemos en cuenta su medio ambiente; y también que algunas características de su estructura política se pueden entender sólo si atendemos a su forma de vida. No intenté, sin embargo, explicar sus formas de vida como una función de su medio ambiente o su estructura política como una función de su economía (Cf. Morris, *Op. cit.*: 242).

La Religión nuer concretamente, se centra en las creencias y prácticas religiosas de este pueblo ganadero semi-nómada del sur del Sudán, bajo una orientación subyacente que –según Morris– no es ni idealista ni fenomenológica. Los esquemas de análisis de Evans-Pritchard tampoco apuntan hacia los resortes funcionalistas de, por ejemplo, Malinowski. Esto puede verse en sus interpretaciones respecto al totemismo. Evans-Pritchard explica que los nuer consideran a sus tótems como símbolos sagrados. Para ellos, además, los espíritus del aire y los espíritus totémicos están estrechamente relacionados con el orden social y con la estructura social. Se dividen en *espíritus de arriba* (asociados con el aire, la iluminación) y los *espíritus de abajo* (de bajo estatus, asociados con las plantas y ciertos animales como el lagarto, el león, el cocodrilo o la serpiente pitón). Y si esta distinción de planos, con sus correspondientes lógicas explicativas (entre sí y respecto al mundo humano) evoca rasgos estructurales, también cabe decir que Evans-Pritchard no comparte el supuesto malinowskiano de que los espíritus colocados en uno y otro plano sean seleccionados utilitariamente, a partir de la consideración del totemismo como una "ritualización de intereses empíricos". Por lo

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 91
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=91
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

demás, Evans-Pritchard insiste en buscar la interpretación de las relaciones totémicas no en la naturaleza intrínseca del tótem sino en la asociación (simbólica) que el símbolo totémico sugiere. Desde el punto de vista de la inteligencia y de la comprensión humana, pues, lo que importa no es tanto la naturaleza *per se* del espíritu totémico sino su carácter simbólico.

"El problema de los símbolos" en particular, es un capítulo de *La Religión nuer* dedicado a interpretar el significado de ciertas analogías simbólicas por referencia a la cosmología *estructurada* de los nuer. Por ejemplo, que *los gemelos son pájaros* (o sea, los gemelos son simbolizados por pájaros) y que en los rituales propiciatorios *el pepino es un buey* (es decir, el buey es simbolizado por un pepino). Para Evans-Pritchard esas analogías implican un *nexo simbólico*, a un nivel imaginario del pensamiento donde la mente trabaja con figuras, símbolos, analogías y metáforas poéticas. Esto tiene su lógica dentro del sistema religioso nuer, en el cual las cosas no son sólo lo que aparentan ser, sino que están concebidas siempre con relación al Dios-Espíritu (*Kwoth*).

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Así pues, las creencias nuer son interpretadas en términos de asociaciones y analogías simbólicas. En el caso de los gemelos y los pájaros la analogía –que hace referencia al alma del gemelo, no a algo físico– tiene que ver, por un lado, con el parecido del parto múltiple (nacer de un parto doble se considera una revelación especial del Espíritu), y por otro, con la creencia en que gemelos y aves son "hijos de Dios". Los primeros, en caso de morir, "salen volando" como las aves; sus "almas" vuelan al cielo, hacia los aires, donde se mueven todas las cosas asociadas al Espíritu. Van hacia "lo alto" y habitan en el aire, una dimensión sustantivamente diferente de todo lo perteneciente a lo inferior, a lo que está "abajo". Los pájaros son además, en este contexto, un símbolo especial para expresar el nexo no menos singular que existe entre los gemelos y Dios. En realidad se da una relación triádica: gemelos-pájaros-Dios, donde gemelos y pájaros tienen algo en común respecto a Dios.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

El pepino tampoco es igual a un buey; no es desde luego un buey. Se es consciente de que ambos son diferentes, como sucede con los gemelos y los pájaros. No se pretende que los pepinos sean bueyes ni que los gemelos sean aves. El símbolo no es igual a la cosa simbolizada. Aunque, al igual que en la situación anterior, los bueyes son simbolizados por los pepinos, como los gemelos son simbolizados por los pájaros. Pero no hay más entidad entre las partes que la que sella la divinidad; ahora, en el caso de los bueyes, en el contexto del sacrificio ritual. Lo mismo sucede con el tótem: cuando se entiende que hay una revelación divi-

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 92
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=92
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

na que sella la identidad o fija la relación entre un linaje y una especie se puede decir que dicha especie simboliza el Espíritu para ese linaje en particular.

A diferencia de Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard dice que nunca hay una identidad total (en el sentido de participación mística plena) entre una cosa y el Espíritu. El Espíritu está en otro plano, "viene de muy alto" y es de naturaleza diferente a las cosas creadas. Lo que se establece no es un vínculo místico sino un vínculo o un nexo simbólico. Entre los nuer hay en primer lugar una conciencia de la diferencia; en segundo lugar, con excepción de la asociación gemelos-pájaros, las analogías no se pueden invertir: se puede decir que un pepino es un buey, pero no al contrario; o que el cocodrilo es el Espíritu, pero no que el Espíritu es un cocodrilo. Además el nexo simbólico sobresale coyunturalmente en el ritual, como ocurre al darse la asociación entre el pepino y el buey.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

En este contexto, la mencionada cosmología estructurada nuer se presenta como fundamentalmente dualista y de oposición. Separa el Espíritu (*kwoth*) y la Tierra, el dominio humano. Aunque esta dicotomía se diluye en dos ocasiones importantes: en los ritos de posesión, cuando los espíritus descienden a la tierra y entran en un ser humano, y durante los sacrificios. A propósito de estos últimos, Evans-Pritchard cuestiona la teoría de Robertson Smith, diciendo que el ritual nuer no expresa el vínculo estrecho y de sangre con el Espíritu sino la separación respecto a él. Paradójicamente, dice, *Dios se separa de los hombres por medio de un acto que les vuelve a unir*.

Sin embargo, el nexo simbólico en el plano mental también implica la asociación de algunas cosas con el Espíritu-Dios, como la lluvia, los relámpagos y otros fenómenos de la naturaleza, o tiene que ver con la enfermedad, la muerte, etc. Asuntos que, en resumidas cuentas, suelen afectar profundamente al ser humano y son considerados manifestaciones o actividades *de lo que está allá arriba, en lo alto*, del ser divino. Es así como los nuer tienen conocimiento de Dios, según Evans-Pritchard. Fenómenos, no obstante, que no pueden considerarse en sí mismos como tal entidad divina, porque para los nuer –como para nosotros– un símbolo material del Espíritu no puede ser de por sí lo que simboliza. La lluvia, los relámpagos, las pestes... son en todo caso instrumentos de Dios que pertenecen a este mundo, signos o manifestaciones de la actividad divina, pero no la divinidad. Ahora bien, en tanto que Dios se revela a los ojos de los nuer cuando estos fenómenos se producen, estos fenómenos *son Dios*. Se produce una asociación-identificación-fusión directa de los mismos con el Espíritu.

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

c6b34b4bd09bacd4035192ac234a86d8
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 93
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=93
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

demás, Evans-Pritchard insiste en buscar la interpretación de las relaciones totémicas no en la naturaleza intrínseca del tótem sino en la asociación (simbólica) que el símbolo totémico sugiere. Desde el punto de vista de la inteligencia y de la comprensión humana, pues, lo que importa no es tanto la naturaleza *per se* del espíritu totémico sino su carácter simbólico.

"El problema de los símbolos" en particular, es un capítulo de *La Religión nuer* dedicado a interpretar el significado de ciertas analogías simbólicas por referencia a la cosmología *estructurada* de los nuer. Por ejemplo, que *los gemelos son pájaros* (o sea, los gemelos son simbolizados por pájaros) y que en los rituales propiciatorios *el pepino es un buey* (es decir, el buey es simbolizado por un pepino). Para Evans-Pritchard esas analogías implican un *nexo simbólico*, a un nivel imaginario del pensamiento donde la mente trabaja con figuras, símbolos, analogías y metáforas poéticas. Esto tiene su lógica dentro del sistema religioso nuer, en el cual las cosas no son sólo lo que aparentan ser, sino que están concebidas siempre con relación al Dios-Espíritu (*Kwoth*).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Así pues, las creencias nuer son interpretadas en términos de asociaciones y analogías simbólicas. En el caso de los gemelos y los pájaros la analogía –que hace referencia al alma del gemelo, no a algo físico– tiene que ver, por un lado, con el parecido del parto múltiple (nacer de un parto doble se considera una revelación especial del Espíritu), y por otro, con la creencia en que gemelos y aves son "hijos de Dios". Los primeros, en caso de morir, "salen volando" como las aves; sus "almas" vuelan al cielo, hacia los aires, donde se mueven todas las cosas asociadas al Espíritu. Van hacia "lo alto" y habitan en el aire, una dimensión sustantivamente diferente de todo lo perteneciente a lo inferior, a lo que está "abajo". Los pájaros son además, en este contexto, un símbolo especial para expresar el nexo no menos singular que existe entre los gemelos y Dios. En realidad se da una relación triádica: gemelos-pájaros-Dios, donde gemelos y pájaros tienen algo en común respecto a Dios.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

El pepino tampoco es igual a un buey; no es desde luego un buey. Se es consciente de que ambos son diferentes, como sucede con los gemelos y los pájaros. No se pretende que los pepinos sean bueyes ni que los gemelos sean aves. El símbolo no es igual a la cosa simbolizada. Aunque, al igual que en la situación anterior, los bueyes son simbolizados por los pepinos, como los gemelos son simbolizados por los pájaros. Pero no hay más entidad entre las partes que la que sella la divinidad; ahora, en el caso de los bueyes, en el contexto del sacrificio ritual. Lo mismo sucede con el tótem: cuando se entiende que hay una revelación divi-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 92
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=92
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

na que sella la identidad o fija la relación entre un linaje y una especie se puede decir que dicha especie simboliza el Espíritu para ese linaje en particular.

A diferencia de Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard dice que nunca hay una identidad total (en el sentido de participación mística plena) entre una cosa y el Espíritu. El Espíritu está en otro plano, "viene de muy alto" y es de naturaleza diferente a las cosas creadas. Lo que se establece no es un vínculo místico sino un vínculo o un nexo simbólico. Entre los nuer hay en primer lugar una conciencia de la diferencia; en segundo lugar, con excepción de la asociación gemelos-pájaros, las analogías no se pueden invertir: se puede decir que un pepino es un buey, pero no al contrario; o que el cocodrilo es el Espíritu, pero no que el Espíritu es un cocodrilo. Además el nexo simbólico sobresale coyunturalmente en el ritual, como ocurre al darse la asociación entre el pepino y el buey.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este contexto, la mencionada cosmología estructurada nuer se presenta como fundamentalmente dualista y de oposición. Separa el Espíritu (*kwoth*) y la Tierra, el dominio humano. Aunque esta dicotomía se diluye en dos ocasiones importantes: en los ritos de posesión, cuando los espíritus descienden a la tierra y entran en un ser humano, y durante los sacrificios. A propósito de estos últimos, Evans-Pritchard cuestiona la teoría de Robertson Smith, diciendo que el ritual nuer no expresa el vínculo estrecho y de sangre con el Espíritu sino la separación respecto a él. Paradójicamente, dice, *Dios se separa de los hombres por medio de un acto que les vuelve a unir*.

Sin embargo, el nexo simbólico en el plano mental también implica la asociación de algunas cosas con el Espíritu-Dios, como la lluvia, los relámpagos y otros fenómenos de la naturaleza, o tiene que ver con la enfermedad, la muerte, etc. Asuntos que, en resumidas cuentas, suelen afectar profundamente al ser humano y son considerados manifestaciones o actividades *de lo que está allá arriba, en lo alto*, del ser divino. Es así como los nuer tienen conocimiento de Dios, según Evans-Pritchard. Fenómenos, no obstante, que no pueden considerarse en sí mismos como tal entidad divina, porque para los nuer –como para nosotros– un símbolo material del Espíritu no puede ser de por sí lo que simboliza. La lluvia, los relámpagos, las pestes... son en todo caso instrumentos de Dios que pertenecen a este mundo, signos o manifestaciones de la actividad divina, pero no la divinidad. Ahora bien, en tanto que Dios se revela a los ojos de los nuer cuando estos fenómenos se producen, estos fenómenos *son Dios*. Se produce una asociación-identificación-fusión directa de los mismos con el Espíritu.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 93
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=93
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Resumiendo: Los fenómenos de la naturaleza se piensan en términos de Espíritu cuando tienen una significación especial para los asuntos humanos. Así, no se piensa que un buitre sea un Espíritu por sí mismo; es un ave; pero si se posa encima de un establo o de una cabaña pasa a ser un Espíritu, porque eso puede ser señal o presagio de algún mal. Aunque el buitre (o el cocodrilo más explícitamente aún, como símbolo totémico) y el Espíritu-Dios son dos ideas totalmente diferentes y desvinculadas *per se*, cuando el buitre o el cocodrilo son un símbolo de la relación con Dios, entonces, como consecuencia de dicha relación y en tal contexto solamente, el símbolo *es* o *se convierte* en lo simbolizado. Es decir, el cocodrilo *es* el Dios-Espíritu y el buitre *es* el Dios-Espíritu; cada uno en su ámbito particular de significación.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Estos planteamientos hacen sugerir finalmente a Evans-Pritchard un modelo estructural subyacente, un "simbolismo profundo" de carácter dual –muy propio de Lévi-Strauss– en la vida social de los nuer. Este simbolismo separa el dominio del Espíritu del dominio terrenal sobre la base de los siguientes conceptos opuestos y de desigual valor, los primeros pertenecientes al Espíritu, los segundos a la Tierra: arriba-abajo; Espíritu-humanos; luz-oscuridad; derecha-izquierda; fuerza-debilidad; bien-mal; este-oeste; profeta-sacerdote; masculinidad-feminidad.

Similares esquemas de dualismo clasificador simbólico-conceptual pueden verse reflejados en otras muchas configuraciones culturales estudiadas por la antropología. Asimismo, parecen particularmente sobresalientes –según diferentes grados y niveles institucionales– en la visión del mundo y las representaciones mitológicas, ideológicas y colectivas de muchos sistemas simbólico-religiosos, como argumento estructurador y legitimador de sus marcos de creencias y significados.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 94
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=94
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 95
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=95
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Capítulo III

Escuelas de la antropología simbólica moderna

Hay algo de ideal en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea ideal en lo real. Las ideas no son una instancia independiente de las relaciones sociales, sino que las representan retrospectivamente al pensamiento. Lo ideal es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad. Lo ideal no se contrapone a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, aunque una realidad no sensible.

Maurice Godelier. *Lo ideal y lo material*, 1990: 181.

En este capítulo llegamos por fin a las dos escuelas contemporáneas principales para el estudio antropológico del simbolismo: la antropología estructural francesa y la antropología simbólica norteamericana y británica. En el capítulo anterior quise dejar constancia de la importancia de Evans-Pritchard y de Lévy-Bruhl como supuestos precedentes originales de cada una de ellas. Ahora voy a intentar situar, en primer lugar, un marco epistemológico y metodológico general para establecer su distinción, llegando hasta la figura central de Durkheim y de sus más directos seguidores, de quienes se sugiere que parten las orientaciones respectivamente racionalistas y empiristas propias de cada escuela.

El punto de partida o de base puede ser la oposición filosófica tradicional entre idealismo y materialismo, recuperada en el campo de la sociología y la antropología. Una oposición al mismo tiempo paralela o correlativa a la de sujeto/objeto, así como a conceptos como espíritu/cuerpo o ideal/real. El idealismo, esencialmente, trata de reducir toda la existencia al pensamiento, mientras que para el materialismo en sentido estricto sólo existe la materia. Se puede avanzar ya que la dimensión ideal de la cultura está plenamente en la órbita de la antro-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 96
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=96
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

pología simbólica, que, como hemos visto, se fija especialmente en los significados y las representaciones colectivas como base y sustento del orden social.

Marx retomó la distinción mencionada en el ámbito del análisis histórico, a propósito de las relaciones de producción. El conjunto de ellas forma la estructura económica de la sociedad (o infraestructura), la base de la superestructura (o conciencia social). La oposición entre la infraestructura y la estructura (relativa a las relaciones sociales y a la organización social), por otra parte, reactiva parejas más antiguas en la filosofía como esencia/apariencia, o realidad/apariencia, al tiempo que sigue teniendo su impacto, distinguiendo básicamente entre una realidad "verdadera", de fondo y determinante y una realidad "ficticia", superficial y determinada.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Como se ve en la cita que inicia este capítulo, el antropólogo Maurice Godelier (1990) trata con dichas oposiciones planteándose la dialéctica entre lo ideal y lo material. Entre otras cuestiones, se refiere a "la parte ideal de lo real"; esto es, a la parte del pensamiento, de las representaciones... incluida en el contenido de lo real o material. En su planteamiento el pensamiento no está separado de otros niveles, si bien esto no implica que en la realidad todo sea ideal, ni tampoco que las representaciones pertenezcan necesariamente a la conciencia. Las perspectivas constructivistas se inscriben en una línea convergente a dicha argumentación.

La otra oposición es la que se establece entre objeto y sujeto; es decir, entre la orientación que en el análisis de los fenómenos sociales da prioridad al mundo objetivo y la que se la otorga al mundo del sujeto. En este caso, la dimensión subjetiva es la que genéricamente guarda más relación con los estudios de la antropología simbolista, aunque en muchos de ellos no se descarte el plano de lo objetivo ni la combinación de enfoques.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

El objetivismo y el subjetivismo representan dos polos del análisis social: el primero antepone el estudio de las regularidades, las estructuras y mundo colectivo y exterior; el segundo el de las voluntades, los individuos y su mundo interior (la conciencia). Desde una posición objetivista se trataría de analizar la acción "desde delante" o "desde fuera" (la perspectiva etic), desde la subjetivista se antepondría el punto de vista de los sujetos que actúan y la mirada "desde dentro" de la realidad estudiada (la perspectiva emic). Dos vías, en definitiva, que pueden distinguirse bien con una imagen dramatúrgica: observador, espectáculo, conocimiento exterior-teórico, por un lado, y actor, acción, conocimiento interior y praxis, por el otro. Evidentemente, todo intento de salir de esta oposición significa, en el plano conceptual, tratar de dar cuenta tanto de los aspectos objetivos

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 97
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=97
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

como subjetivos del mundo social. Y en la construcción del objeto sociológico, establecer vías de comunicación entre el punto de vista exterior y la experiencia de los actores, lo cual a su vez exige reflexividad sociológica, es decir, reflexionar sobre la relación mantenida con dicho objeto (Corcuff, 1998).

De este marco general se prolongan los que han sido considerados dos paradigmas rivales en la sociología y la antropología contemporáneas: por una parte, la vía materialista, explicativa, racionalista y anti-experiencialista, y por otra, la vía idealista, interpretativa, empirista y experiencialista. Dicho de otra manera: la que enfoca hacia los aspectos y las dimensiones materiales de la sociedad y la cultura, y la que, desde otro punto de vista, se interesa sobre todo por sus aspectos y dimensiones ideales.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La distinción de trayectorias se inicia en Hume, que estableció la distinción entre concepciones lógico-formalistas (relativas a relaciones entre categorías) y concepciones conductistas (relativas a los hechos). La vía materialista hace énfasis en los parámetros tecno-económicos, racionales e intelectuales de la cultura, mientras que la vía idealista, gravitando en torno a la importancia de las ideas, los valores, el conocimiento, etc., pone el acento en sus aspectos simbólico-cognitivos, prácticos y vivenciales. La primera es de orientación estructuralista y sostiene una visión colectivista y holista de la sociedad; la segunda es de orientación hermenéutica, funcionalista e inductiva, y se interesa sobre todo por el comportamiento y la acción de los individuos en el contexto social (Delgado, *Op. cit.*).

La sociología de Durkheim y el estructural funcionalismo de Radcliffe-Brown parecerían situarse a medio camino entre ambas tradiciones; por bien que Durkheim parece decantarse con más fuerza hacia el lado materialista-racionalista –en especial junto a Marcel Mauss– y Radcliffe-Brown hacia el lado idealista-empirista. En cualquier caso, me parece que ambos autores pueden considerarse esenciales para entrever las diferentes filiaciones teóricas y epistemológicas en el estudio del simbolismo, ya sea desde el punto de vista de la antropología estructural francesa (en el caso de la vía material-racionalista) o desde el punto de vista de la antropología simbólica anglosajona (en el caso de la vía ideal-empirista).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Dentro de la tradición teórica de estas dos escuelas principales se encuadra el estudio moderno del simbolismo en el ámbito antropológico. Durkheim es un autor central en el desarrollo de una y otra corriente. Aunque en sociología también se puede hablar de derivaciones a partir de la fenomenología de Husserl o Schütz y el constructivismo de Peter Berger y Thomas Luckmann.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 98
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=98
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La tradición antropológica francesa es especialmente importante en el ámbito del análisis estructural y relacional de los símbolos, es decir, en el estudio de cómo éstos se hacen eficaces en el proceso de producción de significado, de las cualidades que los vuelven eficientes operacionalmente en dicho proceso. Tras los pasos dados por Durkheim y Mauss, su principal exponente es, como sabemos, Claude Lévi-Strauss. Las tradiciones antropológicas inglesa y norteamericana, por su parte, tienen en los trabajos precedentes de Weber, Ricoeur, James, Peirce... y de los autores propiamente simbolistas (Geertz, Scheider, Douglas, Turner...) las claves para el análisis hermenéutico y empírico-práctico de los símbolos, es decir, para el estudio de cómo éstos se comportan en relación con lo real, de cuál es su conducta para ser eficaces en relación con lo real.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

1. El estructuralismo y la antropología cognitivo-simbólica en Francia

¿Qué estructuras o modelos formales, lógicos, subyacen en los sistemas simbólicos? Esta sería la pregunta central que se plantea la escuela estructural francesa para el estudio del simbolismo. Su figura principal es Claude Lévi-Strauss. Antropólogo, etnólogo y filósofo francés de origen Belga, nacido en Bruselas el año 1908. Creador de la antropología estructural, es considerado como el máximo representante del estructuralismo y, en general, como uno de los intelectuales más sobresalientes del siglo XX. No obstante, recientemente, tras habérsele concedido el Premio Internacional Cataluña (2005), Lévi-Strauss rechazaba en público el título de "padre del estructuralismo" y explicó que esta corriente nació de un esfuerzo colectivo para encontrar una doctrina filosófica que ayudase a entender el mundo. Aseguró que *el estructuralismo no pretende de ningún modo ocupar un lugar particular en el mundo de las ideas*.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Lévi-Strauss se ha reconocido deudor de las contribuciones de Marx y de Freud principalmente. Sus aportaciones teóricas a la antropología social son numerosas e importantes y su obra es considerada una de las más importantes del pensamiento contemporáneo. Estudió en la Sorbona. De 1934 a 1937 fue profesor de Sociología de la Universidad de Sao Paulo y ejerció de etnógrafo con el estudio sobre el terreno de los indios americanos del Mato Grosso y la Amazonía. El año

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 99
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=99
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

1939 Lévi-Strauss fue profesor en los Estados Unidos, donde fundó la Escuela Libre de Altos Estudios de Nueva York. Más adelante, en Francia, fue subdirector del Museo del Hombre y de 1950 a 1959 director de l'*École pratique des Hautes Études*. A partir de 1959 ocupó la cátedra de Antropología en el *Collège de France*. Ha realizado varias expediciones a Asia y América del Sur. Entre sus principales obras figuran: *Mitológicas*, *El totemismo en la actualidad*, *Tristes trópicos*, *Antropología estructural*, *Las estructuras elementales del parentesco* y *El pensamiento salvaje*.

Lévi-Strauss entiende la antropología como la ciencia que estudia las representaciones colectivas y que concibe la sociedad como sistema cultural, centrado prioritariamente en los ámbitos de la vida social que constituyen formas ideológicas (mitos, religión, totemismo e ideología política moderna). La situación "real" o material –las infraestructuras económicas de la teoría marxista– queda para la historia y para otras disciplinas empíricas. Según él, la antropología es sobre todo el estudio del pensamiento, de las dimensiones relativas a la superestructura. Porque en realidad define al ser humano en términos de pensamiento antes que de actividad o praxis. Se refiere generalmente a "modos de pensamiento"; así lo hace, por ejemplo, cuando trata sobre el totemismo. Las relaciones entre las cosas es lo fundamental; lo intelectual y las relaciones lógico-racionales. El mismo propósito de las clasificaciones simbólicas primitivas, en este sentido, no es otro que hacer inteligibles las relaciones entre las cosas, conectar ideas, unificar el conocimiento, ordenar la realidad y articular la visión del mundo y el entorno natural indígena.

Los aspectos más relevantes del trabajo de Lévi-Strauss se pueden resumir en tres vertientes: a) La teoría de la alianza en el ámbito del parentesco, b) El estudio del conocimiento humano y los procesos mentales y c) La investigación de los aspectos estructurales de la mitología. Veamos como enlazan con el análisis simbolista.

Por supuesto, un concepto clave en su obra es el de la universalidad del incesto. Este rasgo común marcó según él la transición del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza y el pacto, ya que fueron los pactos matrimoniales entre diferentes pueblos los que, a partir de los intercambios comerciales y sociales, engendraron la cultura. De ahí precisamente que una de las aportaciones más destacadas del autor sea su teoría de la alianza, que recalca la importancia del matrimonio en la sociedad como algo opuesto a la importancia de la descendencia. Por otra parte, cuando estudia las estructuras de parentesco –especialmente las reglas de matrimonio prescriptivo– lo hace a la luz de la *teo-*

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 100
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=100
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

ría del intercambio recíproco, que deriva de Marcel Mauss. Dice que el valor de estos intercambios no radica únicamente en los bienes intercambiados, sino que el intercambio tiene en sí mismo un "valor social", recordando aquí a Radcliffe-Brown. Pero en este caso, según Lévi-Strauss, lo importante del intercambio no es el valor intrínseco de los objetos intercambiados sino su valor simbólico.

Lévi-Strauss se preocupa sobre todo por la "significación ausente"; para él, la cuestión fundamental no es "qué significan los símbolos" sino "cómo significan". Las *Mitológicas* (*I: Lo crudo y lo cocido; II: De la miel a las cenizas*) son un reflejo incesante de su interés en desentrañar las estructuras profundas subyacentes a las sociedades humanas. Plantea, además, que las diversas instituciones culturales, como los mitos y los sistemas de parentesco, son expresiones de estructuras binarias de carácter opuesto, comunes a todo el género humano. A partir de dichas estructuras la mente humana organiza la realidad. De ahí que se interese por conocer su funcionamiento en las diferentes sociedades.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este sentido, se preocupa por los procesos mentales, por el descubrimiento de regularidades inconscientes pero estructuradas del pensamiento humano. Además, desde esa plataforma, ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito. Los principios estructuralistas desarrollados por Lévi-Strauss se aplican al análisis del simbolismo religioso, de los mitos y de la religión en general como estructura mental para la ordenación de la realidad. Su conocido interés en las estructuras universales o inconscientes del intelecto humano le llevan a privilegiar estos ámbitos empíricos como fuente explicativa.

Un buen ejemplo de ello es el conocido artículo "La eficacia simbólica" incluido en su *Antropología estructural* (1992). Allí se explica la forma en que gracias al mito –o más concretamente al canto ritual de la narración mítica– el chamán, en su función terapéutica, vuelve clara y accesible al pensamiento consciente de la parturienta la explicación de sus males, del dolor arbitrario e incomprensible que sufre. Hay una analogía entre la estructura del mito y la estructura que se quiere conseguir en el cuerpo de la enferma, entre el lenguaje y los símbolos del mito y la fisiología femenina. Y eso finalmente facilita su parto en felices condiciones. Revivir el relato mítico dentro del cuerpo es efectivo para la curación porque arraiga en la cultura y sus símbolos; y el trabajo terapéutico del chamán, como el del psicoanalista, se hace por medio de esos símbolos para lograr sus objetivos. Pero mientras el psicoanalista es un especialista en la manipulación psicológica de las ideas (el enfermo produce su mito), el chamán lo es en la manipulación psicológica de los órganos (él proporciona el mito y el enfermo hace las operaciones).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 101
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=101
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Lévi-Strauss busca los elementos y las "estructuras invariantes" de los mitos; estructuras que no son observables empíricamente, que forman parte del pensamiento, del intelecto humano, de la mente que las crea. Los hechos culturales son, para Lévi-Strauss, la manifestación de estructuras fundamentales inherentes a la mente humana en el plano de la conciencia. De ahí la conexión con las teorías psicoanalíticas del inconsciente:

> Si la actividad inconsciente de la mente consiste en imponer formas a los contenidos, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todas las mentes –antiguas y modernas, primitivas y civilizadas– es necesario y suficiente captar la estructura inconsciente que subyace en cada institución y en cada costumbre a fin de obtener el principio de interpretación válido para otras instituciones (Morris, *Op. cit.*: 325).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

El método estructuralista de Lévi-Strauss parte del concepto de que la conducta humana es simbólica. Las culturas son sistemas de símbolos compartidos, y todas las acciones humanas en contextos sociales están diseñadas para comunicar significados a los demás. Lévi-Strauss ha indicado que lo que origina el pensamiento simbólico es el lenguaje hablado. A partir de los argumentos de la lingüística estructural organiza sus ideas en torno a cómo los seres humanos son capaces de comunicarse a través de símbolos. En los Estados Unidos recibió la influencia del lingüista Roman Jacobson, lo cual le llevó a aplicar el método del estructuralismo lingüístico a la etnología. La influencia de Ferdinand De Saussure, desde luego, también es fundamental en este sentido. El pensamiento simbólico expresaría relaciones –lógicas, formales– entre categorías y la significación se derivaría de la posición de éstas en la estructura. Según Lévi-Strauss hay que entender los fenómenos sociales como sistemas de comunicación. De hecho, define la antropología como una ciencia semiológica guiada por la noción de *significado*. Y en particular, como se ha apuntado antes, el estructuralismo se fija en la eficacia o eficiencia de los símbolos en el proceso de producción de significado. El significado simbólico se entiende semiológicamente en un contexto relacional sin referencias semánticas o intenciones mediadoras.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Para Lévi-Strauss, el simbolismo es un sistema de signos y, por eso, como la lengua, depende de una semiología. El simbolismo se define en términos de su posición lógica dentro de un sistema de relaciones formado por rasgos asociativos y de oposición. Si el uso ordinario del lenguaje utiliza categorías para enunciar proposiciones sobre el mundo, el pensamiento simbólico utilizaría proposiciones del mundo para establecer relaciones entre categorías, tomadas

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 102
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=102
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

del mundo –para ordenar la realidad– y de la misma sociedad como sistema cultural.

En la base del estudio del simbolismo propuesto por Lévi-Strauss hay dos principios:

1) Un elemento (en el caso de los mitos, por ejemplo, los mitemas) nunca recibe interpretación simbólica por sí mismo, sino únicamente en tanto que se opone, al menos, a otro elemento (en forma de oposición simbólica binaria). Un elemento, pues, se debe relacionar con otros que pertenecen a un mismo nivel, a su universo cultural. Por eso el símbolo blanco es incomprensible sin tener en cuenta como mínimo el negro (dentro de la misma cultura). La realidad social está compuesta de múltiples *niveles* y las relaciones (lógicas) que se establecen entre ellos son complejas, variables e incluso contradictorias.
2) No hay un dominio de interpretación única, sino un conjunto de *dominios* (que Lévi-Strausss llama "códigos") en los cuales se interpretan las oposiciones simbólicas. Dichas oposiciones simbólicas van cambiando y se presentan en los diferentes niveles. Para interpretar un símbolo en un determinado nivel (el ecológico, por ejemplo) se debe tener en cuenta otro nivel determinado (como el ideológico).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Porque en el fondo todo está interconectado. Es el orden que busca la mente humana a través de la clasificación o taxonomía y las relaciones. Como en el caso de los mitos: por muy arbitrarias, sin sentido o ilusorias que puedan ser las narraciones míticas, el mero hecho de que ciertos motivos sean recurrentes en todo el mundo indica que, detrás de este desorden aparente, existe cierto orden o cierta lógica, la lógica de lo concreto. Esto, en el sentido de que, por un lado, los elementos simbólicos organizan la representación mental de los conjuntos de los cuales forman parte; y por otro lado, que cada elemento simbólico sugiere determinadas interpretaciones de dicho conjunto.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Siguiendo este guión, una oposición simbólica es definida:

a) por su dominio,

b) por sus valores de oposición y

c) por su nivel de reducción.

Entre los dorzé, la manteca sobre la cabeza solamente es simbólica en tanto que se opone a la manteca que se consume habitualmente. La oposición se da,

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 103
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=103
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

por lo tanto, entre un uso normal u ordinario de la manteca y un uso ritual de la misma. En el "dominio culinario", por ejemplo, el uso normal implica moderación (ponerla sobre los alimentos y consumir estos alimentos en cantidad limitada y de origen vegetal sobre todo) y el uso ritual implica exceso (ponerla sobre la cabeza y la abundancia de alimentos, sobre todo de origen animal). De forma similar, en el "dominio económico" hay una participación moderada y discreta en el mercado y en la venta durante la vida cotidiana, mientras que, por el contrario, se da una actividad muy brusca y escandalosa durante el recorrido ceremonial o ritual dentro de esa zona de mercado.

Oposiciones semejantes aparecen en los dominios sociológicos y fisiológicos. Dentro de todos ellos se organizan en relaciones binarias e interpretan una serie de oposiciones simbólicas según se caractericen por la moderación, en la vida ordinaria, o bien por el exceso, en contexto ritual. En este sentido, cuando Lévi-Strauss habla de *valor de oposición*, se refiere a que, por ejemplo, el uso ritual de la manteca se opone a su uso alimentario no sólo como el exceso a la moderación sino también como el frío al calor; y de *nivel de reducción*, cuando, en una oposición entre A y B puede ser que cada uno de estos términos pueda comportar él mismo dos aspectos (A1 y A2 y B1 y B2, en forma de oposiciones subordinadas) que se oponen entre ellos como A se opone a B.

Sin salir de Francia, una antropología cognitiva estrechamente imbricada con la antropología simbolista es la desarrollada por Dan Sperber. Autor de trabajos relevantes como *Rethinking Symbolism*, *On Anthropological Knowledge* o *Explaining Culture*, ha propuesto un acercamiento a la cultura singularmente denominado "Epidemiología de las representaciones". Este modelo simula la transmisión de los hechos culturales en términos médicos, donde la epidemia es el hecho cultural y la patología los síntomas personales y la participación individual de la mencionada transmisión. Además, junto con Deirdre Wilson, del Departamento de Lingüística del *University College* de Londres, es coautor de *Relevance: Comunication and Cognition* (1986), libro en el que proponen la llamada "Relevance Theory", una original aproximación cognitiva a la comunicación basada en procesos mentales de orden selectivo.

Para Dan Sperber el símbolo es algo cultural. Puede estar presente o ausente; diferir de una cultura a otra, o dentro de una misma cultura. Considera que cualquier elemento puede ser simbólico. En uno de sus primeros trabajos (*El simbolismo en general*, 1978), definía el simbolismo como un sistema cognitivo, es decir, relativo al conocimiento; y por lo tanto, dispositivo de aprendizaje, llamado

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 104
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=104
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

como tal "dispositivo simbólico". Según él, el proceso de interpretación del símbolo pone de manifiesto ante todo un dispositivo mental, un sistema cognitivo, una "estrategia de aprendizaje" activa en la construcción del conocimiento y la memoria.

Las informaciones simbólicas, desde esta perspectiva, son tratadas por las personas a través de un saber tácito no explícito. Porque Dan Sperber distingue dos clases de conocimiento: explícito y tácito. El explícito es el saber que nos es dado, el que aprendemos mediante el proceso de socialización en nuestro contexto cultural; por eso sabemos, por ejemplo, que para saludar debemos dar la mano (porque es así como se hacen las cosas). El tácito no es un saber adquirido por un simple registro de lo que nos viene dado culturalmente, sino que a menudo lo adquirimos de una forma intuitiva. Y a menudo también los juicios en que se fundamenta esta intuición no son desarrollados por la misma cultura de referencia. Vendría a ser, pues, la explicación de lo que se nos da, añadiendo lo que deducimos personalmente. Si tomamos la expresión convencional "quien bien te quiere te hará llorar", el saber explícito sería el mismo proverbio, su formulación en sentido estricto, mientras que el saber tácito supondría que entramos en la significación de fondo de la frase.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

El saber tácito se divide al mismo tiempo en implícito e inconsciente. El saber implícito hace referencia a que los individuos que tienen este saber lo pueden convertir en explícito. Por ejemplo, la asociación religiosa compartida en la cultura judeo-cristiana "amor de Cristo-sufrimiento" se puede explicitar así: "con el sufrimiento Cristo nos salva". El inconsciente, por su parte, a menudo es aquel que no se puede convertir en explícito, y que por otro lado nos determina las condiciones precisas de utilización simbólica del saber tácito; dicho de otra manera: se sabe cuando este saber tácito se ha de usar y cuando no. Por ejemplo, uno no hace la señal de la cruz cuando entra en un prostíbulo. Lo intuimos claramente: el saber inconsciente indica que en un prostíbulo se van a hacer otras cosas.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Según Dan Sperber las formas explícitas de simbolismo presuponen la existencia de un saber tácito subyacente. En última instancia, de acuerdo con esto, el simbolismo se define como aquel dispositivo cognitivo que subyace a toda forma de saber tácito. Si tomamos la imagen del iceberg, el saber explícito seria la punta, la parte que emerge sobre el agua; mientras que el saber tácito estaría sumergido. Porque bajo los símbolos (explícitos) de la vida cotidiana hay toda una estructura simbólica (que poseemos aunque no sepamos por qué) que no desarrollamos normalmente.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 105
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=105
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este contexto, la concepción cognitiva de Dan Sperber se apoya inicialmente en principios como los siguientes:

- La interpretación simbólica no es una decodificación sino una improvisación que se fundamenta en un saber implícito y obedece a reglas inconscientes.
- El simbolismo es un dispositivo de tipo cognitivo, independiente de los mecanismos de la percepción y del dispositivo conceptual. Participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria.
- Los principios básicos del dispositivo simbólico no son inducidos de la experiencia sino que forman parte del equipamiento mental innato que hace posible dicha experiencia.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Desde este punto de vista, a diferencia de las palabras, el simbolismo –o mejor dicho, la información simbólica– puede llegar por todos los sentidos, de manera separada o conjunta. Construimos proposiciones simbólicas a partir de lo que se siente, se ve, se toca... De forma similar, adquirir un dispositivo simbólico conforme a la cultura en la que uno vive no consiste en tratar simbólicamente materiales de una forma culturalmente determinada. Los dispositivos simbólicos pueden variar de individuo a individuo mucho más que en el caso del lenguaje, ya que se trata de un sistema cognitivo no semiológico y que, por lo tanto, no tiene las restricciones de otros códigos comunicativos. Hay toda una serie de diferencias entre la constitución de una gramática lingüística y la constitución de un dispositivo simbólico.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Dan Sperber compara los símbolos con el funcionamiento de los olores. Éstos, tienen dos propiedades básicas: su conceptualización y el lugar que ocupan en la memoria. Como en el caso de los símbolos, la percepción de los olores puede ser amplísima, aunque en ninguna lengua los símbolos tienen una clasificación semejante a la de los olores. Los olores se designan por sus causas (olor a incienso, olor de rosa...) o bien por sus efectos (olor agradable, olor nauseabundo...). No hay ninguna semántica de los olores, ni tampoco un "saber enciclopédico" estructurado sobre ellos. La única forma de que nos evoquen un determinado campo semántico es tenerlos delante. Y debido a todo esto precisamente, podemos decir que los olores tienen un comportamiento particular en la memoria. Los olores se reconocen, pero no siempre los recordamos o los podemos reconocer de una forma tan fijada como por ejemplo sucede con los colores. En cambio, su poder de evocación es extraordinario. Dan Sperber ve los olores como símbolos por excelencia.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 106
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=106
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En su artículo *¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?* Dan Sperber pretende aclarar la distinción entre el pensamiento racional y el pensamiento simbólico, cuestionando la hipótesis principal (desplegada en tres variantes independientes entre sí: la histórica, la ontogenética y la cognitiva) de que *los procesos mentales simbólicos serían "primarios" o "primitivos" o "pre-racionales" en un sentido o en otro* (1989: 18).

A tal fin, elaborará en primer lugar una distinción conceptual entre el dispositivo simbólico ya mencionado, el dispositivo perceptual y el dispositivo racional; todos ellos, asociados con la memoria. Después articulará sus planteamientos en torno a las nociones (en interacción) de estímulo y evocación, con ésta última como función del estímulo y también del contexto (todo estímulo puede a veces provocar una evocación, toda representación puede ser evocada por cualquier estímulo y diferentes estímulos difieren respecto a las representaciones que pueden evocar).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Dan Sperber plantea, además, que lo que los seres humanos adquieren de forma progresiva no es la racionalidad –que de acuerdo a la concepción tradicional tendería a reemplazar los procesos simbólicos– sino los conocimientos, que quedan organizados en *esquemas que permiten al individuo tratar una mayor cantidad de información por medio de un dispositivo racional del que dispone desde el principio* (*Op. cit.*: 36). El desarrollo de estos esquemas racionales, añade, hace posible –que no necesaria– la disminución del pensamiento simbólico: son menos los estímulos que reciben automáticamente un tratamiento simbólico.

A partir de sus análisis teórico-conceptuales y apoyándose en modelos de la psicología cognitiva, Dan Sperber sostiene que en ocasiones el método racional no presupone ningún tratamiento simbólico y que el tratamiento simbólico, por su parte, siempre presupone un mínimo tratamiento racional. Con todo, finalmente tratará de demostrar que el pensamiento simbólico no debería considerarse pre-racional en ningún sentido. Según su perspectiva, pues, el simbolismo no tiene porque haber precedido a la racionalidad ni en la historia de la humanidad ni de los individuos.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En investigaciones más recientes ya mencionadas, Dan Sperber ha estudiado la forma en que con el paso del tiempo y de las generaciones las ideas culturales se transmiten, modificándose, tamizándose, suplantando a las antiguas... como si tratase del estudio de una epidemia. Pero para ello es necesario, al mismo tiempo, sumergirse en la dimensión cognitiva y explicar cómo se forman los constructos culturales, cómo la mente humana asimila las informaciones que va recibien-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 107
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=107
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

do. Y aquí entra en juego la "teoría de la relevancia", una especie de puente entre la pragmática, la lógica y la lingüística para el estudio de la comunicación. En ella se habla concretamente de "entornos cognitivos" o posibles marcos de significación compartidos o no por los interlocutores. Se toma como contexto todo lo que el participante sabe en el proceso de comunicación y cómo éste, a partir de ahí, seleccionará entre los posibles marcos de significación el que le resulte más relevante. Esta búsqueda óptima del significado marca también el contexto posterior.

2. La antropología simbólica norteamericana y británica

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Por fin, llegamos al final del recorrido. La constitución de la antropología simbólica moderna, situada en el núcleo mismo del estudio antropológico de la cultura, de los sistemas de símbolos y significados. La antropología simbólica surge a partir de la década de los setenta con la necesidad de estudiar la relación entre los símbolos, como sistema cultural y como factor de gran influencia en la acción social. Es la disciplina que define la cultura como un sistema de significados compartidos que dan sentido a la vida y a las acciones de los que participan en ella. Y en este ámbito le interesa el modo en que nos percibimos y nos entendemos a nosotros mismos en tanto que miembros de la sociedad y parte de una cultura. En este proceso empleamos unos términos básicos, que usamos para construir nuestro mundo y estilo de vida. Para comunicarnos entre sí y para interactuar con el entorno que nos rodea.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Dolguin, Kemnitzer y Schneider (1977) delimitan el cuadro teórico fundamental de la antropología simbólica. Seguiré en adelante sus mismos pasos como contextualización preliminar. Para empezar, nos dicen que la gente en cualquier lugar actúa sobre la base de conocimientos y creencias –sobre el mundo, sobre sí mismos, sobre la propia acción. Tales creencias forman, en cada sociedad, un sistema, que puede concebirse como un conjunto de proposiciones sobre el mundo, las cuales, a su vez, aparecen ordenadas en sus relaciones mutuas. Son proposiciones específicas sobre uno u otro aspecto del mundo, de la acción o de la gente, y se agrupan en "dominios". En cada sistema de creencias también hay proposiciones sobre las distinciones entre dominios; sobre cómo los límites entre ellos se eliminan y sobre cómo unos están en relación con otros.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 108
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=108
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Algunas creencias son compartidas por todos los miembros de un grupo; otras son específicas de uno u otro subgrupo o categoría de personas dentro de un grupo más amplio; finalmente, las hay de sostenidas por individuos solamente. El sistema de creencias más o menos compartido por todos los miembros de un grupo es llamado "cultura" o "ideología", las creencias de un subgrupo suelen ser denominadas "subcultura", mientras que el sistema de creencias individualizado (existe la totalidad de lo que la persona comparte con otros y lo que es único de esa persona) conforma un aspecto de la personalidad.

Los antropólogos que estudian los símbolos y las formas simbólicas como fundamentos de los sistemas culturales y, por ende, de las creencias y saberes de la cultura, parten de la premisa de que la acción social tiende a ser ordenada; y que además es en algún grado predecible o comprensible tanto para los participantes como para los observadores de la misma. La vida social tiene una lógica, una coherencia. Se construye a partir de la gente (somos portadores de cultura y productores permanentes de cultura), de dioses y fantasmas, de lo que se considera correcto o no, de las acciones, pensamientos, instituciones, etc.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Dolguin, Kemnitzer y Schneider reconocen que los antropólogos, al estudiar los símbolos y sus significados y el lugar que ocupan en la acción social, se han visto influenciados por las investigaciones realizadas en el campo de la lingüística y de la psicología, especialmente, como hemos visto, del psicoanálisis. Sin desconsiderar al mismo tiempo, desde una perspectiva histórica, las fundamentales contribuciones filosóficas, sociológicas e intelectuales en general al estudio del significado.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Cabe recordar que Freud señaló la importancia de la dimensión inconsciente de las creencias. Describió los mecanismos psíquicos a través de los cuales los símbolos pueden adquirir múltiples significados; cómo mediante el llamado "desplazamiento" unos símbolos pueden ser reemplazados por otros; o cómo el pensamiento consciente se convierte en un código a descifrar para alcanzar el patrón de significado implícito (inconsciente, reprimido) que da sentido a la experiencia y a la acción. El cuerpo básico de sus trabajos sobre la mente y las dinámicas de las relaciones entre consciente e inconsciente, de código y significado –en suma, del trabajo de los símbolos en la conciencia humana– es la más completa contribución de Freud a la antropología de las formas simbólicas. Además, es bien sabido que de la aplicación de los trabajos de Freud al ámbito de los fenómenos sociales han surgido estudios importantes como los de Marcuse (1995), Erikson (1992) o Fromm (1993).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 109
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=109
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Desde el punto de vista lingüístico, el estudio del lenguaje ha reforzado la idea de que lo que Freud decía sobre la mente individual es también verdad en relación con las creencias colectivas. Que los grupos tienen códigos simbólicos o sistemas de signos; y que esos códigos, como los códigos conscientes de los individuos, representan la condensación de una compleja serie de motivos, experiencias, conocimientos y deseos que les ayudan a formarse y expresarse en el mundo. La lingüística –como el psicoanálisis, la crítica literaria u otras disciplinas– nos proporciona técnicas para desvelar esos códigos y nos ha capacitado para estudiar las creencias y su relación con el comportamiento humano a diferentes niveles.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Un aspecto fundamental del terreno en el que nos movemos es, pues, el rol jugado por los sistemas simbólicos en el amplio abanico de las actividades humanas. La comprensión del significado y de su relación con la acción social. Dolguin, Kemnitzer y Schneider hacen una revisión histórica en torno al problema del significado que nos lleva de vuelta a las bases intelectuales de la antropología simbólica contemporánea.

Hay que empezar por decir que a finales del XVIII y principios del XIX se produce un cambio importante en el pensamiento filosófico y social europeo, más o menos como consecuencia de la crisis que empieza a aparecer en la misma sociedad liberal de la época. La sociedad empieza a reconocerse ya no como producto de leyes inmutables (de acuerdo a la antigua doctrina de la ley natural) sino de acciones de la gente. Esto es en buena parte debido al nuevo idealismo alemán y al desarrollo de la filosofía radical. En este sentido, una de las figuras clave en las dos tradiciones continentales más importantes de pensamiento filosófico y social (la alemana y la francesa) es Kant. No en vano fue el primer filósofo en la tradición europea que abordó temas fundamentales de la filosofía (las raíces y las posibilidades del conocimiento y la naturaleza misma de las personas) como aspectos de un problema básico: la naturaleza de las formas simbólicas. En su *Crítica de la razón pura*, Kant postula las bases irracionales de la razón, tanto en el pensamiento científico como social. A partir de aquí aparece una teoría general de las formas simbólicas y de su relación con el pensamiento que ha tenido gran influencia, especialmente en las Ciencias Sociales y en la psicología.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Los grandes sociólogos clásicos (como Weber, Durkheim, entre otros) estuvieron autoconscientemente trabajando en problemas definidos por Kant. También figuras relevantes de la psicología como Wundt –el fundador de la psicología de la Gestald– y el propio Freud. Los filósofos más destacados del lenguaje –De

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 110
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=110
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Saussure, Wittgenstein y Peirce– trataron igualmente con problemas definidos en su mayor parte por Kant. La mayoría de autores que le han seguido o se han visto influenciados por su obra, se han interesado, por ejemplo, por el rol jugado por la forma en los procesos de pensamiento. Una forma que Kant diferenció del contenido. Para él, todo fenómeno mental hace uso de unas estructuras mentales básicas y las estructuras básicas de pensamiento son completamente independientes y diferentes del contenido de dicho pensamiento. De manera similar, tanto para Freud como para Weber, la forma está dinámicamente integrada en el desarrollo de los fenómenos y es radicalmente distinta del contenido. Por eso Weber separa sus "tipos ideales" de las actividades mentales (por bien que intervengan en el desarrollo de diversas formas de autoridad política o, más genéricamente, de acción social), o considera que un fenómeno social concreto era el resultado de la interacción de diversas estructuras. Freud, por su parte, se ocupó de mostrar como ciertas estructuras y tendencias básicas de la mente –a las que llamó instintos– interactuaban con aspectos situacionales de la persona, especialmente durante la infancia, para ocasionar determinados estados mentales. Durkheim también ve diferentes formas socioculturales (la religión totémica, las clasificaciones primitivas...) como representaciones colectivas de la estructura de la sociedad –o la estructura de la mente social–, en el mismo sentido que Kant ve en ideas particulares sobre el mundo, tales como teorías científicas, representaciones de facultades mentales o tendencias innatas de la mente.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sin perder de vista todas estas confluencias es interesante, no obstante, focalizar sobre cómo autores de referencia clave para la tradición simbolista –como Durkheim y Weber– se plantean la investigación de un eje también central para la misma: el significado de la acción social. Y al mismo tiempo, cómo, a propósito de esta cuestión, de ellos fluyen las dos vías interpretativas –racionalista y empirista– para el estudio de las significaciones específicamente simbólicas.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Al igual que Kant, Weber y Durkheim creen que el significado es una alternativa al caos; la salvación de la sociedad en última instancia. Como para los fenomenólogos, el significado es una alternativa a la desorientación existencial, que se supera articulando una estructura de valores en la que los individuos puedan encontrar un lugar de ubicación. No obstante, el enfoque de Weber es menos racionalista que el de Durkheim. Su orientación más empirista e interpretativa le lleva a pensar que el componente significativo de la acción social era más de orden sentimental que lógico. Descarga el peso en la vertiente emocional del comportamiento y se concentra en el significado como un sistema de valores. Su enfoque tiene

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 111
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=111
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

mucho en común con los enfoques fenomenológicos contemporáneos, tipificados por la sociología etnometodológica de Goffman, Garfinkel o Sacks, o con ciertas diferencias, por Clifford Geertz y Alfred Schütz. Durkheim, en cambio, enfatiza prioritariamente las dimensiones cognitivas y lógicas del mismo, es decir, las formas mediante las cuales los sistemas simbólicos *crean* objetos –y por lo tanto deseos y necesidades– para los sentidos, estableciendo distinciones entre ellos, clasificándolos. De ahí sus análisis de los sistemas de clasificación y para demostrar como incluso los más simples o elementales son culturalmente creados.

En cualquier caso, esta orientación más racionalista o formalista para el estudio del significado sigue presente en la teoría social contemporánea. Tenemos el ejemplo de los modelos lingüísticos propios del estructuralismo o el postestructuralismo (con autores como De Saussure, Lévi-Strauss, Barthes o Foucault), que analizan los conceptos centrales de metáfora y metonimia y tratan de demostrar –en este caso, separando radicalmente los problemas de la forma de pensamiento y su expresión de los problemas de su contenido– que un texto, forma social o modo de acción pone de manifiesto alguna estructura elemental. Por otro lado, el estudio del significado es expresamente el eje prioritario de las tradiciones fenomenológica y hermenéutica (con autores como Geertz, Ricoeur o Schütz), ocupadas en la investigación de cómo los significados sociales implican expresión simbólica, del significado como el acto de "dar sentido" o nominar y de la creación del mismo a partir de la atribución de signos a la experiencia.

Dentro de este segundo ámbito, Geertz da cuenta de la necesidad de "patrones simbólicos". Porque los símbolos, según él, reúnen lo que se conoce sobre cómo es el mundo, guardan relación con las dimensiones emotivas, existenciales, cognitivas, normativas... Son, en suma, estructuradores.

> Su poder emana de su supuesta capacidad de identificar al nivel más fundamental un hecho con un valor, de dar a lo que de otra manera sería meramente factual, una importancia normativa global (1989a: 16).

Añade, además, que los sistemas de símbolos son modelos para organizar procesos sociales y psicológicos *en virtud de los cuales puede estructurarse la vida humana*; con ellos se interpreta la experiencia y se organiza la conducta; *son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo* (*Op. cit.*: 189).

En efecto, para la antropología simbólica lo fundamental es la manera en que la gente formula su realidad, cómo la concibe y la interpreta. La tarea no es tanto

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 112
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=112
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

estudiar las formas sino la praxis (que hace uso de las formas, las crea y las pone en relación), la autoconciencia y la acción consciente; analizar qué hacen las personas realmente. Es necesario examinar la cultura de la gente, "su cultura", la que ella misma ha creado y no deja de recrear activamente. Porque en definitiva pensamiento es acción, y el manejo de los símbolos dentro de la acción –ritual, por ejemplo– puede tener unas determinadas consecuencias y unos efectos reales.

El estudio de los símbolos y su significado dentro de la antropología simbólica empieza, en buena parte, con las investigaciones sobre el comportamiento religioso, las formas rituales, la magia, el mito, etc. Como hemos visto en páginas anteriores, se trata de formas expresivas que han centralizado las funciones simbólicas en las diferentes culturas, de ahí su especial interés desde el punto de vista antropológico. No hay que olvidar, por otra parte, que los símbolos existen en el contexto de otros símbolos, en estructuras ordenadas (las reglas del juego social en la dinámica de roles, relaciones de estatus, etc.), y que las formas simbólicas han de contemplarse a la luz de esas estructuras si en la práctica se quiere profundizar en su significado.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sobre la base de estas consideraciones, finalmente, Dolguin, Kemnitzer y Schneider distinguen dos puntos básicos en torno a la actividad simbólica:

- Las estructuras simbólicas formales son estructuras instrumentales o para la acción práctica; es decir, son entidades utilizadas por una persona o un grupo para dirigirse a su audiencia.
- Las relaciones funcionales entre estructuras simbólicas y otros aspectos de la vida social han de ser comprendidas como una estructura de intenciones de los actores. El manejo de los símbolos tiene, en este sentido, un carácter eminentemente práctico e intencional.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

De esto deriva que hay que preguntarse no sólo sobre cómo los símbolos son estructurados y convertidos en significativos. No sólo sobre los procesos a través de los cuales las formas simbólicas crean acción y son creadas en la acción, sino también, por ejemplo, sobre los procesos de dominación cultural a partir de la misma manipulación intencional de la praxis simbólica. Un modelo histórico claro es la trascendencia de la ideología colonialista en la autoconciencia del colonizado en términos de "naturalización" de las relaciones de subordinación y dependencia; aunque también cabe tener muy en cuenta la praxis de reelaboración y reinterpretación simbólica que habitualmente se da en los procesos de resistencia étnica ante tal situación impositiva.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 113
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=113
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La estructuración y la significación de los símbolos preocupan, por supuesto, a la mayoría de los antropólogos simbolistas, que al mismo tiempo comparten los esfuerzos por comprender la complejidad y lógica de dichos procesos en las diferentes culturas. Ello no excluye, sin embargo, ciertas discrepancias entre ellos. Por ejemplo, mientras para algunos la dimensión material, tecnológica, ecológica o económica –es decir, la infraestructura– forma parte evidente de la cultura (Rappaport, Sahlins), aunque sea a título precario o como variable subordinada, para otros, todo lo material e incluso la conducta humana misma no son más que obstáculos o interferencias respecto de lo que realmente importa (Schneider). El mismo concepto de símbolo de este último autor, por ejemplo, difiere del de Geertz o de Turner.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En las páginas que restan me ocuparé de argumentos y matices diferenciales entre las aportaciones de los autores que gozan de mayor reconocimiento en esta disciplina, pertenecientes, en primer lugar, a la escuela norteamericana y posteriormente a la británica.

En el punto de partida retomamos a Clifford Geertz (1926-2006). A partir de sus trabajos etnográficos en Java, Bali y Marruecos, y en obras relevantes como *The Religion of Java* (véase capítulo IV), *The Impact of the Concept of Culture*, *The Balinese Cockfight*, *Agricultural Involution*, *El antropólogo como autor*, *Ensayos de Antropología interpretativa* o *La interpretación de las culturas*, Geertz se propone ante todo el estudio de la cultura como sistema simbólico, como sistema de símbolos compartidos y producidos en la vida social. De acuerdo a su concepción mentalista, define la cultura como un sistema de concepciones expresadas en forma simbólica por medio de las cuales las personas se comunican y perpetúan y pueden desarrollar sus conocimientos y actitudes.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Desde este punto de vista, se puede decir que la cultura constituye un sistema ordenado de significados y de símbolos que hace posible la interacción social. Es la fábrica de significados con los que los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción. El papel fundamental de la cultura, añade Geertz, es el de socializar un significado del mundo y, de este modo, volverlo comprensible a los individuos particulares. Propone que ésta sea entendida en sus propios términos; con sus complejidades, naturalezas y matices, tal como se hace en arqueología: una cultura se expone y se explica capa a capa hasta que el lector se hace de ella una imagen mental. En este contexto, su objetivo final es la búsqueda y el estudio del significado. Y para ello, el procedimiento que utiliza es la interpretación.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 114
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=114
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En efecto, la tarea antropológica debe caracterizarse, según Geertz, por un discurso interpretativo, hermenéutico. Su objeto de estudio es finalmente una cultura interpretada. En este sentido, recupera a Max Weber al decir que el hombre es un animal inserto en redes que significación que él mismo ha entretejido. Para Geertz, la antropología no puede articular paradigmas, pero sí descubrir las redes de significados que dan sentido a la vida de los integrantes de una cultura.

Es evidente que los símbolos no tienen significados iguales, unívocos, para todos los que pertenecen a una misma cultura, en la medida que el individuo los particulariza. De todos modos, en la vida de los seres humanos los símbolos adquieren una gran relevancia, puesto que dan significado a sus actos y además son el mecanismo que permite ordenar las relaciones sociales. De ahí que Geertz esté preocupado fundamentalmente por la acción simbólica, por el uso que las personas hacen de los sistemas simbólicos.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

De hecho, la humanidad se encuentra, para él, no sólo en las propiedades esenciales o estructura de cada cultura en particular, sino también en los diversos tipos de individuos que existen en el interior de cada una de ellas, lo cual implica estudiar al detalle las vidas sociales de dichos individuos. En *La interpretación de las culturas*, Geertz plantea, por otra parte, que el material simbólico sólo puede observarse en el proceso mismo de interacción simbólica, porque "es algo de este mundo". Los símbolos son públicos y compartidos por los actores sociales y fluyen de la praxis y la dinámica social.

Para tratar con la acción simbólica, un ámbito central en los análisis de Geertz es sin lugar a dudas la religión. Piensa que en sus creencias y ceremonias se expresan, finalmente, las particularidades de una cultura. Los actos simbólicos que aparecen en los rituales religiosos, por ejemplo, son de su mayor interés. En ellos, de acuerdo a Geertz, el mundo vivido y el mundo imaginado (real e ideal) se fusionan a través del protagonismo de las formas simbólicas. Para él, la auténtica utilización de los símbolos (sagrados) acontece en contextos especializados y en rituales concretos. La estructura simbólica desplegada en los ritos permite contemplar las dimensiones emocionales, afectivas y subjetivas. Los participantes descubren facetas particulares de su temperamento. Lo que se aprende en los rituales son sobre todo emociones.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Geertz ve en la religión un sistema cultural, un sistema ideológico de creencias que debe ser tratado como una entidad conceptual, con una significación y una función propias en los diferentes contextos socioculturales. Un sistema cul-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 115
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=115
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

tural que da sentido a la existencia humana, que proporciona sentido y significados. A la luz de su hermenéutica cultural, define la religión como

> un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales entre los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único (*Op. cit.*: 89).

La religión, desde este prisma, proporciona unidad a la experiencia y se caracteriza por hacer la vida menos chocante a la razón y menos contraria al sentido común. En este ámbito, según Geertz, los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* (aspectos morales y estéticos de la cultura) y la visión del mundo (aspectos cognitivos y existenciales) de un pueblo. Forman una "congruencia básica" entre un estilo de vida particular y una metafísica específica. Estas estructuras simbólicas tienen, además, un aspecto doble: son a la vez un modelo *de la* realidad y un modelo *para* la realidad; es decir, informan del estado del mundo y al mismo tiempo lo forman.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Clifford Geertz considera a los sistemas de símbolos *fuentes extrínsecas de información*. Al igual que en el ADN una serie de instrucciones codificadas llevan al organismo a la producción de proteínas, lo mismo sucede con los esquemas culturales, que suministran programas para instituir procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Desde aquí, determinar el papel social y psicológico de la religión no sólo es encontrar correlaciones entre los ritos y los hechos sociales y seculares, sino comprender las disposiciones que la religión suscita en las personas hacia lo que es razonable, práctico y humanamente posible. Es necesario, pues, el análisis simbólico de los actos simbólicos, para captar los aspectos sociales y psicológicos donde la religión, el arte o la ciencia son determinantes.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En los últimos tiempos, en el marco de su antropología interpretativa, la actividad humana es descrita por Geertz básicamente como un texto, y la cultura es el ensamblaje de textos: *un conjunto de textos que forman conjunto ellos mismos* y que el antropólogo debe tratar de interpretar como si de textos literarios se tratara. Dichos textos han de estar profundamente encarnados en la riqueza contextual de la vida social, deben ser una "descripción densa" de esa vida social, porque incorporan actividades sociales cotidianas de gentes implicadas en una acción simbólica y no solamente un sistema ideacional abstracto.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 116
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=116
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En *Géneros Confusos. La reconfiguración del pensamiento social* (1996), Geertz afirma que dicha interpretación presupone una ficción, que se aparta de las leyes de la ciencia experimental. Se trata de una explicación interpretativa interesada por lo que las instituciones, las acciones, las imágenes, las expresiones, los sucesos, las costumbres... significan para aquellos cuyas instituciones, acciones, costumbres... son. Cuya intención es formular la forma en que este o tal pueblo, este período o aquél, esta persona o esta otra, tienen sentido para sí mismos. Sobre esto se basará nuestra comprensión en torno al orden social, al cambio histórico o al funcionamiento psicológico en general.

Por ejemplo, al aplicar este tipo de enfoque a las peleas de gallos en Bali –a las cuales dedica un famoso capítulo también en *La interpretación de las culturas*–, Geertz las interpreta como "expresión de algo que choca directamente con el modo de vida de los espectadores, e incluso con su mismo modo de ser", en este caso aparentemente equilibrado y sosegado. La cultura, tal como se expresa en las peleas de gallos, tiene un carácter instrumental en el sentido más amplio de la palabra. No sólo comunica determinados rasgos de su cultura a los balineses, sino que sirve además para crear y sostener dichos rasgos.

La "descripción densa" defendida por Geertz será sinónima, pues, de una "descripción profunda" que aclare lo más posible el comportamiento simbólico de la conducta humana. La "analogía del texto" propuesta implica el paso del texto literario a su análogo relativo a la cultura y la vida social: de la escritura como discurso a la acción como discurso. Y algo clave de este tránsito es la fijación del significado. Siguiendo a Ricoeur, el interés es fijar el significado a partir del flujo de sucesos: La historia a partir de lo que sucedió, el pensamiento a partir de lo pensado, la cultura a partir de la conducta. En este contexto, el tránsito de la escritura como discurso a la acción como discurso se realiza a través de la "inscripción", la inscripción de la acción. Lo importante es estudiar cómo se lleva a cabo la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos, cómo trabajan y qué implica la fijación del significado para la interpretación.

De todos estos planteamientos, para terminar, se deducen algunas cuestiones importantes: Para Clifford Geertz la antropología, como ciencia hermenéutica, debe ser capaz de dar orden a lo disperso. De encontrar la lógica de lo que aparentemente no la tiene. Su objeto no es hacer literatura, sino describir (densamente) una cultura en términos interpretativos, lo cual implica aproximarse a ella estudiando sus significados y símbolos y de tal manera que sea ella misma la que posibilite su explicación.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 117
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=117
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Quien se interesó de una forma plenamente decidida por el simbolismo como eje explicativo por excelencia de las culturas fue, sin lugar a dudas, David M. Schneider (1918-1995). En *American Kinship*, su trabajo más conocido, afirma que la esencia de la cultura es un sistema de símbolos y significados, las básicas premisas de la vida. Y que cada cultura concreta está formada por un sistema de unidades o partes que son definidas de un cierto modo y que se diferencian entre sí de acuerdo con determinados criterios. Dichas unidades culturales o "constructos" definen a la vez el mundo y el sistema de cosas que existen dentro de él. Son unidades de significación, y las interrelaciones entre ellas que le interesan a Schneider son encadenamientos de significado. Su enfoque es, por lo tanto, semántico. En la cultura americana, unidades tales como "tío", "ciudad", "gris", "hombre", "comida", la idea de progreso, la esperanza y el arte son unidades culturales. Los constructos culturales tienen una realidad propia que no depende de su existencia objetiva (los espíritus de los muertos es innegable que tienen una importancia cultural, por ejemplo). Es más, son independientes de la conducta real y observable.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

El objetivo de Schneider, en este sentido, es estudiar la cultura sin las perturbaciones que suponen las conductas reales, como un sistema coherente de símbolos y significados. La conducta no forma parte de la cultura tal como él la concibe, y por eso se puede permitir ignorar las relaciones entre constructos culturales y conductas reales. Entiende que éstas son más bien un obstáculo para el análisis simbólico riguroso, que en su caso focaliza básicamente sobre las relaciones, articulaciones y diferencias entre las unidades culturales y sus sentidos, como partes constitutivas del núcleo simbólico que cada sistema cultural contiene. Cada sistema cultural tiene un núcleo simbólico observable en las vidas e informaciones de los informantes. Y ese núcleo simbólico es el que, según Schneider, hay que estudiar.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Al aislar la cultura de las conductas reales y tratarla como un todo específico, lo que Schneider hace es determinar la cultura que estudia sobre la base de lo que los informantes dicen sobre sus propias vidas. Sostiene, por lo tanto, una perspectiva radicalmente empirista y eminentemente basada en la práctica etnográfica. También considera la diferencia entre cultura y normas sociales. Dice que la primera tiene que ver con el escenario y la lista de roles, la segunda con las guías de acción. No obstante, deben estudiarse juntas, como dos caras de la misma moneda.

El símbolo es para Schneider algo que está en lugar de otra cosa, o de otras cosas, sin que necesariamente exista relación entre el símbolo y lo que éste simboliza.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 118
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=118
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sus paralelismos teóricos con Geertz en torno a lo simbólico son notables, aunque, siguiendo a Reynoso (*Op. cit.*:), se pueden establecer ciertos matices diferenciales entre ambos: Geertz ve las culturas como sistemas de significación encarnados en símbolos. Para él, los símbolos manifiestos son la vía obligada para llegar a los significados de la cultura. Schneider entiende que la cultura consiste en los símbolos mismos. La cultura manifiesta es la mediación inevitable y fastidiosa que hay que trascender para acceder al núcleo de la significación simbólica. Su intención es estudiar la cultura como una totalidad específica, superando las interferencias que suponen las conductas reales y como un sistema coherente de símbolos y significados. Geertz capta, conjetura, dialoga o intuye sensitivamente la significación. Schneider, en cambio, sencillamente la abstrae, la destila a partir de los juicios de un informante que puede ser cualquiera, pues para él ninguna respuesta es falsa e incluso las formas de mentir están culturalmente definidas y estandarizadas. Asimismo, mientras Schneider delega en los informantes la tarea de interpretación, Geertz se reserva para sí la interpretación final. Geertz es un hermeneuta que construye hipótesis interpretativas, Schneider, por su parte, es un empirista que llega a generalizaciones sobre lo que los informantes aducen.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La voz de los informantes es, en efecto, fundamental para su modelo de análisis simbólico. Lo que hay que estudiar, según Schneider, son los significados asociados a los símbolos y las reglas que se derivan de ellos. Y sobre todo hacerlo desde una perspectiva emic, desde el punto de vista de los protagonistas, con base en lo que los informantes cuentan sobre sus vidas.

En sus investigaciones sobre el sistema norteamericano de parentesco, Schneider se interesó, como he apuntado antes, por las definiciones de sus unidades y reglas. En su línea de evitar las conductas reales o la cultura manifiesta, no procede a partir del comportamiento real y observable de los parientes entre sí. Lo importante para él no es *lo que la gente hace* sino *lo que dice* de sus vidas.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Otro autor especialmente relevante en la antropología simbólica contemporánea es James W. Fernandez (1930-). Al margen de sus exhaustivas investigaciones en torno al símbolo como tropo expresivo, y en particular, al valor simbólico de la metáfora, sus aportaciones teórico-estratégicas al desarrollo de la antropología simbólica se han concretado, por ejemplo, en su influyente monografía *Bwiti*, o también en su artículo *Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult*, donde Fernandez intenta comprender los términos "consenso" y "símbolo" en el contexto del ritual religioso de dicho culto africano, que en 1965 era seguido

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 119
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=119
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

por un 10% de la población fang. En concreto, Fernandez se centra en la problemática de hasta qué punto se consigue consenso sobre los significados de un símbolo. Observa como en este movimiento religioso, aunque todos sus miembros de comportan de igual forma, la interpretación del ritual y de los símbolos que en él aparecen varía considerablemente según los integrantes. Destaca, en este sentido, la ambigüedad de los términos consenso y símbolo, mostrando que mientras para algunas personas –los líderes del culto– ciertos objetos simbólicos funcionan como símbolos claves en la vida del culto (son elaborados, expresivos, explican ciertos conceptos básicos de su cosmovisión), para otros –los fieles– las mismas formas simbólicas son señales referenciales que incitan a la acción.

El culto bwiti, como los movimientos de revitalización en general estudiados por Wallace (1965), se caracterizan por un esfuerzo consciente, organizado y deliberado por promover el cambio social y cultural. Sus líderes son conscientes de que están recuperando y revitalizando algo que fue previamente desvirtuado o destruido. Predomina un espíritu de reforma y de reconstrucción, que busca resultados efectivos a través de las creencias y los elementos litúrgicos, de una dinámica social y ceremonial intensa totalmente permeada por el sistema simbólico del grupo.

Fernandez descubre un consenso simbólico (*nlem mvore*) en el bwiti, donde todos los participantes comparten la eficacia del ritual emocionalmente efervescente. Cada integrante comprende a su compañero y se ve reflejado en su misma experiencia extática. Esta común comprensión se obtiene por medio de los significados del ritual, esto es, aparentemente, gracias a la manipulación ritual de los símbolos. Sin embargo, Fernandez sugiere que aunque los símbolos comunes sean necesarios para la integración, en el bwiti, como sistema sincrético, la interpretación de dichos símbolos es variable en función del tipo de "ajuste" individual dentro del conjunto. En este sentido, para un símbolo determinado, central, pueden aparecer toda una serie de diferentes significados (es por ejemplo el caso de las diversas interpretaciones simbólicas del arca nativa, un instrumento central en la actividad del culto); emerge todo un repertorio de significados, asociaciones e interpretaciones simbólicas disponibles sin romper el consenso general.

En suma, pues, la variación en la interpretación de los símbolos se encuentra en diferentes grados dentro de este sistema ritual sincrético. Pero eso no impide que el ritual ejerza una influencia cohesiva, solidaria y unificadora entre sus participantes a través de su implicación e interacción en el mismo. Aparece un sentimiento y una percepción de unidad desde el punto de vista emic, por medio de

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 120
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=120
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

la "integración simbólica", del "consenso simbólico". La distinción entre consenso cultural y consenso social da una posible interpretación a esta situación simultánea; según ésta, el ritual puede permitir la integración *en el nivel social* de interacción entre los participantes, los cuales, de hecho, *en el nivel cultural* –el nivel ideológico de las creencias, la racionalidad y la interpretación de los símbolos–, rompen el consenso. Aparece aquí una distinción entre el nivel social de la conducta y el nivel social de la misma, junto con dos tipos diferentes de integración, la social y la cultural. Fernandez considera finalmente que si la coexistencia y comunión entre los integrantes del culto está garantizada socialmente, la coherencia no necesita ser buscada culturalmente. La hipótesis es la siguiente: A mayor regularización rigurosa de la interacción social, más posibilidades hay de que la dimensión simbólica de tal interacción tenga una interpretación variable. Los participantes en el culto aseguran la solidaridad en las formas y necesidades de interacción social y dejan de buscarla en las formas y en los significados culturales.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Finalmente voy a hacer referencia a otro de los antropólogos norteamericanos más importantes, Marshall Sahlins (1930-). A Sahlins se le sitúa dentro del llamado "enfoque holístico" (Reynoso, *Op. cit.*), cuyo objeto es estudiar el símbolo en relación con su contexto total, con el propósito de determinar la relación entre la circunstancia exterior y las manifestaciones simbólicas. Se ubicarían también dentro de esta perspectiva general, paradigmas teóricos como la ecología cultural y el neoevolucionismo, así como otro autor relevante como es Roy Rappaport, de quien, para propósitos simbolistas y rituales, no podemos olvidar su excelente trabajo *Cerdos para los antepasados* (véase el capítulo IV).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

A Marshall Sahlins se le conoce como un desertor del materialismo de sus años de juventud, convertido a la orientación idealista o simbolista (cultural-simbólica), que arranca con su *Economía de la Edad de Piedra* y se consolida con *Cultura y razón práctica*. En este ámbito, la cultura, para él, puede ser tanto un conjunto que englobe los bienes materiales, las relaciones sociales y la significación, como transformarse en un instrumento de imposición de significados. La cultura viene a ser un nuevo "objeto" con "propiedades distintivas", creado a partir de la "apreciación simbólica" y de la "síntesis de la realidad objetiva". Consiste en una actividad pensante sobre el mundo: el pensamiento tiene al mundo por objeto.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

De acuerdo a Reynoso, Sahlins tiene una habilidad especial para transmutar cualquier problemática (fisiológica, perceptual, cognitiva, ecológica...) en una demostración palpable de la omnipotencia de la cultura, esto es, de la capacidad simbólica, para ordenar y llenar de significado el mundo. Es un autor que remar-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 121
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=121
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

ca siempre la prioridad de lo simbólico. De hecho, en *Cultura y razón práctica* –como se resume en la contraportada del libro– su propósito es "encarar una crítica rotunda del enfoque materialista y racionalista en cuanto al estudio de las formas culturales y sociales"; sin dejar de añadir que junto a este objetivo aparece otro de mayor trascendencia teórica: "subrayar la importancia que tienen los símbolos y la función simbólica en la constitución de la vida social, en todos sus niveles". Uno de los argumentos centrales del autor es que en la sociedad occidental, algo tan material como la economía, posee en gran medida una significación simbólica y cultural, hasta el punto que se convierte en un sistema ideológico. Si nos fijamos, por ejemplo, en las dinámicas consumistas, donde el papel de lo comunicativo-simbólico es central, esto tiene más sentido que nunca.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sahlins se sirve Baudrillard (1974), a propósito de la denominada "economía política centralizada", que implicará la producción del valor de cambio simbólico. El análisis de la producción de símbolos, en estos términos, no se plantea como algo exterior, ulterior o "supraestructural" en relación con la producción material, sino como una revolución de la propia economía política. Se plantea en el mismo movimiento que la producción de bienes materiales y de valor de cambio económico. Según Sahlins hay un código cultural que gobierna la utilidad. El código cultural es lo primero y determina lo utilitario. La dimensión práctica e instrumental viene condicionada por las significaciones que se dan a las cosas y a la producción de bienes, con su valor de uso y de cambio. Dicho de forma resumida: la determinación de lo útil pasa necesariamente por la mediación de un símbolo.

Desde este punto de vista, la lógica simbólica es la que organiza la demanda de bienes, los procesos económicos de producción, distribución y consumo. De ahí que haciendo referencia a la antropología marxista clásica y a su planteamiento materialista-racionalista diga:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> Al concebir la creación y el movimiento de bienes exclusivamente sobre la base de [su valor de cambio] se ignora el código cultural de propiedades concretas que gobierna la "utilidad" y, en consecuencia, se sigue incapacitado para dar cuenta de lo que, de hecho, se ha producido (1997: 166).

Añade, además, que este tipo de explicación se contenta con

> recrear el autoengaño de la sociedad, donde el sistema lógico de objetos y relaciones sociales avanza por un plano inconsciente, latente... manifiesto sólo en las decisiones de mercado basadas en el precio (*Op. cit.*: 166-167).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 122
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=122
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La estructura de la economía se presenta en este sentido como la consecuencia objetivada del utilitarismo, de la razón práctica, cuando fundamentalmente es, en cambio, una organización social de las cosas, de acuerdo a un proyecto cultural-simbólico concreto.

A propósito de estas cuestiones, en el último capítulo de *Cultura y razón práctica,* "La Pensée Bourgeoise", Marshall Sahlins analiza la función simbólica de los productos creados como mercancías en el sistema capitalista. Su análisis se centra, por un lado, en las preferencias y los tabúes alimentarios en torno a los animales domésticos en los Estados Unidos, y por el otro, en un estudio del esquema que rige el sistema de vestimenta norteamericano.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En el primer caso, Sahlins señala aspectos como la personificación o no del animal, o la distinción categórica entre sus partes internas o externas, para demostrar que en la industria cárnica norteamericana es la lógica simbólica la que organiza la demanda. El diferente valor social que se le da a un tipo de carne u otra, y que es totalmente arbitrario, es lo que determina en última instancia su valor económico en el mercado. Por otra parte, la inferioridad en la estructura social de grupos marginados, como la gente de color, marca también una diferencia en el tipo de comida que consumen. En el segundo caso, la indumentaria responde también a una gramática cultural desde la perspectiva de Sahlins. Existen un conjunto de reglas a partir de las que se combina la vestimenta, y la indumentaria en general funciona como un enunciado, una unidad de significado que puede ser leída e interpretada. Las prendas son signos sociales de autoridad, masculinidad, feminidad, juventud, madurez, elegancia o informalidad. Desde la textura hasta los contrastes entre colores o el tipo de tejido, las diferentes variaciones y combinaciones funcionan como indicadores de clase, sexo y edad. Sahlins, a partir de la moda, acaba argumentando que la importancia de la apariencia en la civilización occidental es lo que garantiza el "milagro" de su existencia: una sociedad de perfectos desconocidos cohesionados gracias a la lógica simbólica de las apariencias.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Hasta aquí, el recorrido entre algunos representantes ilustres de la escuela de antropología simbólica norteamericana. En las páginas siguientes nos adentramos en el estudio del simbolismo y del ritual en el ámbito de la antropología social británica. En el contexto de los paradigmas funcionalista y estructural funcionalista para el análisis del símbolo como expresión de la estructura social (y viceversa), sobresalen principalmente autores bien conocidos como Victor Turner, Mary Douglas y Edmund Leach. Intentaré resumir algunas de sus aportaciones más destacadas por este mismo orden.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 123
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=123
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Un autor esencial para el desarrollo de la antropología simbólica desde una vertiente eminentemente empirista y experiencialista fue Victor W. Turner (1920-1983). Aunque la mayor parte de su teoría sobre los símbolos aparece en autores anteriores (Sapir, White, Cassirer, Jung…), reúne ideas dispersas y plantea un método sistemático del estudio del simbolismo basado en la antropología cultural, el método estructuralista y la dinámica social. Basa su trabajo fundamentalmente en la acción simbólica, y considera a ésta y a los sistemas simbólicos en general como instrumentales en sentido amplio, puesto que están vinculados a intereses y finalidades humanas. De forma complementaria, Victor Turner se interesa por el aspecto formal de los símbolos empleados en la acción simbólica, que según él contribuye a nuestra comprensión de la actividad cultural. En *La selva de los símbolos*, aceptará la definición del símbolo dada por el *Concise Oxford Dictionari* como

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento (1990: 21).

El símbolo, desde su punto de vista, es una fuerza positiva, tiene que ver con los intereses humanos, los propósitos, las finalidades, los medios, tanto si éstos son explícitamente formulados como si deben informarse a partir de la conducta observada (Delgado, *op. cit.*: 21-22). En la misma obra citada, Turner habla del símbolo como de una "unidad de almacenamiento", la unidad básica y mínima de estructura en los rituales.

Turner acepta la distinción de Jung entre signo y símbolo. El primero como representación análoga de una entidad conocida; el segundo como expresión de un hecho relativamente desconocido. A partir de aquí dice que la tarea del antropólogo consiste en descubrir estos significados ocultos. Es lo que se conoce como "simbolismo críptico", aquella significación de los símbolos escondida por la gente. De acuerdo a esta concepción criptológica, el símbolo forma parte de un saber especial que ha sido olvidado o se reserva para los expertos o iniciados.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este contexto, propone una distinción entre dos clases de símbolos: los *símbolos referenciales* y los *símbolos de condensación*. Los primeros hacen referencia al lenguaje cotidiano, hablado y escrito, a banderas y señales convencionales, de carácter predominantemente cognitivo; se refieren a hechos sabidos y se corresponden a lo que Jung definiría como signo. Los segundos, según Edward Sapir, constituyen formas altamente condensadas de comportamiento que substituyen la expresión directa, permitiendo así la rápida liberación de tensiones

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 124
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=124
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

emocionales de forma consciente o inconsciente. Tienen, pues, un sentido emocional, de expresión emotiva acumulada que de una forma u otra sale a flote.

Turner consideró esta distinción fundamental y la empleó para definir el simbolismo ritual. Según él, el símbolo tiene una serie de características o propiedades. En primer lugar, su *multiplicidad de significados* –las acciones y los objetos que se perciben a través de los sentidos en diferentes contextos rituales pueden poseer muchos significados. En segundo lugar, la mencionada *condensación* –el símbolo puede representar de simultáneamente muchas ideas, relaciones entre las cosas, acciones, interacciones y transacciones. En tercer lugar la *polarización de significados* –los referentes asignados por costumbre a un símbolo ritual mayor tienden con frecuencia a constituir polos semánticos agrupados y opuestos; en un polo se sitúan los referentes relacionados con experiencias emocionales (polo sensorial) y en otro los relacionados con principios de la organización social (polo ideológico). Finalmente, la *unificación de significados dispares* –los significados esencialmente diferentes son interconectados por analogía o por asociación de hecho o de pensamiento para llegar a detectar el significado de un símbolo ritual. Tales significados dispares proceden de: a) Las interpretaciones de los nativos (significado exegético), b) La forma de utilizar el símbolo dentro del contexto ritual (el significado operativo) y c) Su relación con otros símbolos dentro de una totalidad, cuyos elementos adquieren significado dentro del sistema como un todo (el significado posicional).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En sus investigaciones hace una formulación explícita del simbolismo dentro del proceso ritual. La mayoría de sus trabajos están centrados en el empleo de símbolos durante los procedimientos rituales, sobre todo en sus estudios sobre los ndembu de Zambia (véase capítulo IV), que empezaron con una orientación materialista, examinando la demografía y el campo económico de este grupo étnico. El sistema ritual de los ndembu es estudiado por Turner en términos de significado. Concluirá que los símbolos empleados y sus relaciones constituyen un conjunto de clasificaciones cognitivas para el ordenamiento del universo ndembu, así como también un conjunto de artefactos evocadores para hacer surgir, canalizar y domesticar emociones tan poderosas como el miedo, el afecto y la pena. Están asimismo cargados de finalidad y tienen un carácter conativo, es decir, sirven para orientar la acción.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Como Geertz, defiende un enfoque interpretativo o hermenéutico de la cultura, centrando su atención en el estudio del empleo concreto de símbolos en contextos concretos y por parte de individuos concretos. Su enfoque prioritariamente

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 125
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=125
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

empático pretende comprender lo que ocurre en determinadas situaciones específicas antes que una formulación de relaciones universales. Los conceptos analíticos se convierten en auxiliares para llevar a cabo la labor central de interpretación.

Turner piensa que si hay discrepancia entre los significados que dan los informantes y la interpretación del antropólogo, éste está en mejores condiciones estructurales de interpretar el simbolismo que los propios actores. Su análisis de la relación del símbolo y los conflictos de la sociedad apunta en esta dirección. En *Schism and Continuity in an African Society* (1957), sugiere que la mayoría de las formas simbólicas están basadas en el conflicto o la contradicción; el ritual ayuda a esconder los elementos de hostilidad o les da expresión catártica. El conflicto en las aldeas de los ndembu se plantea dentro de una organización comunitaria que Turner considera *inherentemente inestable*. Tiene por lo tanto un carácter endémico, pero en la estructura social hay una serie de mecanismos que lo acentúan para finalmente afirmar la unidad del grupo.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este mismo ámbito –también investigando en el continente africano– cabe destacar la contribución de Max Gluckman (1911-1975), quien aborda la fuerza unificadora de los símbolos rituales en situaciones de conflicto entre principios tribales de organización social. En efecto, Gluckman remarca como las acciones simbólicas pueden hacer referencia a muchos procesos conflictivos de la vida social. Considera que el ritual está relacionado directamente con los conflictos inherentes a la estructura social. Así, nos habla de *rituales de rebelión*, donde sucede todo lo contrario a una rebelión manifiesta por disconformidad con el propio rol o situación social. Lo que acontece, en cambio, es que se realizan acciones prescritas y socialmente aprobadas que contribuyen al bien común. Según él, los conflictos que se ponen de manifiesto son conflictos ya existentes en los principios de organización social. Finalmente, pues, se enfatiza la tensión y el conflicto cuando lo que se quiere conseguir es una aprobación. La interpretación de Gluckman es que esto se debe al propio conflicto "de principio entre las acciones de los diferentes roles de la personalidad social de un individuo". De este modo, la expresión de los conflictos lo que hace en última instancia es bendecir el orden vigente y el orden natural con él relacionado. Es más, coincidiendo con Fortes y Evans-Pritchard, afirma:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> Las formas de ritual que utilizan relaciones sociales son características de las sociedades cuyos axiomas básicos y principios de organización social no son cuestionados por los participantes (1978: 306).

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 126
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=126
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Por otra parte, Gluckman se refiere al consenso ideológico y a la cohesión estructural en partes del sistema tribal. Desde su punto de vista, consenso y cohesión tienen lugar en diferentes áreas o en diferentes dominios de relaciones, y se presentan en diferentes momentos. Y esto se puede aplicar también al disenso y a la ruptura de la cohesión (*Cf.* Moore; Myerhoff, 1975: 14).

Victor Turner también había llegado a la conclusión de que los modelos culturales subyacentes en la organización social ndembu permanecen intactos a pesar de los conflictos y los cismas existentes. Para él, el ritual tiene una función políticamente integradora, a través de él se consigue la unidad. Es una expresión del fracaso de los mecanismos normales disponibles para resolver los conflictos dentro de las comunidades y entre ellas. Así pues, analizando el ritual como un mecanismo de compensación, interpreta la función social del ritual en términos de resolución de conflictos. El ritual tiene, entre los ndembu, un papel político de integración y es parte de un mecanismo social que restablece el equilibrio y la solidaridad del grupo.

En *Dramas, Fields and Methapors*, Turner retoma estas cuestiones desde una óptica dramatúrgica. Desarrolla su concepto principal de "dramas sociales", definidos como *unidades de procesos a-armónicos o desarmónicos emergentes en situaciones conflictivas*. Distingue asimismo cuatro fases de acción pública del drama social, donde la fase final consiste bien en la llamada "reintegración" del grupo social perturbado o bien en el reconocimiento y la legitimación social del cisma irreparable entre las partes confrontadas (que en el caso de los ndembu, según explica, significa la separación de una parte de la aldea del resto). Añadirá que esto con frecuencia contribuye a que, después de varios años, esa parte de la aldea segregada deba patrocinar un gran ritual al cual los miembros del otro grupo son expresamente invitados, y se produce entonces la reconciliación en un nivel diferente de integración política.

En este contexto, los símbolos de los ndembu tienen que ver no sólo con la satisfacción de sus necesidades básicas de existencia (caza, agricultura, fertilidad), sino también con los valores compartidos de los que depende su vida comunitaria. Son interesantes al respecto los análisis que Turner realiza de la clasificación cromática de este pueblo en los tres colores "básicos", blanco, rojo y negro, y del simbolismo asociado a cada uno de ellos en los diferentes rituales. Para los ndembu el color tiene "poder" y una cualidad mística y la estructura simbólica se establecen a través del mito. Según Turner, la clasificación cromática triádica basada en las experiencias psicobiológicas –las emisiones del cuerpo humano:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 127
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=127
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

leche o semen (blanco), sangre (rojo) y excrementos (negro)– representa una especie de clasificación primigenia de la realidad que sirve de base para otras clasificaciones.

Por último, no debemos olvidar los análisis de Victor Turner en relación al período liminal de los ritos de paso, el estado existencial intermedio y transitorio entre dos fases (la separación y la agregación) y la fuerte carga simbólica que contiene en las iniciaciones tribales y sobre los individuos que se encuentran en ese estado.

En *El proceso ritual* y también en su artículo *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas*, es especialmente interesante como Turner estudia dicho simbolismo. Durante el periodo liminal, el estado del sujeto del ritual se vuelve esencialmente ambiguo, indeterminado, contaminante y situado fuera de todas las clasificaciones de tipo estructural y cultural. Es la paradoja personificada, una confusión de todas las categorías habituales. Está "entre lo uno y lo otro", *está dejando de ser "alguien" para convertirse en "otro"* (o el mismo pero transformado) en la fase de agregación, convirtiéndose en un sujeto iniciado, es decir, integrado y reconocido grupalmente.

Mientras tanto, sin embargo, se mantiene una condición ambigua. Los neófitos que atraviesan ese período de margen pueden ser vistos como bisexuales o asexuales, o impuros y contaminantes (conceptos que retoman Edmund Leach y Mary Douglas). En él se disuelven todas las categorías y clasificaciones: el iniciado puede ser tratado simbólicamente como un embrión o como un niño recién nacido, o como un muerto; se le desnuda, o se le viste de otra manera, se le iguala con otros que están en la misma situación, etc. El iniciado queda separado de la vida normal: se le somete a reclusión, aislamiento, tabúes, restricciones, etc. Esta fase suele caracterizarse asimismo por el cambio de roles y la suspensión de las obligaciones normativas; se dan inversiones de estatus, o se permiten conductas habitualmente sancionadas o prohibidas, etc.; se enfatiza la autoridad absoluta de los ancianos (más ritual y moral que secular y que expresa ante todo el interés común) y se vincula generalmente con el aprendizaje, por parte del neófito, del conocimiento secreto o esotérico (el *sacra*).

La liminalidad ritual, en el nivel del análisis social es considerada por Turner una expresión de la denominada *communitas*. Tal como fue definida por este autor, la *communitas* es el modelo de interacción humana caracterizado por los vínculos de solidaridad, la vida comunal intensa, la relación igualitaria, el trato espontáneo y el compañerismo. Un modelo enfrentado a su contrario, la estruc-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 128
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=128
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

tura, y sintetizado como vínculo humano esencial o modelo de vida en común en busca de una utopía. A diferencia de la *communitas*, la estructura presenta la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico. Con todo, según Victor Turner, la *communitas*, en el devenir del proceso social e histórico, está predestinada a convertirse en estructura, es decir, a ingresar en esa otra situación asociada a la nomenclatura, al estatus, a la propiedad y a la desigualdad.

La simbolización de la *communitas* tiene que ver también con categorías, grupos, tipos o individuos estructuralmente inferiores, o que adoptan los atributos del desfavorecido desde un punto de vista estructural para alcanzar o reencontrar la genuina *communitas*. De hecho, al examinar el periodo marginal en los ritos de paso, Turner remarca la importancia que tienen para las personas liminales prescindir de propiedades, estatus estructural, privilegios, placeres materiales en general, e incluso a veces del propio vestido con el fin de llegar a una condición prototípica de "pobreza sagrada". La desposesión y la nivelación rituales conducen, pues, desde esta perspectiva, a los atributos permanentes o eventualmente sagrados de estatus o posiciones inferiores, vinculados a los estados o valores de pobreza, austeridad, humildad, abnegación, sumisión y disciplina como los que deben idealmente darse, por ejemplo, en la vida religiosa monástica o ascética. Pero al mismo tiempo, Turner se refiere a los procesos de elevación de estatus en la *communitas* normativa. Es decir, al tránsito que simboliza la propia pobreza sagrada liminal desde el estatus inferior adquirido en el momento de la incorporación o agregación ritual al estatus superior como miembro formalmente iniciado en la comunidad, con todos los privilegios y deberes que le son inherentes.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

No menos importantes han sido y siguen siendo las contribuciones académicas de Mary Douglas (1921-). Sus investigaciones comparativas sobre los sistemas simbólicos expresan una cierta continuidad y a la vez una cierta ruptura con los preceptos de la escuela británica de antropología. Manteniéndose dentro de la tradición durkheimiana, da primacía ontológica y explicativa al sistema social en relación con la actividad simbólica. Sin embargo rechaza la banalidad de las funciones sociológicas a menudo atribuidas por sus predecesores a las producciones simbólicas. Según ella, el verdadero objeto de los estudios comparados reside en la lógica de conjunto que organiza las clasificaciones (culturales, simbólicas) en el interior de las sociedades.

Pureza y peligro es la obra con la que posiblemente esta autora ha obtenido mayor reconocimiento, al menos en el ámbito del simbolismo y el ritual que nos ocupa.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 129
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=129
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En dicho trabajo planteó la tesis central de que las culturas "primitivas" están integradas conceptualmente. Mientras en nuestras sociedades modernas operamos en campos segregados de acción simbólica, Douglas considera que en muchas sociedades tribales el campo de acción simbólica es único. Que sus ideas culturales están unificadas:

> Todos sus contextos vivenciales se superponen e interpenetran, prácticamente toda su experiencia es religiosa (Cf. Morris, 1995: 265).

Los más diversos símbolos y rituales forman un universo único, consistente y simbólicamente significativo.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Douglas relaciona las reglas de polución y las restricciones dietéticas con la manera en que los sujetos estructuran conceptual y simbólicamente su medio. Dichas regulaciones, además, protegerían al hombre de la ambigüedad, de las propiedades características de la situación liminal. Por otra parte, como sigue apuntando Morris, pone de manifiesto las dos dimensiones del pensamiento de Durkheim en relación con la interpretación del simbolismo: La dimensión estructuralista, ejemplificada por el intento de Douglas de comprender las prohibiciones dietéticas del Levítico recurriendo a un "sistema de clasificación" y la dimensión socioestructural, que asume que lo expresado en el simbolismo ritual es la sociedad misma y que la relación entre las categorías rituales y el orden social es metafórica.

En *Pureza y peligro* se basa prioritariamente en la cultura de dos pueblos: los antiguos hebreos y los lele (Zaire). Douglas se pregunta por qué algunas culturas ágrafas son propensas a enfatizar la idea de contaminación. Y por qué asociados a ella existen toda una serie de tabúes. Sugiere que estos tabúes –ideas sobre la separación, purificación, demarcación y punición de transgresiones– tienen por primera función sistematizar la experiencia inherentemente desordenada, caótica. Para explicar dicho proceso, sus análisis se traducen en esquemas de clasificación en torno los tabúes de alimentos, tomando como referencia –en el caso hebreo– la Biblia y en particular los diferentes dominios terrenales que aparecen en la creación del Génesis: lo seco (llamado tierra), el conjunto de las aguas (llamado los mares) y una región sobre la tierra en el firmamento (el aire). Un esquema tripartito, por lo tanto, muy parecido al de Radcliffe-Brown respecto a los andamaneses: cielo, tierra y aguas. Porque además, también aquí, cada uno de los dominios se relaciona con una categoría particular de seres vivos formados por el creador siguiendo un orden cronológico: Las criaturas de la tierra se subdivi-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 130
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=130
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

den concretamente en "bestias" y "animales que se arrastran". Correlativamente, las restricciones dietéticas del Levítico y del Deuteronomio se agrupan en cuatro categorías: Todos los animales que pertenecen a las aguas, las aves, los animales terrestres y aquellos que se desplazan arrastrándose.

Douglas sugiere que los hebreos tenían un sistema de clasificación muy rígido. Asignaban los seres vivos a uno de los tres dominios citados (la tierra, el mar y el aire) según su comportamiento, seleccionaban los criterios morfológicos más remarcados en los animales de cada esfera y rechazaban las criaturas que presentaban anomalías liminales, es decir, situadas a medio camino entre dos esferas diferentes, con rasgos de los animales de otras esferas, o bien sin características definidas. Todos los animales que caían fuera de esta clasificación eran incomestibles o intocables:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> En el firmamento, aves con dos patas vuelan con alas. En las aguas los peces con escamas nadan con aletas. Sobre la tierra, animales de cuatro patas brincan, saltan o caminan. Cualquier tipo de criatura que no esté equipada con el tipo de locomoción adecuado para su elemento es impura (Cf. Morris, *op. cit.*: 256).

La idea principal subyacente a estos análisis es que el substrato de los sistemas simbólicos son las relaciones sociales, la estructura de las relaciones sociales. Unos sistemas simbólicos, que giran en torno a un eje central: el cuerpo y las ideas de polución a él asociadas. En *Pureza y peligro* Douglas intenta mostrar la dimensión simbólica de las ideas sobre el cuerpo, trabajando a partir de los elementos descritos, y sobre la base de que el sistema orgánico ofrece una analogía con el sistema social. Según ella, en última instancia, el cuerpo proporciona el esquema básico para todo simbolismo.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sobre esta base, pretende finalmente interpretar las reglas de contaminación y los tabúes alimenticios dirigiéndose a la estructura social del pensamiento. Las contaminaciones –dice– se usan como analogías para expresar una visión general del orden social y, en particular, la preocupación por los límites del cuerpo representa una analogía de la "amenaza de las fronteras de la comunidad". Desde este punto de vista, las castas de la India, por ejemplo, serían un sistema simbólico que ordena la jerarquía social por medio de la imagen del cuerpo.

Douglas concluye que podemos entender las reglas culturales de la polución si estamos dispuestos a ver el cuerpo como un símbolo de la sociedad. En otra de sus principales obras, *Símbolos naturales*, apuntará:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 131
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=131
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano (1978: 14).

Después identificará cuatro sistemas distintos de símbolos naturales vinculados al cuerpo, que corresponderán a sistemas sociales en los que la imagen del cuerpo humano se utiliza de formas diferentes para reflejar y acrecentar la experiencia social de cada persona (*Op. cit.*: 18):

a) El que considera al cuerpo humano como un órgano de comunicación –preocupará especialmente aquí la eficacia o no de su funcionamiento.
b) El que lo representa como el vehículo de la vida, aunque vulnerable de diferentes maneras –los peligros derivarán de la imposibilidad de controlar lo que el cuerpo absorbe.
c) El interesado por el posible aprovechamiento de todo lo que expele el cuerpo humano, de su uso y del beneficio que pueda derivarse de tal práctica –tendrán lugar escasas controversias sobre la distinción entre materia y espíritu.
d) El que no lo verá como el vehículo primario de la vida, entendida como algo puramente espiritual –el cuerpo carecerá en este caso de importancia.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

A propósito de la concordancia entre experiencia simbólica y social es asimismo remarcable su planteamiento en torno a la relación entre control social y control corporal. Douglas lanza la hipótesis de que a más valor concedido por un grupo a las restricciones sociales, más valor dará también este grupo a los símbolos relativos al control del cuerpo. Nadie discutiría la notoria influencia que ha tenido este supuesto para los estudios antropológicos en el ámbito de lo corporal; no menos importante, por otra parte, en las investigaciones sobre el cuerpo como símbolo religioso por excelencia, como vehículo de expresión subjetiva y a la vez de autocontención, y sobre el que suelen recaer mecanismos regulativos y de control social de diferente índole; e*l cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones*, dice Douglas (*Op. cit.*: 89), a causa de la interacción y el mutuo intercambio entre dos tipos de experiencia: la experiencia física del cuerpo y la experiencia del cuerpo social. La primera viene modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mientras que la segunda condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 132
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=132
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sin perder la referencia teórica de Durkheim, terminaré este capítulo con Edmund Leach (1910-1989), cuyas primeras obras combinan a veces las dos principales corrientes de la tradición durkheimiana: las socio-estructurales y de orientación empirista por un lado, y las estructuralistas y de orientación racionalista por el otro.

Cabe recordar que en la perspectiva socio-estructural, la acción social debe ser considerada tanto en términos del significado que le atribuyen sus protagonistas como en términos de su contribución al funcionamiento de los sistemas sociales. Desde este prisma, dicha acción social se sitúa dentro de un *continuum*: En un extremo estarían las acciones que son totalmente profanas, pura y simplemente técnicas; en el otro las sagradas y sin funcionalidad técnica alguna. Es decir, por un lado la técnica, por otro el ritual; por un lado lo profano, por otro, lo sagrado. Si bien ambos aspectos –según Leach– están presentes en prácticamente todas las formas de comportamiento.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este sentido, el ritual es un predicado simbólico, una acción simbólica, que informa de algo sobre el individuo o el acto. Ritual son tanto comportamientos mágico-religiosos como comportamientos comunicativos convencionalizados (por ejemplo, darse la mano) ¿Y qué simboliza o "representa" la acción ritual?: la estructura social. El ritual hace explícita la estructura social, la cual se compone de un sistema de relaciones socialmente aprobadas y apropiadas para los individuos y los grupos. Se distingue entonces entre una estructura de las ideas (el ritual) y una estructura de la sociedad, que al mismo tiempo se ponen en relación. Dentro de esta orientación, además, Leach relaciona símbolos con categorías sociales. En *Aspectos antropológicos del lenguaje: categorías animales e injuria verbal* concretamente, se intentan revelar las correspondencias subyacentes (expresadas en metáforas) entre dichas categorías sociales y las animales.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En este trabajo, el tema central está en la importancia de lo que no se puede nombrar y hacer: el tabú. Si el tabú implica simultáneamente comportamiento lingüístico, social y psicológico, Leach señala que, como antropólogo, lo que le interesa son los aspectos sociales del tabú. Ve que existe una conexión entre las categorías animales y las obscenidades verbales. Sus hipótesis parten de una supuesta relación entre el hecho de que los animales sean comestibles y su valoración social.

Leach analiza este hecho con los ejemplos que le ofrece su entorno físico más inmediato, de ahí que su estudio se centre en la lengua inglesa. En todas las culturas sólo algunos animales son clasificados como comida potencial. Leach remarca que, como sabemos, esta clasificación de las cosas que son comestibles y los

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 133
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=133
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

tabúes en torno a la comida depende fundamentalmente de motivos de lenguaje y de cultura. Las significativas diferencias culinarias entre culturas se basan, en este sentido, en prejuicios y convenciones que son de origen social.

En este artículo Leach también expone su teoría sobre el tabú y la categorización de cosas que pueden y no pueden ser nombradas. Según esta teoría, al niño se le enseña a imponer una especie de red discriminatoria para distinguir el mundo como un gran número de cosas separadas. Nuestra forma de percepción del mundo es adiestrada por medio del empleo simultáneo de tabú y lenguaje, de manera que si el mundo físico es un continuo, muchos aspectos permanecen no nombrados o en la sombra. El lenguaje proporciona los nombres para distinguir las cosas y el tabú inhibe el reconocimiento de aquellas partes del continuo que separan las cosas que sí aprehendemos. Sin embargo, son las categorías ambiguas las que atraen un mayor interés y los sentimientos más intensos de tabú.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

En su orientación estructuralista posterior, Leach pone el acento en "la lógica de la conexión de los símbolos" y no en la lógica del simbolismo. *Comunicación y cultura* es un buen ejemplo de ello. También aparece dicha orientación en el uso del esquema de Van Gennep sobre los ritos de paso. Aquí ya no hay una distinción entre la estructura de las ideas y la estructura de la sociedad. Ambos aspectos son vistos ahora como un "todo interactivo único". Además, bajo la influencia estructuralista de Lévi-Strauss, Leach afirma que el tabú es una expresión de la ambigüedad entre las divisiones de las categorías (en concreto, las clasificaciones binarias).

Así pues, aunque Leach veía el simbolismo como un reflejo o metáfora de la estructura social (orientación socio-estructural), no dejaba de pensar en esta última como un aspecto del sistema ideológico (orientación estructuralista). Igual que Lévi-Strauss, considera la cultura –o al menos los aspectos de la cultura fundamentalmente simbólicos– como un sistema de comunicación. Y la tarea de los antropólogos es "decodificar los mensajes" incorporados en el simbolismo, estudiar la "semántica" de las formas culturales. Porque según él los símbolos transmiten combinaciones de significados. Esto implica analizarlos en relación con categorías empíricas especificadas (cabellos, comida, regalos...) y extraer de ahí los significados que tienen relevancia intercultural.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 134
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=134
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 135
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=135
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Capítulo IV

Algunos ejemplos etnográficos

En efecto, de lo sagrado espera el creyente todo el socorro y todo el éxito. El respeto que le muestra está hecho de terror y de confianza. Las calamidades que lo amenazan, y de las cuales es víctima, la prosperidad que desea o que le cae en suerte, se relacionan según él con un principio que trata de aplacar o de constreñir. Poco importa la forma que preste a este supremo origen de la gracia o de las penalidades: dios universal y omnipotente de las religiones monoteístas, divinidades protectoras de las ciudades, almas de los muertos, fuerza difusa e indeterminada que da a cada objeto su excelencia en su función, que acelera la canoa, aguza las armas y hace nutritivo el alimento. Por muy perfecta o primitiva que se la imagine, la religión implica siempre el reconocimiento de esta fuerza con la que el hombre debe contar [...]. Constituye a la vez la tentación suprema y el más grande de los peligros. Terrible, impone la prudencia; deseable, invita al mismo tiempo a la audacia.

Roger Callois. *El hombre y lo sagrado*, 1984: 14-15.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Sobre la base de la panorámica teórica precedente, en este capítulo se enfoca hacia el análisis del ritual y su simbolismo a partir de la presentación resumida de cuatro ejemplos etnográficos significativos. He seleccionado estos casos de forma arbitraria, aunque buscando al mismo tiempo una muestra relativamente diversa y parcialmente interconectada, que combinara descripción con interpretación y considerando, no sólo el valor empírico e ilustrativo de cada uno de ellos, sino también su relevancia y reconocimiento en el ámbito de la antropología simbólica contemporánea.

Dan inicio a este recorrido, los estudios de Clifford Geertz sobre religión en Java, con sus implicaciones en los procesos de integración y conflicto social a partir de un ritual funerario; continuaré con las aportaciones ecológicas al análisis ritual

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 136
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=136
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

de Roy A. Rappaport, describiendo en particular la fiesta del *kaiko* de los tsembaga maring en Nueva Guinea; me referiré después al trabajo etnográfico de Victor W. Turner entre los ndembu de Zambia y sus interpretaciones sobre el simbolismo de la revelación y la adivinación en este grupo étnico; y finalmente aludiré a las investigaciones de Evon Z. Vogt sobre los rituales de aflicción en Zinacantán, México.

1. Clifford Geertz en Indonesia: el ritual funerario javanés

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

The Religion of Java (1960) es el resultado de un estudio realizado por Geertz en la ciudad de Modjokuto. Dicha área urbana, situada en la zona centro-oriental de la isla, contaba en aquellos tiempos con unos 20.000 habitantes y estaba multiculturalmente compuesta por 18.000 javaneses y 1800 chinos, además de la población árabe, india y perteneciente a otras minorías. Las explicaciones de Geertz sobre la relación entre religión y sociedad en esta localidad remarcan básicamente el binomio integración-conflicto.

En el capítulo específico sobre este tema (*Conflict and Integration*), apropiado para una contextualización inicial, Geertz indicará que las tres variantes religiosas existentes en Modjokuto (*abangan*, *santri* y *prijaji*) se insertan en la misma estructura social, comparten muchos valores comunes y son, en cualquier caso, entidades interrelacionadas a diferentes niveles en el seno de la sociedad javanesa. Nada que ver, por lo tanto, con "tipos puros", grupos encapsulados y que solamente mantienen relaciones de tipo geográfico y económico.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

La religión, en este contexto, no jugaría sólo un rol integrador y armonizador socialmente hablando. También tendría un rol divisorio, determinando un equilibrio entre fuerzas integradoras y disruptivas que al fin y al cabo existen, según Geertz, en cualquier sistema social.

A partir de aquí, se emprende la discusión en torno a los conflictos que aparecen entre las tres variantes religiosas mencionadas, y sobre la forma en que tales conflictos son minimizados y reconvertidos en usos sociales positivos. Surgen, de este modo, tres proposiciones iniciales: a) Existe un gran antagonismo entre los adherentes de tales orientaciones religiosas, b) A pesar de las divergencias, todos o casi todos los javaneses comparten valores comunes que tienden

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 137
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=137
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

a contrarrestar los efectos fragmentadotes o las discrepancias interpretativas asociadas a esos valores. Además, hay diversos mecanismos sociales que tienden a prevenir el conflicto de valores de sus efectos disruptivos y c) Diversos factores contribuyen a exacerbar el conflicto entre los tres grupos mencionados y otros tantos a moderarlo.

Pero de todas maneras, lo más importante es que el antagonismo general constatado entre los tres grupos, experimentó un incremento significativo durante la primera mitad del siglo XX y, en opinión de Geertz, seguía aumentando en la época en que realizó sus investigaciones. El autor añade que aunque el conflicto no fuera un fenómeno novedoso en aquel entonces (sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII), probablemente sí se presentaba con especial intensidad, y así era por lo general sentido por los mismos javaneses.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Geertz hace referencia a los conflictos de tipo ideológico, pero también a los de tipo político y de clase. Es decir, a los conflictos sociales que se generan en el seno de la sociedad javanesa a partir de los procesos de fragmentación religiosa y simbólica. En último término, alude a los factores psicológicos vinculados al conflicto, que determinan sentimientos de ansiedad y de agresión, relacionados, a su vez, con las dinámicas de rápido cambio social en Modjokuto.

Con todo, junto a los elementos divisorios, aparecen también diversos elementos integradores presentes en la sociedad javanesa, y que tienden a mantenerse para hacer frente a los primeros. El más importante de ellos, según Geertz, es el sentido de una cultura común vinculado al tradicionalismo y al nacionalismo.

El primero habría funcionado como una ideología asociada a la religión tradicional y a los sectores de mayor edad; contraria a las expresiones abiertas de conflicto y discordia y que finalmente busca –por referencia al presente y al pasado, a las generaciones jóvenes y adultas– la estabilidad, la armonía y la cooperación. El nacionalismo, por su parte, a modo de "religión secular", apelaría a sentimientos de autorespeto nacional, solidaridad e impulso de un estilo de vida más "moderno" para tratar de poner freno a la desintegración social; un modo de vida mayoritariamente asociado, en este caso, a los sectores sociales más jóvenes e ilustrado con diversos tipos de organizaciones y colectivos emergentes en las ciudades.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Además del sentido de una cultura común Geertz explica también que otro factor preventivo de las diferencias entre *abangan*, *santri* y *prijaji* es que los patrones de valor no son directamente institucionalizados de forma pura y sin distorsión, sino que más bien son integrados dentro de un sistema social diferenciado, de

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 138
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=138
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

manera que la resultante estructura social no sería sencillamente el espejo de la organización social. La primera razón de esto es que las fuerzas organizativas emergen de la religión, la estratificación, la geografía, la economía, etc., y no todas avanzan en igual dirección.

La religión, entonces, con las diferentes variantes operativas, detentaría un papel principal, estimulador de las fuerzas de la vida social y cultural javanesa; unas fuerzas que, entrecruzadas y atravesando la misma vida social ordinaria, y en equilibrio relativo, permitirían a la vez que diversos elementos sociales y culturales antagonistas sigan presentes dentro del sistema social.

En su ensayo *Ritual y cambio social: un ejemplo javanés* (publicado originalmente el año 1957 en *American Anthropologist*, 59 (1): 32-54), Geertz trata las cuestiones del equilibrio y el antagonismo, la integración y el conflicto y los procesos de continuidad/discontinuidad vinculados a los sistemas sociales y culturales. Para ello, parte de una crítica al funcionalismo antropológico tradicional en su interés particular por el estudio del cambio social:

> El énfasis puesto sobre sistemas en equilibrio, sobre una homeostasis social y sobre cuadros estructurales atemporales conduce a una tendencia a favor de sociedades "bien integradas", en equilibrio estable, y a una tendencia a asignar importancia a los aspectos funcionales de las usanzas y costumbres sociales de un pueblo antes que a sus implicaciones disfuncionales. En los análisis de la religión, este enfoque estático y ahistórico condujo a una concepción algún tanto ultraconservadora del papel de los ritos y las creencias en la vida social (1989a: 131).

Desde esta perspectiva, Geertz alude a la importancia de los aspectos desorganizadores, desintegradores y psicológicamente perturbadores de muchas prácticas religiosas; al hecho de cómo la religión puede ser capaz de destruir o transformar la estructura social y psicológica. Y en la base de todo, propone –defendiendo un tipo de funcionalismo más dinámico–, la necesidad de tratar los procesos sociológicos y los procesos culturales en iguales términos cuando se procede al análisis del cambio social.

En particular, según él, debería establecerse una diferencia conceptual básica entre cultura y estructura social, como *factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes* (*Ibid.*), distinguiendo asimismo en el nivel analítico los aspectos sociales y culturales de la vida humana.

Geertz observó antagonismos significativos a partir de los procesos de cambio experimentados en la sociedad javanesa. Cuestión que, por otra parte, le da pie a afirmar que en la mayor parte de las sociedades donde el cambio es un rasgo

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 139
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=139
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

central, cabe esperar discontinuidades más o menos drásticas entre los aspectos sociales y culturales. Discontinuidades que al mismo tiempo son las que contienen algunas de las fuerzas primarias que promueven dicho cambio.

En *The Religion of Java* Geertz Geertz da estos argumentos por referencia explícita a la religión, o más concretamente a su división tripartita y en interacción social. Su interpretación es que tal interacción –o la estructura de la interacción–, se correspondería analíticamente con el sistema social. Mientras que la cultura, como sistema ordenado de significaciones y de símbolos, es la vinculada a los procesos de integración social. Así, pues, en el plano de la cultura está el marco de las creencias, los símbolos expresivos y los valores a partir de los cuales se define el mundo y se exteriorizan ideas, sentimientos y juicios; en el plano del sistema social, por otra parte, se desarrolla la conducta interactiva, cuya forma persistente se denomina estructura social:

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

> Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas (*Op. cit.*: 133).

Este modelo es el que se desprende del análisis empírico de un ritual funerario celebrado en Modjokuto y que se expone con detalle en el capítulo "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés" –dentro de *La interpretación de las culturas*. Resultó que la ceremonia no tuvo los efectos esperados, hecho que es atribuido por el autor, finalmente, a una discontinuidad entre las formas de integración que se dan en los planos de la estructura social y de la cultura. Más en particular aún, entre el modo de integración "causal-funcional" propio de la dimensión estructural (sistema social), por un lado, y el modo de integración "lógico-significativo" propio de la cultura (sistema cultural), por el otro. Tipos que además entran en tensión, entre ambos, y con un tercer elemento: la estructura de personalidad individual. Según Geertz esa discontinuidad acaba determinando el conflicto social y cultural –que no la desintegración social y cultural.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Tras esta contextualización teórica de partida, emprendemos ahora, a modo ilustrativo, la descripción del proceso ritual y los principales aspectos vinculados a la interpretación de Geertz sobre el mismo.

Un niño de unos diez años llamado Paidjan, que vivía en casa de sus tíos, muere de forma repentina. Tras la defunción, en principio, se debían poner en marcha los habituales ritos funerarios javaneses, tradicionalmente bien organizados, metódicamente eficaces, tranquilizadores y en definitiva de efectos bené-

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 140
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=140
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

ficos con posterioridad a cualquier fallecimiento. Sin embargo, apareció un escenario diferente. Contrariamente a lo previsto, se abrió un período de fuerte tensión social y psicológica a nivel local. El funeral se realizó, pero fue desorganizado, confuso y fracasó como tal.

Geertz señalará que, en última instancia, los motivos de fondo de dicho fracaso se remontan a la serie de cambios sociales y culturales que se dieron en Java a partir de las primeras décadas del siglo XX, y que el caos y la tensión que rodearon a ese ritual particular no eran más que el reflejo vivo y diminuto de "conflictos mayores, de disoluciones estructurales y de intentadas reintegraciones" muy propios de la sociedad indonesa contemporánea.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Todo ritual funerario javanés debe efectuarse en una atmósfera serena, no exaltada sentimental y emocionalmente y sin demostraciones públicas de aflicción o lamento. Los vecinos, al conocer la noticia de una muerte, deben acudir lo antes posible a casa de los parientes del difunto e iniciar los preparativos del funeral. Esto supone, como primer paso, lavar el cadáver con agua especialmente preparada para la ocasión, para luego envolverlo en muselina.

El oficio religioso es dirigido por el *modin* (sacerdote), alrededor del cual se colocan los *santris* (creyentes en las doctrinas universalistas de Mahoma), que recitan oraciones junto al cuerpo del difunto antes de que éste sea llevado al cementerio en procesión, donde recibe sepultura según la manera prescrita. El *modin*, junto a la tumba, le recuerda al muerto sus deberes como creyente musulmán y, generalmente, al cabo de unas dos o tres horas se da por acabado el funeral.

Le seguirán, no obstante, otras ceremonias conmemorativas (*slametanes*) en casa de los parientes, a los tres días, siete, cuarenta y cien posteriores a la defunción. Para finalizar se celebra un rito más de este tipo en el primer y segundo aniversario, así como en el milésimo día, a través del cual la muerte se certifica ya definitivamente.

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Cuando murió Paidjan debían llevarse a cabo todas las ceremonias previstas de acuerdo este procedimiento general. Al ocurrir el trágico suceso, los padres del pequeño fueron avisados de que el niño estaba enfermo, con el fin de amortiguar gradualmente el golpe emocional. Con adelanto a su llegada, se invitó al *modin* a que iniciara las ceremonias. Sin embargo, el primer problema surgió cuando el sacerdote se negó a ejecutarlas por pertenecer a una religión diferente y, por lo tanto, desconocer los procedimientos rituales apropiados para la ocasión:

No deseo despreciar tu religión –le dijo a Karman, el tío del pequeño–. *Por el contrario, la tengo en gran consideración pues el Islam no admite la intolerancia. Pero no*

abf372e3f19c1f35edf1053adc75cb66
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 141
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=141
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

conozco vuestros ritos; los cristianos tienen los suyos y su propio especialista (el sacerdote local); pero ¿qué hacen los pernai*? ¿Queman los cadáveres o qué?"*, por alusión a las prácticas funerarias hindúes.

La negativa del *modin* se extendió en términos políticos, y apoyado por el jefe del subdistrito local, insistió en librarse de toda responsabilidad ritual. Si bien ofreció la alternativa de que el tío del fallecido consintiera oficialmente la sepultura conforme a la costumbre islámica, es decir, dando la espalda a sus propias creencias religiosas. Karman se irritó por la propuesta. Además, al volver a casa, aún contrariado, comprobó que la muerte del niño se había difundido entre el vecindario, y que el gentío, haciendo honor a su deber ciudadano, ya había empezado a reunirse en el lugar indicado para la ceremonia.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La congregación de gente en torno al acontecimiento, a primera vista, parecía dejar de lado las diferencias religiosas. Sin embargo, a pesar del dolor compartido, Geertz apunta que dicha reunión no hacía más que resaltar las divisiones existentes entre los asistentes al ritual, así como la incertidumbre respecto a su ejecución. *La tensión fue subiendo de punto* –añade. *La gente miraba nerviosamente como el sol se elevaba cada vez más en el cielo o se quedaba contemplando al impasible Karman*.

Así pues, tras un tenso y largo compás de espera y confusión, se procedió a seguir con la ceremonia, no sin dejar de emerger en el proceso ciertas discrepancias operativas relevantes y significativas. A falta de un sacerdote legitimado que siguiera unas directrices rituales concretas, Abu, un piadoso sastre *santri* y con ciertos contactos con el grupo de los *pernai*, se encargó de dirigir el funeral asegurando al tío del niño que intentaría mantener alejadas en la medida de lo posible las prácticas islámicas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Empezó por derramar una gota de agua sobre el cadáver, que luego fue lavado con agua no consagrada. Aún así, no cesaron las interrupciones y los despropósitos en el procedimiento, lo cual volvió a incrementar el nerviosismo entre los familiares y asistentes. Geertz explica como la esposa de Karman *rompió en profundas y ruidosas lamentaciones*, algo por otro lado totalmente impropio y ausente en la mayoría de los rituales javaneses. Poco después, el regreso del *modin*, no desembocó en ninguna solución concreta y, finalmente, un amigo del tío del fallecido *propuso que tomaran el cadáver tal como estaba, lo enterraran inmediatamente y se olvidaran de todas las cuestiones rituales*; sobre todo porque era muy peligroso mantener la situación durante más tiempo –tarde o temprano el espíritu del niño podía tomar posesión del cuerpo de alguien.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 142
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=142
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Fue en ese momento cuando llegaron los padres del niño, viendo confirmadas sus sospechas de la tragedia. La madre y su hermana exteriorizaron entonces su profundo dolor públicamente, *con violento histerismo* dice Geertz. Abrazadas entre sí por el dolor tuvieron que ser separadas por la multitud, aunque la madre, fuera de sí, insistía en ver el cuerpo de su hijo antes de que lo envolvieran en la muselina. Lo consiguió, a pesar de la oposición primero de su esposo y después de otras mujeres. Quedó totalmente trastornada cuando lograron separarla a la fuerza del cadáver, que por fin fue envuelto y llevado al cementerio para ser enterrado a la manera habitual, es decir, islámica. El padre del niño así lo había decidido, afirmando: *No me importa gran cosa una determinada religión, pero no soy cristiano y cuando se trata de la muerte, el entierro debería realizarse a la manera islámica, completamente islámica*.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los *santris*, satisfechos entonces, entonaron sus oraciones y rezos junto al cadáver, y el *modin* pronunció su discurso acostumbrado y adaptado esta vez para los niños fallecidos. Ni las mujeres ni los parientes fueron al cementerio, pero finalmente se dio por concluido el ritual.

En los días sucesivos al entierro y posteriormente se llevaron a cabo los *slametanes* conmemorativos correspondientes. Aunque Geertz dice que no fue invitado a ellos, y que cuando abandonó el campo algunos meses más tarde la esposa de Karman aún no se había recuperado de la experiencia, la tensión entre *santris* y *abanganes* había aumentado y dominaba la incertidumbre general sobre qué sucedería la próxima vez que se produjera una muerte en una familia *pernai*.

Sin duda, las diferencias religiosas y políticas habían mediatizado completamente todo el proceso ritual. Y el análisis interpretativo ulterior de Clifford Geertz apunta a que la religión, en Java, *es de alguna manera el centro y la fuente de tensiones*. Es alrededor de las creencias y prácticas religiosas, sugiere el autor, donde parecen tener lugar los sucesos más desorganizadores.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Geertz concluye que el conflicto suscitado entorno a la muerte de Paidjan se produjo porque todos los habitantes del área semi-urbana (*kampong*) en cuestión *compartían una tradición cultural común, en alto grado integrada, relativa a los funerales*. El *slametan* –añade– representa para todos el indiscutible y genuino símbolo sagrado, con independencia de los diferentes grupos sociales, a la vez que proporciona un marco significativo por excelencia para afrontar la muerte.

El fracaso del ritual funerario del pequeño Paidjan no se puede atribuir, en consecuencia, al proceso de secularización, al debilitamiento de las "creencias de salvación" tradicionales o a la anomia. Según Geertz, está más bien vinculado a

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 143
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=143
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

la mencionada discontinuidad entre estructura social y cultura, entre dos tipos de integración diferenciados y característicos de cada dimensión. Tal discontinuidad determina, en última instancia, una situación conflictiva:

> La dificultad estaba en el hecho de que los habitantes del *kampong* eran solamente urbanos en tanto que culturalmente continuaban atados a lo folclórico (...) el hombre del *kampong* se aferra a los símbolos que lo guiaron a él o que guiaron a sus padres a través de la vida en la sociedad rural. Y es esta circunstancia la que produjo las tensiones psicológicas y sociales que rodearon el funeral de Paidjan (*Op. cit.*: 148).

El hecho de estar entre dos mundos, el rural y el urbano, con sus respectivos contenidos de tradicionalismo comunitario y mayor complejidad social (la *Gemeinschaft* –comunidad– y la *Gesellschaft* –sociedad o asociación– de Ferdinand Tönnies), desde este punto de vista, no puede más que generar tensión y conflicto. Geertz habla en particular de que el *kampong* javanés representa una especie de "sociedad de transición" entre la elite relativamente urbanizada y el campesinado más o menos organizado (con respecto al cual la diferencia es mucho menor), si bien *las formas sociales estructurales en que sus habitantes participan son en su mayor parte formas urbanas*.

Todo esto deriva en una ambigüedad delicada en relación al ritual sobre el que Geertz trabajó. Una ambigüedad fundamental de significación para sus participantes que desembocó, finalmente, en la desorganización y las tensiones mencionadas, y que radicaba en la confluencia de significación religiosa y política (sagrada y profana) de los símbolos rituales. La escisión entre ambos dominios –sugiere Geertz– no quedaba clara, máxime cuando a lo sagrado-ritual se le podía sobreponer una lucha secular por el poder. No en vano, *el intento de llevar una estructura religiosa desde un medio rural, relativamente menos diferenciado, a un contexto urbano también genera conflicto social*, y fueron varias las expresiones de que la alteración del ritual era debida a las diferencias políticas.

La interferencia de significaciones políticas en las religiosas y a la inversa sirve a Geertz para argumentar en último término que *el hombre del* kampong *se encuentra dividido, por así decirlo, entre sus conceptos últimos (religiosos) y sus conceptos próximos (políticos)*, lo cual culmina en una incongruencia básica entre el marco cultural de significación (la cultura) y la estructura de la interacción social; incongruencia que fue responsable al fin y al cabo del fracaso del ritual funerario del pequeño Paidjan.

Hasta aquí el análisis con anclaje interpretativo de Geertz a partir de un caso empírico significativo. Cambiando bastante de campo de estudio, sugiero finalmente un breve puente temático en relación con el ejemplo siguiente.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 144
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=144
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En 1974, Clifford Geertz publicaba *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change*. En este libro, Geertz aplicará el enfoque ecológico a sus investigaciones en Indonesia. Geertz parte de la base de que tal enfoque

> intenta alcanzar una especificación más exacta de las relaciones entre las actividades humanas, las transacciones biológicas y los procesos físicos, incluyéndolas dentro de un sistema simbólico simple, un ecosistema (*Op. cit.*: 3).

La tarea científica consiste, según él, en investigar las dinámicas internas de estos sistemas simbólicos (comunidades bióticas de organismos interrelacionados e interdependientes materialmente en un hábitat común) y las maneras en que éstos se desarrollan y cambian. Sin duda, la inclusión del ser humano dentro de estas comunidades, como un elemento más del ecosistema, proporciona nuevos prismas de observación y nuevas posibilidades para el estudio de su comportamiento y significados respecto al medio ambiente, los recursos que éste le proporciona y los mecanismos de adaptación al mismo.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Tomando esta línea nos vamos situando en el ámbito específico de la ecología cultural. Es decir, del estudio de los procesos sociales y culturales mediante la aplicación de los principios y conceptos ecológicos. O más concretamente, siguiendo al propio Geertz, de la aplicación de esos principios y conceptos a aspectos explícitamente delimitados de la vida social y cultural humana a los cuales se ajustan particularmente bien.

Para desarrollar sus investigaciones en esta línea, Clifford Geertz alude a ciertos parámetros del materialismo cultural en la versión ecológica de James Steward. Cabe recordar, en este sentido, que Steward trató de identificar las condiciones materiales de la vida sociocultural en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat, centrando buena parte de sus esfuerzos en el estudio de las interacciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas (Harris, 1987).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

A pesar de situarse en otros carriles teóricos, el trabajo de Roy A. Rappaport que nos ocupa a continuación es muy ilustrativo de la relevancia empírica de las mencionadas "condiciones materiales" de la vida social y cultural humana; así como, particularmente, de las formas de uso del hábitat y del medio ambiente, con su esencial valor cultural, simbólico y ritual y con fines –no menos esenciales– reguladores, equilibradores y de adaptación intratribal e intertribal. De hecho, el mismo Harris, apunta que

> Rappaport ha demostrado como entre los maring de Nueva Guinea una serie aparentemente caótica de pautas referentes a la guerra, al cultivo de batatas, a la cría de cer-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 145
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=145
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

dos, a la población humana y a las plantas mágicas, encaja ajustadamente para formar un síndrome ecológicamente adaptativo (*Op. cit.*: 317).

Veamos, pues, cuál es la lógica de ese "síndrome" a través del propio ejemplo etnográfico.

2. Roy A. Rappaport en Nueva Guinea: el ciclo ritual kaiko de los tsembaga maring

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La investigación expuesta por Roy A. Rappaport en su libro *Cerdos para los antepasados* tiene por objeto de estudio la fiesta del *kaiko* entre los tsembaga maring, grupo de horticultores itinerantes de los montes Bismark, en Nueva Guinea. Se trata de una investigación exhaustiva, con múltiples detalles en profundidad sobre ritual y simbolismo ritual, que van más allá de la esfera religiosa o sagrada y alcanzan transversalmente –y a diferentes niveles de análisis– los dominios político, social, económico y por supuesto ecológico.

El trabajo de Rappaport combina la perspectiva funcionalista con el enfoque de la ecología cultural, y se preocupa principalmente, como apunta el mismo autor, no por el papel que desempeña el ritual en las relaciones existentes dentro del grupo local, sino más bien por cómo el ritual afecta a las relaciones entre ese grupo local y las entidades exteriores a él:

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> No hay argumentos que oponer a las funciones psicológicas o sociológicas [del] ritual. Pero puede afirmarse que, en ciertos casos, las acciones rituales producen *realmente* un resultado práctico en el mundo exterior. En ciertos casos la "función" del ritual está relacionada con el mundo exterior a la sociedad (1987: 2-3).

Hay que aclarar que ese "mundo exterior" se asocia a los demás componentes –tanto biológicos y físicos como humanos– del ecosistema al que pertenecen los tsembaga maring, y que se sitúan fuera de los límites del territorio que éstos ocupan. Rappaport concluye que mediante el ritual se consigue un equilibrio –en términos ecológicos y culturales– que evita la sobreexplotación de los recursos biológicos esenciales y los períodos prolongados de conflicto intertribal. Al mismo tiempo, constituye un mecanismo para la redistribución del excedente de carne de cerdo a través de una amplia población regional, asegurando reservas den-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 146
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=146
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

tro de la población local cuando se hacen más necesarias para la supervivencia las proteínas de alta calidad.

Como vemos, Rappaport estudia a los tsembaga maring integrados en su ecosistema. De este modo pretende aislar y amortiguar las diferentes transacciones ecológicas que se llevan a cabo y examinar el flujo energético (por medio del análisis *input-output*) entre los distintos niveles tróficos. Introducirá también el sistema regional como otro nivel de análisis, abordando la interacción y los intercambios –personales y de mercancías– de la población local con su entorno más extenso.

Para demostrar que los ciclos rituales regulan las relaciones ecológicas de los tsembaga maring, el autor tiene que explicar cómo este pueblo se sitúa dentro de su sistema biológico. A tal fin describirá muy detalladamente el sistema agrícola de los tsembaga, cuya dieta básica está compuesta por diferentes tipos de raíces: taro, ñames, mandioca, boniatos, etc., analizando de forma pormenorizada su contenido calórico.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Rappaport observó cómo las relaciones energéticas eran favorables, sobre todo si se comparaban con otras agriculturas. Estudió también el consumo y descubrió que el valor calórico de los alimentos ingeridos (en peso, el 99% de tipo vegetal) era de unas 2600 calorías para los varones y 2200 para las hembras. Con una estructura estable de población, Rappaport calculó que la tierra podía mantener a 400 individuos, siempre y cuando, a través de la matanza ritual de los cerdos, se controlara la cantidad de dichos animales.

En términos adaptativos, un número reducido de ellos era útil para mantener limpias las zonas residenciales y controlar el crecimiento de los huertos abandonados. No obstante, los tsembaga debían restringir el exceso de cerdos, puesto que aumentaban la carga de trabajo para impedir que invadieran o dañaran las zonas cultivadas; y además, transcurridos diez-catorce años, eran un factor generador de tensión e inestabilidad dentro de la comunidad. Para evitar que esto suceda, las matanzas rituales períodicas actuarían como reguladoras del crecimiento desmesurado de la población porcina y se relacionarían con la lucha y/o la presión medioambiental sobre la tierra. En efecto, el proceso ritual está estrechamente vinculado a la lucha por la tierra entre los clanes contrarios que da comienzo al acabar el *kaiko*.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Aunque a primera vista el ciclo ritual *kaiko* aparenta un vehículo para establecer relación con los "espíritus" de los antepasados, en realidad, de acuerdo a los planteamientos de Rappaport, constituye un mecanismo –o serie de meca-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 147
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=147
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

nismos– adaptativos que regulan en un sistema –o conjunto de sistemas entrelazados– algunas relaciones esenciales de los tsembaga con los componentes de su entorno.

Las posibilidades de adaptación al medio que la cultura (como sistema simbólico) ofrece a los seres humanos en aras de su bienestar y supervivencia están en el centro del estudio de Rappaport. Y en este contexto, vamos a tratar a partir de ahora de describir los aspectos principales del ciclo ritual *kaiko*, tal como son expuestos por el autor y le sirven, al fin y al cabo, para articular sus argumentaciones e interpretaciones.

El *kaiko* es una fiesta que dura un año aproximadamente y termina con una matanza masiva de cerdos, que incluye la posterior distribución de la carne entre los grupos aliados. Representa la culminación de un ciclo ritual que comienza al arrancarse el árbol llamado *rumbim*, plantado al finalizar el período de guerra intertribal y que asegura, mientras permanece plantado, la tregua entre los grupos rivales. Dicho ciclo viene muy determinado por la presión que pueda ejercer el aumento de los cerdos en la población local, así como por el ciclo ritual del grupo o de los grupos enemigos.

Durante la tregua, Rappaport explicará que existen dos rituales: uno que tiene lugar uno o dos años después de la plantación del *rumbim* y se relaciona con el trasplante de una planta ritual (*el konj kump amame*) desde las casas de los hombres a las de las mujeres, momento en que los diferentes grupos que tienen tierras matan un cerdo; y un segundo rito consistente en el sacrificio de cerdos cuando algunos jóvenes son "tocados" por el espíritu chamanístico de la mujer del humo. El autor aclara también que la tregua puede ser relativa si miramos hacia el exterior del territorio local, porque más allá de sus límites otros grupos pueden no haber plantado el *rumbim* y, por lo tanto, son libres de iniciar las hostilidades si se produce cualquier conflicto.

Para arrancar el *rumbim* el pueblo debe disponer de "suficientes" cerdos, cuestión que, según Rappaport, parece depender en gran medida del crecimiento natural de la piara local antes que de la compra de estos animales a otras poblaciones locales. O bien, en otros niveles diferentes, de las obligaciones de donación de carne existente entre los miembros del grupo, o de los deberes con los muertos a través del sacrificio de parte de la piara.

El exceso de cerdos tiene una serie de desventajas sociales y ecológicas para los tsembaga, por lo cual el problema

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 148
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=148
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

no es saber cuántos cerdos se necesitan para arrancar el *rumbim* y preparar un *kaiko*, sino más bien cuántos cerdos pueden ser tolerados y cuánto tiempo se tarda en conseguirlos (*Op. cit.*: 168).

Según los tsembaga, si el lugar de asentamiento de la población es favorable (básicamente, un lugar donde la gente se encuentre bien y no suela padecer infortunios o enfermedades), al cabo de unos cinco o seis años el volumen de cerdos puede ser el adecuado para proceder a arrancar el *rumbim*. No obstante, Rappaport estima que un período medio de ocho a doce años entre que se planta el *rumbim* y la acumulación de cerdos suficientes para arrancarlo, es un cálculo mucho más realista teniendo en cuenta las condiciones de crecimiento de las piaras locales.

El *kaiko* se inicia durante la primera parte de la estación seca, cuando los tsembaga clavan estacas en las fronteras del territorio. Para la ocasión se sacrifican algunos cerdos en honor de los antepasados, que al fin y al cabo son los que deben dar su aprobación e indicar, en tal caso, los cerdos que desean recibir, así como los lugares y el día de la matanza.

Durante el sacrificio se agradece a los antepasados que hayan cuidado tanto de los humanos como de los cerdos. Se les dice también que ya se dispone de suficientes animales para el *kaiko* y que la gente está dispuesta para clavar las estacar fronterizas. Los cerdos se cocinan en los *raku*, hornos de tierra, y se distribuyen en la comunidad posteriormente sin distinciones de sexo o edad. Mientras se cocinan la cabeza, el corazón y los pulmones se clavan las estacas. Esas partes del animal serán llevadas a unos lugares concretos (las casas del *ringgi*) y se cocinarán en hornos de superficie (*konj bint*).

Durante el proceso, asimismo, se realizan encantamientos sobre el *rumbim*, otras plantas rituales y las estacas, de modo que el territorio desde entonces delimitado queda protegido de los espíritus de los enemigos muertos y sus eventuales fechorías.

Una vez definidos los límites del propio territorio con las estacas, el paso siguiente es dirigirse en procesión a la frontera enemiga junto con contingentes de los grupos aliados. Todos unidos, realizan el trayecto cantando una canción (*welowe*) que alude al regreso desde el campo de batalla en tiempos de hostilidades y se entona solamente los días en que muere un enemigo.

Llegados a la frontera, los miembros de la expedición clavan allí las nuevas estacas. Éstas forman la puerta del territorio al lado de las viejas y del *rumbim* en pleno crecimiento. El aspecto más importante del ritual, según el autor, es el lugar donde son clavadas las estacas, ya sea en la frontera existente antes de la

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 149
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=149
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

guerra o en un punto diferente. Todo depende de si el enemigo sigue presente o no en su territorio y si ha plantado el *rumbim*, o bien fue expulsado y nunca regresó para plantarlo –ni él ni sus antepasados. En el primer caso, se clavan en los límites previos a la guerra; en el segundo se fija una nueva frontera incorporando el antiguo territorio enemigo o parte de él. Se indica entonces la ocupación de la "tierra vacante" plantando en ella el *rumbim*.

No se excluye la posibilidad de que el grupo derrotado vuelva a ocupar parcialmente la zona en cuestión antes de que los ganadores claven sus estacas, ni de que algunos miembros de ese grupo se refugien en un grupo adyacente y puedan ocupar así alguna parte de su anterior territorio.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Por otra parte, la conquista de la tierra vacante puede generar recelos y desconfianzas respecto a su uso agrícola y residencial, en especial en tiempos de desgracias, porque se piensa que éstas son causadas o enviadas mágicamente por sus propietarios precedentes. Eventualmente, a partir de esta situación, pueden darse abandonos de los nuevos territorios anexionados por medios pacíficos. En particular, pueden decidirlo así aquellos grupos que debido a la despoblación ya no necesitan tierras que alguna vez conquistaron.

En cualquier caso, en términos más generales de conflicto permanente, Rappaport propone una regla muy simple: "si de dos grupos antagónicos uno puede clavar sus estacas antes de que su enemigo pueda plantar el *rumbim*, podrá anexionarse la tierra que anteriormente poseía su enemigo" (*Op. cit.*: 185).

Acto seguido a la colocación de las estacas, y teniendo en cuenta estos condicionantes

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> se hacen encantamientos para devolver los espíritus de los enemigos y su corrupción al territorio enemigo del que vinieron. Luego se designan algunos grandes árboles que han de ser talados, uno por cada enemigo muerto. Son los grupos responsables de las muertes, tanto los grupos patrilineales locales como los aliados, los que cortan los árboles de modo que caigan atravesados sobre la frontera, o al menos, en su dirección. Mientras los talan, los hombres cantan el *welowe*, y los hombres mágicos del combate frotan los árboles con sus paquetes de combate (*Op. cit.*: 182).

Al regresar la expedición, los grupos locales efectúan diversos rituales en torno a los hornos, que les permiten abolir ciertos tabúes respecto a la caza y poder así dar continuidad al *kaiko*. Esto significa, entre otras cosas, empezar a preparar un evento central: la danza ritual colectiva. Durante las semanas precedentes e inmediatamente posteriores al clavado de las estacas, el asentamiento de la población

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 150
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=150
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

local se organiza alrededor del terreno dispuesto para dicha danza. Esta concentración suele durar solamente algo más de un año, por lo que la agrupación simultánea de cerdos en el mismo lugar provoca escaso daño medioambiental. Por lo demás, la preparación de la zona para la danza requiere una inversión de trabajo importante, así como diversas prerrogativas y acciones rituales para garantizar que el baile conjunto (de anfitriones y visitantes invitados) sea enérgico y sobre todo simbólicamente eficaz.

En este contexto el acto ritual por excelencia es el arrancado del *rumbim*, precedido de otras ceremonias preparatorias especialmente complejas y elaboradas. Para empezar, deben sacrificarse algunos cerdos en los hornos *raku*, como ofrenda tanto a los espíritus de las tierras altas –los espíritus rojos y la mujer del humo– como a los de las tierras bajas. Para ello es necesario construir cobertizos y otros hornos de superficie, y también aprovisionarse de leña y verduras. Hay que informar además a los grupos aliados para que puedan participar.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los animales sacrificados, junto con otros alimentos (la fruta *marita*, por ejemplo, tiene un valor especial), se cocinan en los hornos tradicionales en medio de diferentes ofrendas a los espíritus y neutralizando diversos tabúes, para finalmente consumirse. La mayoría de la carne se lleva a las viviendas para comerla después o bien para distribuirla entre los miembros del grupo.

Por fin, satisfechos los múltiples preliminares y requisitos rituales se procede a arrancar el *rumbim*, que marcará el inicio del *kaiko* y contará con la presencia tanto de los aliados como de los miembros del grupo local. Con las estacas (encantadas) clavadas en el territorio se tratará de protegerlo de los espíritus de los enemigos y de garantizar, en suma, el éxito de la fiesta.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En relación directa con el hecho de separar y desplazar a los enemigos, Rappaport describe que tras su extracción, los *rumbim*

> son llevados tradicionalmente a las zonas poco profundas de ciertos arroyos donde son colocados sobre piedras planas, cuidando de que sus raíces queden cubiertas por el agua, pero sus hojas estén en lugar seco. Son orientados de forma que sus hojas apunten hacia el enemigo, mientras que las raíces apuntan hacia el lugar de residencia de la población. Se llevan a cabo encantamientos sobre ellos para que la desecación que, se dice, se apoderará del follaje, se dirija hacia el enemigo, llevándole la enfermedad y la muerte. Por el contrario, las raíces se pudren, y de la podredumbre surge una nueva vida. Dado que las raíces apuntan hacia la población local, ésta es la que se beneficia en fertilidad y crecimiento de su descomposición (*Op. cit.*: 196).

Hecho esto, la procesión que hizo el traslado vuelve al terreno de la danza. Una

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 151
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=151
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

vez allí, el baile colectivo se acompaña de cantos y del sonido de tambores. Es el inicio del *kaiko*, que a partir de aquí consta de dos períodos diferenciados: el *wobar* y el *de*. Según Rappaport, estas dos etapas recapitulan las dos etapas de la guerra. La primera (*wobar*) es menos importante, y tiene lugar mientras dura el trabajo en el terreno de la danza y mientras hay suficientes taros y ñames grandes en los huertos para agasajar apropiadamente a los visitantes. La segunda etapa (el *kaiko de*) empieza en el momento en que hay suficientes tubérculos aptos para ser ofrecidos. Los tsembaga realizan algunos rituales previos a esta fase, después de que los chamanes pidan la aprobación de los espíritus y le soliciten a la mujer de humo que designe el *raku* donde los cerdos serán sacrificados y después consumidos.

En cualquiera de los casos, la recepción de visitantes locales al *kaiko* nunca es una cuestión menor. Las invitaciones son enviadas generalmente por uno o varios individuos de una población local a uno o varios individuos de otra, sean parientes o socios comerciales. Los sujetos que cursan la invitación son los responsables, junto con sus mujeres, de llevar a cabo los preparativos básicos de recibimiento y acogida. No obstante, aunque los convites se hagan a este nivel interpersonal, en realidad, dice Rappaport, se dirigen por extensión a poblaciones locales enteras, puesto que se espera que los invitados acudan acompañados por otros danzantes de su mismo lugar de residencia. Es más, en el procedimiento de la invitación está latente un argumento de equilibrio territorial y humano, porque

> los individuos invitados formalmente se sentirían avergonzados de asistir si no pudiesen llevar consigo un número de danzantes proporcional al tamaño de su población local y a la fuerza de las relaciones entre su población local y la de sus anfitriones. Los invitados ven aumentar su prestigio si hacen un buen papel, y con este fin ellos mismos cursan a menudo las invitaciones a miembros de otras poblaciones locales para que los "ayuden a danzar" en el *kaiko* al que han sido invitados (*Op. cit.*: 200).

El terreno de la danza debe liberarse por medio de la magia de extracción y eliminación de cualquier elemento negativo asociado con los espíritus. Después de esto, los individuos que van a participar en el baile se bañan en los arroyos y adornan laboriosamente sus cuerpos. Tanto hombres como mujeres participantes empiezan a danzar antes de que lleguen los visitantes, que se incorporarán posteriormente una vez hayan hecho notar su presencia poniéndose a cantar y siendo recibidos por uno o dos miembros del grupo local que los ha invitado.

Ya en la zona de la danza, el grupo de invitados se exhibe públicamente y su primera canción, con la melodía apropiada, debe haber sido compuesta expresa-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 152
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=152
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

mente para la ocasión. Encabezan la comitiva de entrada al terreno los visitantes que llevan consigo el "paquete de combate" y su incorporación al grupo que baila, en este caso, según Rappaport, expresaría simbólicamente la voluntad de unirse a ellos en la lucha si es conveniente. Es decir, que la danza marca al mismo tiempo la unión para la batalla en futuros conflictos intertribales; es un mecanismo de reclutamiento de aliados en tiempos de guerra.

> No debemos olvidar –señala Rappaport– que el *kaiko* se lleva a cabo inmediatamente antes de que termine la tregua. Después del *kaiko* el modelo vigente de dispersión de la población puede ser comprobado de nuevo al reanudarse las hostilidades. En previsión de esta reanudación de las hostilidades, es importante que los miembros de una población local calculen la medida en que serán apoyados por sus aliados (*Op. cit.*: 211).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Además de esta función de ajuste de la dispersión territorial y para el establecimiento de alianzas, el *kaiko* juega también un importante papel por lo que respecta al emparejamiento sexual, a través de la selección de hombres por parte de las mujeres (que pueden solicitar el cortejo entre todos los varones asistentes disponibles) y a la inversa, cuando dichos varones negocian entre sí sobre las transferencias de mujeres.

Esta fiesta colectiva se basa pues en la hospitalidad (o, si se quiere, en una hospitalidad interesada), e incluye el discurso apropiado de bienvenida, la donación de alimentos y centralmente el baile compartido durante toda la noche. Explica Rappaport que al llegar la madrugada la danza empieza a decaer y el terreno de danza se convierte en un lugar de intercambio comercial, con transacciones de objetos y productos diversos entre los diferentes grupos durante una o dos horas. A partir de entonces, la danza es sólo atomizada y esporádica, terminando completamente a media mañana.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Transcurrido un año, el llamado "*kaiko* del cerdo" (*konj kaiko*) representa la culminación de la fiesta y de todo el ciclo ritual. En los días inmediatamente anteriores la actividad es intensa: deben construirse hornos de superficie para realizar las ofrendas a los espíritus rojos y hay que almacenar leña en los *raku*. Posteriormente se procederá al normativo sacrificio de cerdos, no sin antes limpiar ritualmente el lugar ceremonial de toda posible contaminación provocada por los espíritus o los brujos y abolir diversos tabúes fundamentales, que Rappaport clasifica en tres clases: los relacionados con el luto, con los conflictos intralocales y con la guerra.

En última instancia, coloca a los tabúes tsembaga en el ámbito del control social y, más en particular, de la expresión y represión (por alusión directa a Gluckman

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 153
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=153
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

y Freud) de antagonismos. Ya sean causados por la co-residencia (agresiones, raptos de mujeres, insultos, etc.) o bien surgidos de la propia constitución social maring (esto es, de las distintas afiliaciones y responsabilidades en conflicto). A este respecto, Rappaport apunta:

> El mero acto de manifestar un antagonismo por medio de la observancia del tabú separa a los antagonistas. De este modo, el antagonismo se manifiesta a través de un medio que evita confrontaciones potencialmente peligrosas. Esta formulación puede aplicarse en ciertos aspectos a las relaciones interpersonales en el seno de una población local. La tregua ritual que comienza al plantarse el *rumbim*, se refuerza con la prohibición de todo tipo de relación entre los grupos hostiles. Al expresar simbólicamente la hostilidad, estos tabúes minimizan la posibilidad de violaciones reales de la tregua. Si bien los tabúes no permiten ni facilitan una cooperación activa o consciente entre los grupos, al menos hacen posible que los miembros de cada uno de ellos vivan con cierta seguridad (*Op. cit.*: 227).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El sacrificio de los cerdos durante el *konj kaiko* implica, pues, nuevamente, un entramado de relaciones sociales en las que los tsembaga maring están envueltos. A través de la comensalidad colectiva, las ofrendas a los espíritus y las donaciones o transacciones mutuas, los diferentes grupos entablan, de forma ritualizada y simbólicamente eficaz, un trato equivalente y recíproco que debe asegurarles el bienestar, la fertilidad y la abundancia en el futuro.

El ritual, por lo tanto, sigue actuando aquí de mecanismo de reajuste cíclico y recurrente de las relaciones humanas. La danza es igualmente esencial en esta ocasión, y culmina con la entrega pública de la panza (salada) del cerdo a los aliados y la apertura de un acceso en la cerca ceremonial (*pave*) una vez finalizadas las oportunas donaciones entre anfitriones y visitantes; posteriormente danzar con los contingentes de amigos y aliados expresaba el hecho de atravesar los límites de la deuda y del tabú que durante tanto tiempo los habían mantenido separados de los demás grupos (*Op. cit.*: 236).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El fin del *kaiko* llega en este momento, con la extracción ulterior de la raíz de la variedad *dawa* del *rumbim*, enterrada cerca de la puerta cuando se construyó el terreno de danza. Esta raíz es lanzada en dirección al territorio enemigo, junto con las hojas de otra variedad del *rumbim* que los hombres utilizan para cubrir sus nalgas. Después de la danza nocturna, finalmente, el *kaiko* termina, y con él también terminan las treguas vigentes desde la última guerra.

De acuerdo a Rappaport, las relaciones sistémicas en las que se ven envueltos los tsembaga maring están reguladas y autorreguladas por medio del ciclo ritual

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 154
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=154
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

descrito. Tal como concluye el mismo autor, por medio de este ritual, entre los tsembaga y otros grupos de habla maring de Nueva Guinea se llevan a cabo las siguientes operaciones:

> 1. Se regulan las relaciones entre las personas, los cerdos y los huertos. La regulación actúa directamente para proteger a la población del posible parasitismo y competencia de sus propios cerdos, e indirectamente para proteger el medio ambiente ayudando a la conservación de extensas zonas de bosque virgen y garantizando la existencia de una adecuada relación entre los cultivos y barbechos en el bosque secundario; 2. Se regulan el sacrificio, la distribución y el consumo de cerdos y se resalta el valor del cerdo en la dieta; 3. Se regula el consumo de animales no domesticados de una manera que tiende a realzar su valor para la población en su conjunto; 4. Se conserva la fauna marsupial; 5. Se lleva a cabo una ulterior dispersión de la población por el territorio, y una redistribución de la tierra entre los grupos territoriales; 6. Se regula la frecuencia de las guerras; 7. Se mitiga la gravedad de los combates intergrupales (*Op. cit.*: 3).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En resumidas cuentas, pues, el *kaiko* representaría un mecanismo de control y equilibrio medioambiental a diferentes niveles entrecruzados. Según la perspectiva analítica e interpretativa de Rappaport, actúa para controlar: el tamaño de la población y la composición humana, las relaciones intertribales, el crecimiento de la cantidad de cerdos, la ingestión de proteínas, la superficie de la tierra dedicada al cultivo, los períodos de barbecho, el consumo de energía para la subsistencia, la redistribución del excedente de la carne de cerdo y la frecuencia de la agresión armada o los infortunios (*Cf. Papers*, 19: 193).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

3. Victor Turner en África: revelación y adivinación entre los ndembu de Zambia

No cabe duda de que *La selva de los símbolos* es una de las obras más destacadas de la antropología simbólica contemporánea. Es el trabajo que posiblemente recoge de una manera más completa y sistemática las investigaciones de Victor Turner sobre el simbolismo y el ritual ndembu. Además de ciertos aspectos básicos sobre este autor ya señalados en el capítulo precedente, en este apartado sintetizaré algunas de sus aportaciones analíticas de base etnográfica, tal como aparecen en dicha obra y en otros dos de sus trabajos: el artículo *Simbols in*

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 155
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=155
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

African Ritual (*Science*, 1973) y el libro *Revelation and Divination in Ndembu ritual* (1975b).

Una primera cuestión señalada por Turner en relación con los rituales, a un nivel transcultural, es que pueden ser estacionales, santificando algún momento culturalmente definido de cambio en el ciclo climático o la inauguración de una determinada actividad como plantar, cosechar o desplazar el pastoreo de invierno a verano. O bien pueden asimismo activarse en respuesta a una crisis individual o colectiva. En este último caso, encontramos las ceremonias de crisis vital por un lado, efectuadas con motivo del nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte, etc., es decir, para indicar el paso de una etapa a otra en el ciclo vital de los individuos, y por otro lado, los rituales de aflicción, realizados para aplacar o exorcizar a seres o fuerzas sobrenaturales que se piensa propagan enfermedades, malestares físicos, mala suerte y problemas o desgracias de diferente índole.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Otro tipo de rituales son los adivinatorios, a los que volveré a referirme más adelante; las ceremonias realizadas por cuestiones políticas con el fin de asegurar la salud y la fertilidad de los seres humanos, animales y cultivos en sus territorios; la iniciación a sacerdocios de devotos a ciertas deidades, o bien en asociaciones religiosas o sociedades secretas; y aún, aquellas ceremonias que acompañan las ofrendas diarias de comida y de libaciones a las deidades y/o espíritus de los ancestros.

Según Turner, los rituales tienden a organizarse y materializarse transculturalmente de acuerdo a una pauta cíclica (anual, bianual, etc.). Asimismo, en cada sistema ritual existe un núcleo de símbolos dominantes que se caracterizan por su extrema diversidad de sentidos y por tener una posición central en cada representación ritual. Asociados con dicho núcleo existe una gran variedad de símbolos dependientes; algunos de ellos poseen un único significado, otros, en cambio, tienen una mera relación o función de signos que activan la acción ritual.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los llamados símbolos dominantes proporcionan los puntos fijos del sistema ritual total y se repiten en la mayoría de los rituales que los vehiculan. Cada uno de estos símbolos dominantes posee, entonces, múltiples referentes. Pero en cada ocasión que se usan esos referentes sólo uno o pocos de ellos se exponen públicamente. Al mismo tiempo, tales símbolos dominantes representan una serie de temas fundamentales y sus significados son enfatizados de forma separada en muchos episodios rituales.

Se establece, en este sentido, una relación entre temas culturales y símbolos rituales. Las formas rituales son, de acuerdo a Turner, marcos importantes para la expresión de temas culturales; y los símbolos rituales transmiten temas: cada

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 156
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=156
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

símbolo presente en un ritual expresa muchos temas, y cada tema es a la vez expresado por muchos símbolos. Los símbolos constituyen repertorios de información tanto para los actores (los que los conocen y manipulan) como para los investigadores, que deberán, en el mejor de los casos, desvelar sus usos y significados allí donde se manifiestan.

En este contexto, aparecen dos procesos rituales estudiados por Turner sobre los que quiero incidir singularmente. Se trata de la revelación y la adivinación, que ponen de relieve un tema importante del ritual religioso ndembu: *ku-solola*. Dicho concepto es traducible por "hacer visible" lo oculto; alude en particular a la revelación de lo que ha sido previamente ocultado (adivinación) o a la manifestación de lo que se resiste a la conceptualización dentro de las posibilidades lingüísticas de los ndembu (revelación).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Turner nos explica que la adivinación está relacionada especialmente con el descubrimiento de las causas ocultas de las enfermedades, ocasionadas por pensamientos inmorales o autogratificantes, palabras y conductas relativas a pasiones en un sistema institucionalmente estructurado; mientras que la revelación es la visualización de todo lo que no puede ser nombrado y clasificado por medio de acciones y vehículos de tipo simbólico.

Las secuencias de acción de uno y otro proceso –añade Turner– son antitéticas en términos empíricos. La adivinación, que es finalmente un modo de análisis y un sistema taxonómico, sigue una secuencia de oposiciones binarias; la revelación, por el contrario, vinculada a la experiencia en su conjunto, aparece con imágenes o metáforas que se manifiestan como series de símbolos conectados. La adivinación es dualista, la revelación no dualista. La adivinación constituye una fase dentro de un proceso social. Busca descubrir los malos comportamientos privados que afectan al cuerpo público, mientras que la revelación afirma el poder fundamental y la salud de la sociedad y la naturaleza comprendidas como un todo, íntegramente (Turner, 1975b).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Uno de los contextos en que el término *ku-solola* aparece es el de la caza, asociado a otro, *musoli*, un árbol usado por los ndembu como símbolo en el ritual del cazador y que, según ellos, hace la caza "visible" y por lo tanto la propicia. Por eso, trozos de ese mismo árbol se usan como medicinas en los ritos que tratan de librar a los cazadores de mala suerte; porque "harán que los animales se presenten rápidamente al cazador" cuando éste vaya a la selva. Estas medicinas también se utilizan en los rituales destinados a conseguir fertilidad de mujeres estériles, "para hacer visibles a los niños" según los ndembu.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 157
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=157
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

También derivan del concepto *ku-solola* términos como *isoli* y *chisoli*, que significan "lugar de revelación" e indican emplazamientos consagrados y usados solamente en las fases finales de los rituales importantes, en los que se celebran ritos esotéricos y se revela el conocimiento secreto a los iniciados.

En resumidas cuentas, el proceso de simbolización ritual entre los ndembu, permite revelar lo invisible, desconocido u oculto; hacer palpables, visibles y audibles ideas, valores, sentimientos, etc., que no pueden percibirse directamente. Puede implicar asimismo convertir en público lo que es privado, o social lo que es personal. De la misma manera que

> todo aquello de lo que no puede demostrarse que se ajusta a las normas o es exagerado en términos de valores de la sociedad ndembu, resulta potencialmente peligroso para su cohesión y para su continuidad (Turner, 1990: 55).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El ritual, además, comparte la polisemia o multivocidad de los símbolos, de manera que puede ser considerado como un todo, puesto que unos pocos símbolos –que a su vez pueden representar muchas cosas– han de representar la totalidad de la cultura y su entorno material.

Los análisis sobre el simbolismo de la adivinación ndembu contienen ese sentido de integridad. De hecho, la consulta adivinatoria se puede considerar el episodio central de un proceso total para afrontar el infortunio. Circunstancias como la muerte, la enfermedad, la mala suerte, algún tipo de trastorno reproductivo, etc., suelen apelar a la efervescencia de tensiones sociales –con los poderes místicos de la brujería de por medio–, o bien se atribuyen a intervenciones malintencionadas de espíritus o sombras ancestrales que se dedican a perjudicar a sus parientes vivos.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En tales circunstancias críticas, la solución suele buscarse viajando para consultar a un adivino, y posteriormente obtener de él los remedios oportunos, que pueden ser de diferente índole:

> la expulsión o destrucción del hechicero o la bruja culpables; la celebración de ritos por los especialistas cultuales para propiciar o exorcizar manifestaciones específicas de sombras ancestrales culturalmente definidas; o la aplicación de hierbas y otras medicinas, según los consejos dados al adivino por un herborista o médico tribal (Turner, *op. cit.*: 401).

Afrontando tales situaciones problemáticas, los adivinos son especialistas en hacer una especie de análisis social a partir de lo que ven y les cuentan y de su propia

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 158
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=158
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

intuición; tratan de extraer de sus clientes los elementos explicativos de las tensiones, luchas y fricciones que se dan, efectivamente, en el interior de la sociedad y los diferentes grupos sociales. Detectando las causas del conflicto, tratarán de proporcionar los remedios para volver a la estabilidad. Turner sugiere por ello que

> es a la luz de esta función "cibernética" de la adivinación, mecanismo para la restauración del equilibrio social, como habría que estudiar su simbolismo, la composición social de sus sesiones de consulta y sus procedimientos de interrogación (*Op. cit.*: 402).

Una primera aclaración de Turner es que los adivinos no son charlatanes, sino que creen que son efectivamente poseídos por espíritus al realizar sus actividades y que sus objetos adivinatorios tienen un cierto poder intrínseco. Tratan de desvelar los motivos de la desgracia o la muerte, que entre los ndembu tienen casi invariablemente un carácter místico o no empírico –aunque en ellos estén implicados efectivos deseos y sentimientos humanos.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los adivinos ndembu se centran en lo que ha sucedido, no hacen predicciones sobre eventos futuros; son oraculares y no empiezan ellos los procesos de adivinación sino que son los clientes quienes van a consultarles. La adivinación que llevan a cabo sirve tanto para detectar mentiras como para descubrir la verdad, y sus veredictos no siempre son aceptados sin cuestionamiento.

Usan medicinas en el proceso adivinatorio. Por ejemplo, las que guardan en pequeñas calabazas (*malembu*) y que en ese contexto ritual se llaman *nsomu*, un nervio extraído del colmillo de un elefante. Por su parecido a un pene, a menudo tienen el significado de impotencia masculina. En la adivinación tienen además el significado de un hechicero, que se cree puede minar la felicidad de sus víctimas e incluso matarlas. Como la impotencia es vista como un tipo de muerte, *nsomu* también es un símbolo relacionado con ella. Cuando el adivino se enfrenta a la brujería, tratará de exponer los engaños y los males secretos, revelando la identidad y los motivos de hechiceros y brujas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los ndembu denominan al proceso curativo "haciendo conocidos y visibles" (*ku-sosola* o *ku-mwekesa*) los agentes, desconocidos o invisibles de la aflicción. Esto se consigue de varias formas: una de ellas es mencionando el nombre del espíritu a través de la oración y la invocación. Se cree que el espíritu está ofendido porque ha sido olvidado no sólo por la víctima sino por muchos de sus otros parientes. Otro medio de revelación es a través de la representación del espíritu en alguna forma material. Tales representaciones se realizan al final de ciertos rituales, en lugares sagrados y de acceso restringido a los adeptos del culto, llamados *masoli*.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 159
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=159
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Se dice que el espíritu, cuando causa daño a su víctima, se oculta en su cuerpo. Así se piensa que sucede especialmente cuando las mujeres sufren algún tipo de desorden reproductivo. Pero cuando el espíritu ha sido representado de forma simbólica, y frecuentemente nombrado, se cree que emerge de la víctima, reconciliado con ella y con el conjunto del grupo de parientes.

La noción ndembu de símbolo contiene, en este sentido, la implicación de un proceso adivinatorio. Este término es *chinjikijilu*. Y los símbolos rituales tienen una función similar al mismo, pues dan forma visible a las cosas desconocidas, expresan en términos concretos y familiares lo que es impredecible u oculto y capacitan a los hombres para domesticar o manipular fuerzas salvajes y caprichosas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Turner explica que los ndembu tienen muchos tipos de adivinación. Y se concentra en uno de ellos, que pone de manifiesto claramente, según él, el estereotipo de malicia oculta propio de este grupo desde la perspectiva de su simbolismo adivinatorio. Es el llamado *ng'ombu yakusekula*, que significa literalmente "adivinación por agitar o echar (objetos en una cesta)". El adivino cree que es poseído por el espíritu de un ancestro, en particular la manifestación de un adivino llamada *kayong'n* que le provoca temblores, los cuales, a su vez, agitan la cesta. La resolución del proceso adivinatorio se basa finalmente en la posición y la combinación de esos objetos dentro de la misma.

Si el proceso de adivinación manipula informaciones sobre tensión y malestar social de acuerdo con los procedimientos rituales tradicionales, con el objeto de recuperar la estabilidad, el trasfondo y cometido de los ritos de aflicción es muy similar. En caso de enfermedad (a menudo atribuida a la brujería), a partir de la revelación se efectuaría el conveniente ritual curativo con el fin de devolver la salud al paciente. Tanto para las dolencias como para la muerte, el proceso adivinatorio consiste en sacar a la luz aquellas cuestiones escondidas, veladas o imperceptibles que en última instancia son sus causantes.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los símbolos adivinatorios de los ndembu son múltiples, y la mayoría de sus significados tienen que ver, pues, con la desgracia, la pérdida y la muerte; viéndose el egoísmo y la venganza como las principales actitudes responsables de tales infortunios.

En las diferentes fases del interrogatorio mantenido con el adivino intervienen diferentes figuritas humanas o *ankishi*; las más importantes son el grupo formado por un hombre, una mujer y un niño, que están investidas con alguna cualidad animada. Este símbolo tiene una significación especialmente relevante

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 160
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=160
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

para los ndembu en términos de estructura social según Turner: no es visto primariamente como una familia elemental, sino como co-miembros de un matrilinaje, y todas las agrupaciones, relaciones y diferencias de estatus pueden ser expresadas por él. Por otro lado, si los símbolos rituales son altamente condensados y tienen una fuerte resonancia emocional, los símbolos adivinatorios en particular –añade Turner– son multireferenciales, y sus referentes son muy autónomos y fácilmente distinguibles unos de otros.

En el simbolismo adivinatiorio el aspecto racional aportado por el adivino es evidente. Antes he apuntado que realiza una especie da análisis social partiendo de los datos del entorno y de la intuición. Pero Turner, además, se refiere a él como a alguien con vocación y cuyas operaciones rituales y de indagación arraigan en creencias místicas. Porque de hecho él mismo es un creyente.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En este sentido, las premisas sobre las cuales el adivino basa sus deducciones pueden ser perfectamente no racionales. De acuerdo a Turner, en realidad, sin tales premisas no se explicaría ni justificaría el sistema ritual y adivinatorio ndembu. Además, como especialista de tal sistema, debe contenerse sexualmente antes y durante el período de la adivinación, cumplir prescripciones alimentarias y ser un vehículo puro para el espíritu (*kayong'u*) que invade su cuerpo mientras realiza el acto de adivinación. Durante el proceso adivinatorio tratará de captar conscientemente y de desvelar ciertos motivos y/o propósitos ocultos o secretos, e incluso inconscientes, de los actores humanos a propósito de alguna situación de perturbación social.

En el simbolismo de los rituales de crisis vital y los rituales de aflicción predomina la problemática asociada a los sentimientos y los deseos. En este contexto, Turner coloca el papel del adivino entre el de un juez y el de un experto ritual,

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> pero mientras un juez investiga sobre motivos conscientes, el adivino suele buscar descubrir impulsos inconscientes detrás del comportamiento antisocial (Turner, 1975b: 233). Para eso –*añade*– utiliza la intuición tanto como la razón. Procede a través de los objetos simbólicos y sus configuraciones para llegar a prescribir remedios adecuados, de una forma más explícita para la enfermedad o la muerte.

Incidiendo en la dimensión inconsciente, Turner reconoce sus influencias de Sapir y Jung. Y cuando se refiere al conflicto social, como algo que considera inherente a la naturaleza humana, sugiere que los ndembu ponen en marcha mecanismos institucionalizados para asegurar el mantenimiento de la estructura social. Uno de esos mecanismos de "reajuste" o "correctores" es la adivinación.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 161
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=161
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El adivino y la adivinación actúan como mecanismos de reparación y ajuste social entre los grupos locales de descendencia; y lo hace desde el momento en que localiza áreas y puntos de tensión en sus estructuras. Puede decirse que el adivino juega un rol vital en lo que respecta al sostén de la moralidad tribal. Es, en resumidas cuentas, un agente rectificador legitimado de las relaciones sociales –estructurales y contingentes– que han sido trastocadas y perjudicadas; un cometido corrector particularmente esencial según Turner, en una sociedad, como la ndembu, sin instituciones políticas centralizadas.

Como se ha apuntado, el papel del adivino es central en los sistemas rituales de anti-brujería y de aflicción, habitualmente relacionados con alteraciones de la salud o con la muerte. En la introducción de *La selva de los símbolos* Turner afirma que los rituales de aflicción en particular nos sitúan ante el tema central de la vida religiosa ndembu:

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> Por alguna razón –nos dice– los ndembu han asociado la mala suerte en la caza, los trastornos reproductivos de la mujer y varias formas de enfermedad, con la acción de los espíritus muertos (1990: 10-11).

Para los ndembu, pues, los espíritus que les afligen son, específicamente, espíritus de parientes muertos (*mukishi*).

Con el ejemplo siguiente, relativo a las investigaciones del antropólogo y etnólogo Evon Z. Vogt en México, veremos que forma adoptan estos rituales de aflicción en la localidad de Zinacantán, cuáles son los agentes sobrenaturales cuya acción les da sentido, articulación y lógica expresiva, y cómo se trata de conseguir por medio de ellos algún tipo de eficacia concreta y reparadora.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

4. Evon Z. Vogt en México: los rituales de aflicción zinacantecos

En su libro *Ofrendas para los Dioses*, Vogt menciona en diferentes ocasiones a Victor Turner a propósito de la teoría y el análisis del simbolismo ritual. Por ejemplo, partiendo de la base de los múltiples significados del símbolo ritual y sus propiedades básicas. Alude en este sentido a su carácter multifacético o multivalente y a su bipolaridad de significación: ideológica y de transmisión de normas y valores que rigen la conducta por un lado, y sensorial o de transmisión de significados emocionales de tipo fisiológico por el otro.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 162
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=162
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

También recurre al estructuralismo, tomando el concepto de "oposiciones binarias" de Lévi-Strauss en relación a la estructura del pensamiento primitivo y aplicado, en este caso, a ciertas discriminaciones propias de los zinacantecos a partir de un sistema jerárquico basado en el sexo y la edad –un sistema, que a la vez que ordena socialmente y establece prioridades según esos criterios y a propósito, básicamente, de la comida y la bebida, afirma la igualdad y las distribuciones equitativas.

Desde 1957, Evon Z. Vogt se concentró en la investigación de cómo los chamanes tzotziles (grupo étnico predominante en Zinacantán) manipulaban el sistema de símbolos durante las ceremonias rituales de ese municipio de los Altos de Chiapas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> Buena parte de lo que puede describirse como religión zinacanteca –nos dice– son complicados rituales que representan transacciones simbólicas entre hombres y dioses, utilizando metáforas para expresar y regenerar los principios básicos del universo natural y social zinacanteco (1993: 13).

Entre los diferentes rituales locales estudiados por Vogt (rituales de la casa y el campo, rituales de cargo, de pozo y de linaje, etc.) figuran también los rituales de aflicción, que el autor describe e interpreta de forma pormenorizada. Otra vez aquí, como entre los ndembu de Victor Turner, se presenta la importancia de la buena comunicación con los antepasados y otros dioses del mundo zinacanteco. Una comunicación que, según Vogt, es esencial "para vivir bien". Por eso se les ofrecen ritualmente tortillas y cigarros, y se procura su bienestar general: los antepasados son, para los zinacantecos,

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> un modelo de vida humana, son los que saben la mejor manera de cultivar el maíz, construir casas, criar ovejas, tejer, tratar a los familiares y verificar las ceremonias (*ibid.*).

En último término, pues, sigue siendo fundamental conservar el equilibrio en la vida social y enfrentar las tensiones que de ella puedan surgir. Cuando los conflictos y el malestar afloran es señal de que algo no se está haciendo correctamente y que hay que buscar algún tipo de remedio reparador. Los rituales de aflicción tienen ese cometido, y van destinados a atajar bastante explícitamente las enfermedades.

Como precisa Vogt, en Zinacantán las enfermedades no suelen ser definidas como una perturbación fisiológica sino más bien vistas como *expresiones superficiales de una causa más profunda* (*Op. cit.*: 98). En particular, aluden a la pérdida

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 163
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=163
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

del alma, que es arrebatada por los dioses ancestrales a causa de algún mal comportamiento –por ejemplo, respecto a los parientes– que tiende a desestabilizar la comunidad:

> Al nivel etiológico fundamental, un zinacanteco enfermo generalmente padece algún "trastorno del alma". Una conducta antisocial le ha atraído el castigo de los dioses ancestrales (*Op. cit.*: 125).

La secuencia ritual más completa de los rituales de aflicción viene representada por la ceremonia llamada de la "Gran Visión" (*Muk'ta Ilel*). Dicha ceremonia tiene sin duda un contenido de adivinación y revelación, como vimos con Turner, y hace referencia en particular a los diferentes santuarios de montañas sagradas a las cuales se debe peregrinar y donde hay que "ver" a otras tantas deidades ancestrales. Los zinacantecos –dice Vogt– realizan por lo menos veinte episodios para la Gran Visión, también llamada *Muk'ta Nichim*, "gran flor", por alusión a las numerosas plantas necesarias durante el proceso ritual.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El primer episodio consiste en la adivinación por el pulso efectuada por el chamán, quien previamente había diagnosticado la enfermedad de un paciente mediante la técnica de "tocar la sangre"; cuando ésta le "habla" determina si la causa de la dolencia ha sido ocasionada por la pérdida de una de las trece partes del alma –debido a la acción de los dioses ancestrales, el Señor de la Tierra o los demonios–, por la brujería o por la salida del animal nagual de su corral –simbólicamente asociado al enfermo como parte de su alma.

Dicho animal, en efecto, se vincula a los seres humanos en la cosmovisión zinacanteca, y, en el caso de la Gran Visión, suele ser el causante principal de la dolencia, porque se considera que los dioses ancestrales le han sacado del corral y vaga indefenso por el monte. En ese momento, el paciente se encuentra en una situación muy peligrosa; es una situación crítica para él, que debe repararse mediante el ritual atrapando lo antes posible al nagual y devolviéndolo al interior del recinto. En términos simbólicos, eso significará rescatar el alma extraviada del enfermo y devolverla a su cuerpo para que recupere la salud. El chamán concreta también las montañas sagradas que deberán visitarse, así como los artículos rituales necesarios. Fija igualmente la hora de la ceremonia junto a la familia del paciente y dispone que alguien vaya a buscar al animal en el momento oportuno.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En el segundo episodio la familia del enfermo realiza los preparativos del ritual, en el intervalo que va desde el pulsamiento y el inicio de la ceremonia. Hay

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 164
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=164
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

cinco asistentes masculinos parientes del enfermo y cuatro o más ayudantes femeninas para cocinar y lavar la ropa, que pueden ser las esposas de los primeros o bien otras familiares o vecinas.

El día de la ceremonia, todos estos asistentes acuden al amanecer a la casa del paciente. Cada hombre trae consigo una calabaza de agua de cada uno de los siete manantiales sagrados de Zinacantán, que representan los baños de los dioses ancestrales que viven en las montañas próximas. Esas calabazas se colocan debajo de la cama del paciente, y los hombres se dirigen entonces a los montes para recolectar las plantas rituales necesarias. Posteriormente salen a "barrer" o acondicionar correctamente los altares de la casa, así como cada uno de los santuarios de las montañas.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Dos hombres van a comprar velas, incienso, aguardiente, café y panecillos de trigo para la ceremonia. Las mujeres mientras tanto preparan el maiz para hacer tortillas, aunque tres de ellas ejercen un rol diferente: una va a comprar geranios rojos y otras dos (las "lavanderas", siempre mujeres mayores sin hijos pequeños que pudieran correr el riesgo de recibir un "golpe" de los dioses ancestrales) se encargan de lavar un traje completo del enfermo con amole. Cuando han terminado la colada comen huevos duros y tortillas y beben aguardiente.

Serán necesarios también dos pollos negros del mismo sexo que el paciente aportados por la familia, que deberá construir un "corral" o cercado alrededor de su cama. Tras todos estos preparativos los diferentes asistentes regresan a casa del enfermo para una comida.

El tercer episodio consiste en ir a buscar al chamán. Cuando ya todo está listo en casa del paciente, un asistente masculino (el "escolta del chamán") va a casa de éste último y le ofrece una botella de aguardiente de caña y dos panecillos de trigo. En la casa, mientras tanto, los hombres preparan una mesa, convenientemente orientada y dispuesta con velas y plantas rituales. Cuando el asistente da el aviso de que llega el chamán se encienden además dos inciensos: uno delante de la cruz de la casa y otro al pie de la mesa.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El chamán, llega ataviado con su larga túnica ceremonial negra y su bastón de bambú. Se detiene primero ante la cruz de la casa, después entra y se arrodilla al pie de la mesa e intercambia inclinaciones-exoneraciones con los presentes. A partir de ese momento, los asistentes masculinos se convierten en "mensajeros" y "mandaderos" del chamán.

Posteriormente, en el quinto episodio, el chamán pasa a inspeccionar y arreglar los diferentes materiales para el ritual: además de las velas, el agua de los

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 165
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=165
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

manantiales sagrados y las diez "flores" del baño ritual, escogidas del conjunto de plantas ceremoniales disponibles. Dichas plantas rituales, interpretará más adelante Vogt, funcionan como metáforas, a partir de sus almas interiores, con diversos colores y cualidades (frías o calientes) y lo que éstas simbolizan.

En el siguiente episodio estas flores se preparan convenientemente y se colocan en forma de ramos en la cama-corral (*koral*) donde yace el enfermo. A la entrada de dicha cama se construye un arco con dos pinitos robustos que se atan a dos postes situados a ambos lados de la misma.

Acto seguido, durante el séptimo episodio, se lleva a cabo la preparación del baño, a partir del agua de los manantiales sagrados y de las "flores" apropiadas.

En el octavo episodio el chamán reza sobre las velas, esperando que sus oraciones sean recibidas en el acto por los dioses. Al terminar congrega a todos los adultos (también al enfermo entre ellos) para que se arrodillen al pie de la mesa y saluden a las velas; y el paciente hace una plegaria pidiendo por su curación.

En el noveno episodio tiene lugar el baño ritual del paciente, con media calabaza de agua caliente de flores enfriada después con agua común. Hay chamanes que ejecutan directamente el baño, en cambio otros se limitan a dar las instrucciones oportunas para que el enfermo se bañe por sí mismo. Las "lavanderas" sahúman las ropas previamente lavadas del paciente, de modo que sean impregnadas por el humo del incienso. El enfermo se pondrá más tarde esas ropas limpias, anunciándolo en voz alta (igual que cuando se lava) a todos los presentes. Como Vogt explicará posteriormente, la ropas limpias significan un nuevo comienzo (la ropa, de hecho, es un importante elemento de identidad en Zinacantán); representa que se le está devolviendo al paciente su lugar debido en la sociedad.

En el décimo episodio se efectúa el baño y la sangría del pollo. Uno de los pollos negros es lavado también con la misma agua de flores que se arroja después bajo el *koral*. Se extrae sangre del cuello del animal y se la mezcla con aguardiente. Esa sangre se entrega de inmediato al paciente, quien bebe un poco y retorna la taza al chamán. Éste mojará en ella un geranio rojo y pintará con él cruces de sangre en la frente y en los antebrazos (primero el derecho y después el izquierdo) del enfermo.

El paso siguiente supone la preparación de los materiales rituales para la peregrinación. El chamán escoge tres velas para cada santuario de las montañas a visitar y las pone en medio de un cesto de geranios rojos. Se añaden también al equipaje velas para los santos, plantas rituales y pollos sacrificiales, mientras los ayudantes preparan aguardiente y comida, junto a la leña y el ocote para las antorchas que iluminarán el camino de noche.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 166
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=166
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Luego, en el duodécimo episodio, tiene lugar la comida ritual, de pollo y tortillas para el chamán, el paciente, los ayudantes y los mayores que lavaron la ropa.

La siguiente fase da inicio al viaje hacia los santuarios de las montañas. Los miembros del grupo curativo se preparan, se arrodillan y persignan junto a la mesa, el fogón y la cruz de afuera, alineándose después en orden de rango para partir. En casa, la mujer y los ancianos –si los hay–, deberán permanecer despiertos para proteger la cama-corral de posibles ataques (de demonios o de los dioses ancestrales) mientras el chamán y sus acompañantes están ausentes.

La visita a los santuarios constituye el decimocuarto episodio ritual. Ésta sigue un orden variable según decide el chamán. No obstante, Vogt supone que el más habitual, de sentido contrario a las agujas del reloj, podría simbolizar que el tiempo normal está siendo detenido, invertido, hasta que el paciente recupere su salud. Los rituales que se llevan a cabo en los diferentes santuarios siguen una misma secuencia, invariablemente muy elaborada: se atan unos pinitos (*Ztek' El Toh*) a las cruces y las agujas de pino (*Xak Toh*) se extienden en el altar por los "barredores" antes de la llegada de la expedición. Esas agujas, simbólicamente, crean una alfombra protectora que permite a la gente entrar en contacto con los dioses, sin que el Señor de la Tierra pueda arrebatarles su alma.

Dada la centralidad de la visita a los templos en el marco general de la ceremonia, vale la pena concretar los demás detalles rituales tal como Vogt los describe:

> Al llegar el grupo ritual al santuario, los ritualistas se arrodillan para una breve plegaria, el que lleva las velas a la izquierda, el chamán a la derecha. Luego el cargador de las velas (*Hkuch' Kantela*), que ha traído el canasto de velas y geranios rojos con el mecapal y el incensario encendido en la mano derecha, coloca el cesto a la izquierda y el incensario a la derecha de la base de las cruces. Los ayudantes atan ramos de geranios rojos a cada uno de los pinitos (al nivel de los brazos de la cruz) mientras el chamán prepara las velas. Desenrolla la tela en que están envueltas, saca tres de cera blanca y, utilizando su bastón de bambú para abrir hoyos en la tierra, las "planta" en el suelo en el centro de la cavidad del altar. A veces las velas se colocan separadas en el suelo, pero generalmente las tres están atadas con un hilo. El chamán coloca entonces un mínimo de tres geranios rojos delante de las velas –las flores hacia las velas y los tallos hacia él. El encargado de las velas coloca el cesto con las velas restantes cerca del centro de la base de las cruces, y el chamán pide al escanciador un trago de aguardiente. Reza brevemente sobre el aguardiente y luego lo vierte en el suelo en torno a la base de las velas, con un movimiento en sentido contrario a las agujas del reloj [...]. El cha-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 167
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=167
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

> mán hace señas entonces de que se sirva una vuelta de aguardiente a todos los presentes en orden jerárquico. Sigue una larga oración a los dioses ancestrales, encabezada por el chamán, que se arrodilla ante el altar, y que en las ceremonias curativas entona también el paciente (y su cónyuge) o, en otras ceremonias, el funcionario o el chamán más joven, que se arrodilla a su lado. Al término de la plegaria se sirve otra vuelta de aguardiente a todos, que vuelven a arrodillarse y rezar antes de partir hacia el próximo santuario (*Op. cit.*: 78-79).

Posteriormente, la expedición, con el chamán, regresa a la casa del paciente en orden jerárquico. Cuando todos llegan, se ofrecen velas en la cruz de la casa y el chamán y el paciente rezan.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vemos que entre los diferentes elementos de la ceremonia, las plantas rituales y las velas mantienen una relevancia especial. Entre las primeras están las flores con que se bañan los dioses ancestrales o que simbolizan el alma del paciente y se colocan en los santuarios de la montaña. Las velas, por su parte, representan diferentes ofrendas simbólicas, y su finalidad ritual varía según el número y los colores empleados. Al igual que otros artículos del ritual (los geranios rojos, el copal...), las velas tienen una gran variedad de significados: por ejemplo las de cera blanca son "tortillas" o "pollo" para los dioses y las de sebo son "carne de res" para ellos.

El uso excepcional de todos los colores (siete) de las velas es muy posible que aluda a algún acto de brujería: o el ritualista está intentando hacer brujería contra otro zinacanteco, o bien trata de protegerse contra ella. De ahí también que en el caso de los rituales curativos, a las ofrendas de cera blanca en el santuario –explica Vogt– se le suma a menudo una línea de velas de los siete colores, que se colocan en la repisa anterior del altar y proporcionan un escudo, una "cortina de velas" para que las brujas no puedan "ver" las ofrendas; representa que las velas les "cierran los ojos" para evitar que impidan o perviertan el ritual.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La ceremonia en las diferentes iglesias también incluye el homenaje a sus santos, de acuerdo a un procedimiento igualmente establecido:

> El grupo saluda a la cruz del altar del patio exterior de la iglesia, bebe una vuelta de aguardiente a la puerta, entra y se arrodilla en orden jerárquico tres veces –junto a la puerta, a mitad de camino hacia el altar y ante el altar. Allí el chamán y el paciente permanecen arrodillados mientras los *Mayoletik* [ayudantes] se levantan, colocan un incensario ante el altar y sirven una vuelta de aguardiente. El chamán, acompañado por el paciente, enciende velas y reza. Los ayudantes encienden velas y colocan geranios rojos ante todos los santos de la iglesia. El grupo da la vuelta a la iglesia, hacien-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 168
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=168
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

do una genuflexión ante cada imagen. Se repiten las tres genuflexiones al retirarse el grupo hacia la puerta. Una vez afuera, se sirve otra vuelta de aguardiente y el grupo prosigue (*Op. cit.*: 117).

El decimoquinto episodio representa la entrada al *koral*, cuando los miembros del grupo ritual acceden a la casa, se persignan ante la mesa, el fogón e intercambian inclinaciones-exoneraciones con todos los presentes. El chamán lava las manos y los pies del enfermo con agua de flores, que también sirve para bañar al pollo sacrificial. El agua sobrante, junto con las calabazas y la vasija que contenían el agua de flores se depositan bajo la cabeza del paciente.

El chamán solicita entonces la sanación del paciente a los dioses ancestrales y procede a sacrificar al pollo, que indicará el éxito o el fracaso terapéutico: si salta mucho antes de morir y cae con la cabeza hacia el Oriente, el paciente mejorará, pero si éste va a fallecer cae con la cabeza hacia el Poniente. Finalmente, el ave es colgada cabeza debajo de un gancho un día completo junto al *koral*; después se cocina y el paciente se la come, aunque guardando celosamente sus plumas y huesos.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En el decimosexto episodio, si se ha diagnosticado que el paciente sufre la enfermedad llamada "susto", se inicia la secuencia ritual de "llamado del alma". Se considera que con dicha enfermedad el paciente la ha perdido. La descripción de Vogt es también en este caso detallada al máximo, pero básicamente se centra en las acciones del chamán, que manipula cuatro elotes de maíz de los Altos de Chiapas para llevar a cabo la adivinación; y más en particular para detectar, por medio de la disposición de los diferentes granos (en paralelo con los objetos de la cesta del adivino ndembu), el grado y el lugar de pérdida del alma.

Pero con el fin de recuperarla, que en definitiva es el objetivo último, el chamán inicia su "llamado", pidiendo al Señor de la Tierra que la ponga en libertad porque aquélla no ha "robado" nada. Los reclamos para el regreso del alma son insistentes y de interés colectivo. Si todo funciona como debe, en el mejor de los casos, el chamán logrará guiar al alma extraviada hacia el interior de la casa y hacia el paciente en el *koral*, que deberá "recibirla" en su sangre a través de una localización simbólica de la misma en cuatro puntos concretos de los brazos del paciente: bajo el codo derecho, en el interior de la muñeca derecha, de la izquierda y debajo del codo izquierdo. Finalmente, el chamán, con sal de Ixtapa, le marca una cruz en la frente y en los lugares corporales donde ha "aspirado" con el fin de "encerrar el alma adentro" de paciente.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La última comida ritual constituye el decimoséptimo episodio ceremonial. Se sirve en la mesa al chamán, los ayudantes y las mujeres que lavaron la ropa.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 169
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=169
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Mientras tanto el enfermo come en el *koral*. Después el chamán regresa a su casa acompañado y con su regalo: cuatro botellas de aguardiente, cuatro pollos muertos, ochenta tortillas y dos pesos de panecillos de trigo.

El decimoctavo episodio es el llamado de reclusión posceremonial, en el cual, durante dos semanas o más, el paciente debe acatar fuertes tabúes y prescripciones para su cuidado. También deberá comer en ese tiempo su pollo sacrificial –reuniendo los huesos y las plumas del ave para el chamán– y el maíz utilizado en la adivinación. En esta fase, la reclusión del paciente en la casa y en su camacorral es absoluta, y sólo recibe los cuidados de por lo menos una mujer. Queda preservado así de toda mala influencia, otra vez representada por los demonios o los dioses ancestrales. Durante este tiempo no se pueden comer frijoles negros ni col en la casa, solamente alubias, huevo, cerdo y pollo.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

El decimonoveno episodio implica el retiro de las flores del *koral* por parte del chamán, que regresa a la casa del paciente una vez terminado el período de reclusión. Retirará entonces de debajo de la cama los tecomates y la vasija de agua que se utilizaron en los baños rituales, mientras que el agua de flores se reserva para los baños de vapor posceremoniales. Después, cuando los ayudantes del chamán vuelven del santuario *Kalvario* (donde fueron a devolver las plantas rituales a los dioses) le ayudan a sepultar los huesos y las plumas del pollo sacrificial detrás de la cruz de la casa, y posteriormente se efectúa una comida ritual.

Los mencionados baños de vapor posceremoniales constituyen el vigésimo episodio ritual. Su simbolismo –explica Vogt– expresa la creencia de que el paciente ha perdido mucho "calor" durante la ceremonia o a causa de la enfermedad. Y se trata entonces de que lo recupere sin abandonar aún el *koral*. Tampoco podrá quedarse solo en casa, pues aún acecha el peligro de los dioses ancestrales. Acompañado por el cónyuge o la madre, el paciente toma una serie de tres baños de vapor con intervalos de tres días en el tamascal (*puz*) construido junto a la casa. Nunca debe hacerlo por la tarde, a la caída del sol, porque se piensa que entonces su cuerpo envejecerá rápidamente.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En el *puz* el paciente se derrama encima el agua de flores sobrante de los baños rituales. Tras el primer baño podrá quedarse en casa sin sus cuidadoras. Después del segundo ya puede salir solo a tomar el sol. Tras el tercero podrá dejar la cama y prescindir de los cuidados. De forma gradual vuelve a sus actividades normales y se da por acabada la curación.

En el nivel interpretativo, Vogt concluye que en el ritual de la Gran Visión se pone finalmente de manifiesto una oposición fundamental entre naturaleza y cul-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 170
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=170
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

tura, a partir de los conceptos de alma y del animal nagual. Si bien la estructura simbólica resultante de los procesos complementarios que se derivan de tal oposición –culturización de la naturaleza, naturalización de la cultura– tienden a equilibrar el antagonismo:

> El zinacanteco se naturaliza (es concebido como parte de la naturaleza) al compartir su alma con un compañero animal salvaje. Durante toda su vida ese ser cultural es consciente de compartir su alma innata esencial con un animal de los dominios de la Naturaleza. La Naturaleza, a su vez, es culturizada en el acorralamiento del nagual. El papel de los dioses en el "acorralamiento" y el "abrazamiento" de su animal culturiza simbólicamente a la Naturaleza (*Op. cit.*: 129).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

La identificación básica entre ambas dimensiones se materializa primariamente en la cama-corral donde yace el paciente, estableciendo el paralelismo y la semejanza entre el *koral* dentro de la casa y el corral del compañero animal. Aparece asimismo a través de los pollos sacrificiales. Éstos, en tanto que medios para la comunicación entre hombres y dioses por medio del ritual, funcionarían como mediadores simbólicos entre naturaleza y cultura.

Por otra parte, el papel fundamental del chamán en los rituales de aflicción enlaza perfectamente con lo explicado por Victor Turner respecto a la adivinación entre los ndembu. En efecto, también en Zinacantán, el chamán efectúa un proceso ritual adivinatorio durante la ceremonia curativa, mediante granos de maíz y la "extracción de la tierra" o "llamado del alma" para detectar las partes del alma perdidas por el paciente y su localización concreta. Posteriormente vendrá la petición ritual de su regreso al Señor de la Tierra para que, si todo se hace como es debido, la sangre del paciente vuelva a incorporar el alma o las almas extraviadas e iniciar así las fases finales de su curación.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Detrás de la aflicción, como apuntaba Turner, se esconde algún tipo de perturbación social que el chamán "adivinará". Y lo hará a partir de la información recabada en la comunidad y determinando después la secuencia ritual a seguir para volver a la relativa normalidad. Por último Vogt añade algo esencial:

> En otro nivel no verbalizado pero comprendido por todos, está diciendo que el paciente ha observado un comportamiento antisocial y necesita ser resocializado (*Op. cit.*: 126).

El hecho de que recupere la salud individual, restablece el equilibrio social a través de la eficacia simbólica del ritual, y bajo la comprensión fundamental de que mientras el zinacanteco se comporta dentro de las normas socialmente apro-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 171
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=171
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

badas su animal será "abrazado" por los dioses en el corral y, en consecuencia, gozará de buena salud. En caso contrario, los dioses sueltan a su animal, poniendo en peligro su vida. Algo que sólo puede repararse entonces por medio de la ceremonia de la Gran Visión.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 172
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=172
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 173
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=173
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Apéndice

Yo tengo una comprensión y una admiración profunda por la propia cruz que se construyó en el campamento. No fue una de esas cruces normales. Fue construida allí mismo... en los primeros años... en Pascua del ochenta y uno, allá en el campamento. Yo fui allí a presidir una celebración, el jueves santo, y ahí nosotros comparamos la condenación de Jesús y la condenación de los campesinos sin tierra. Fue muy bonita y participativa... Se decía que la condenación de entonces era muy parecida a la del presente, que se volvía a repetir. Y dentro de ese debate, uno sugirió que levantásemos la cruz, bien grande, fuerte, de madera; una madera, como un árbol, fuese plantada aquí para decir que nuestra lucha era muy pesada, y que uno solo no la puede cargar. Y entonces fueron y cargaron un árbol e hicieron la cruz. Y por la tarde se hizo una procesión, con todo el mundo cogiendo aquella cruz: una escena fantástica. Una peregrinación en la carretera y recordando que la cruz de Jesús era nuestra. Y que como Jesús se enfrentó, él fue torturado y pasó por la cruz. Y nosotros también vamos a sufrir mucho aquí, y va a ser difícil, pero vamos a vencer.

Arnildo Fritzen. Comisión Pastoral de la Tierra. Brasil, 2-12-2005.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Si algo nos muestra el recorrido realizado en las páginas precedentes son, sin duda alguna, las inagotables posibilidades que nos ofrece el concepto de símbolo para el análisis antropológico. Su naturaleza polisémica, ambigua y esencialmente arbitraria lo convierte en tan rico como complejo. No es extraño pensar, en esas circunstancias, que ahí precisamente resida la misma dificultad de dicho análisis y el incesable debate sobre cómo abordarlo de la mejor manera.

Todas las corrientes presentes en el desarrollo histórico de la teoría antropológica se han ocupado, en mayor o menor medida, de los símbolos y de la significación simbólica en los rituales y las experiencias cotidianas de la gente. Desde

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 174
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=174
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

sus diferentes perspectivas, han estudiado la producción simbólica humana, tal como se manifiesta en las diversas culturas y sociedades, así como las funciones y potencialidades del simbolismo en la construcción de la vida social.

Es un hecho que los símbolos nos sirven par comprender y organizar el mundo, para poner orden al caos y buscar la seguridad colectiva, para identificarnos y guiar nuestro comportamiento social e interactuar con los demás, para dar sentido a la comunidad a la que sentimos que pertenecemos... Son fuente permanente de información y de conocimiento, un modelo para nuestros pensamientos y acciones... Tienen capacidad para aglutinar y enfrentar, calmar o atormentar, evocan sentimientos y emociones e incitan a la acción. En realidad, la necesidad de intentar explorar el nexo que une el significado cognitivo y afectivo de los símbolos ha sido, desde siempre, una de las preocupaciones centrales de la antropología simbolista.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

En nuestro mundo moderno, encontramos el trabajo con los símbolos en los medios de comunicación, dentro de las redes informacionales del mundo globalizado, siempre en relación con la ideología y, en consecuencia, con una influencia ineludible en el plano de la conciencia y la conducta humanas. Vemos como actúa lo simbólico en la disciplina del mercado y en las prácticas de consumo (de bienes materiales o de creencias), no menos estrechamente vinculadas al imaginario social y las representaciones colectivas. Podemos fijarnos en la importancia de los múltiples universos simbólicos y de significación que nos rodean en las sociedades multiculturales, en convivencia y a menudo en competencia, y a la vez con sus mecanismos simbólico-conceptuales particulares de definición de la realidad y de construcción de la misma, capacitados para delimitar, cohesionar, enfrentar... Observamos la aparición de nuevos patrones culturales de simbolismo corporal, ya sea, por ejemplo, como vehículo de expresión y comunicación con lo sagrado (en el dominio religioso o de otras sacralidades laicas) o como forma de presentación pública con una finalidad específica. En fin, podríamos elaborar una lista interminable del pensar y del hacer humano sin agotar las oportunidades que nos ofrece lo simbólico. Y si al ámbito del pensamiento, la acción y la reacción le añadimos la diversidad de formatos y escenarios donde se manifiesta la producción simbólica, con diferentes objetivos y para diferentes audiencias, el entramado sigue aumentando en riqueza y en complejidad.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los símbolos son normativos y estructuradores y suelen traducir o trasladar lo ideal –y a veces utópico– a la realidad empírica, que se lee a la luz de los significados que transmiten. Los sistemas simbólicos proporcionan orden y estruc-

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 175
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=175
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

tura, un esquema cognitivo general esencial para el ser humano como portador de cultura. En este contexto, los símbolos se convierten para muchas personas en un referente mediador especialmente "necesario", tanto en el nivel del conocimiento como de la actividad.

Acabo de entrecomillar "necesario" para seguir con una pregunta recurrente: ¿Es que tal vez sería incomprensible la realidad empírica sin la función intermedia y de enlace con lo ideal de los símbolos y sus significados –ideológicos y normativos? ¿O más que incomprensible, insoportable? Es una opción legítima pensar que los símbolos suelen convertir esa realidad empírica no sólo inteligible sino tolerable, justificable y razonable, algo que evidentemente tranquiliza –aunque sólo sea de forma momentánea– ante lo más eludible del pasado y la incertidumbre presente y futura. En la situación más inminente de la experiencia, el presente, con las eventualidades de su día a día, ocurre con frecuencia que los símbolos den sentido a lo que uno hace y expliquen los motivos de por qué uno actúa como actúa, está en las circunstancias en las que está o debe seguir en el camino que ha emprendido.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Está claro que todo esto conecta cognición y emoción, saber y sentimiento. Como si de una cadena se tratara: de la incertidumbre al saber, del saber a la seguridad, de la seguridad a la determinación y de la determinación al éxito o a la frustración, ambas igualmente justificables desde parámetros simbólico-ideológicos. Porque en el peor de los casos, si el símbolo –o quizá más bien, lo que en su nombre se abraza– se derrumba, seguramente habrá que construir otro; quizás muy diferente, o sólo aparentemente, con el cual se busquen satisfacer similares u otras expectativas.

Si aceptamos el contenido de esas expectativas pragmáticas, podemos seguir preguntándonos qué sería entonces del símbolo sin lo material ¿Qué sería por ejemplo de los símbolos religiosos en torno al pecado y del propio concepto de pecado sin un cuerpo físico donde éste se materializa? ¿Qué sería de la disposición –no sólo capacidad– simbolizadora humana en general? Son interrogantes ya destilados en las investigaciones antropológicas con mayor o menor suerte. Aún así, no está de menos recuperarlos, porque la reflexión que encierran parece llevarnos a la alternativa "funcionalmente instrumental" de los símbolos. Esto no supone que se pueda hablar de ellos como meramente o exclusivamente instrumentales. En contra hay quien diría, como Kolakowski (1985), que el hecho de que los símbolos aparezcan insertos en todas las cuestiones humanas y aprovechados para todas los fines posibles, si algo demuestra es que poseen sentidos a-históricos, universales y autónomos (*Cf.* Novaes, 1997: 211).

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 176
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=176
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

De todos modos, descendiendo desde las alturas, vemos que ese rasgo instrumental aparece de forma elemental en los actos de comunicación, ya sea con otros seres humanos o pertenecientes a otros reinos de la vida natural, o bien con el más allá –como hemos visto al revisar, por ejemplo, los rituales de sacrificio. En el primer caso, cuestión objetivamente satisfecha a través del acto lingüístico –verbal o no verbal– sobre la base de los códigos compartidos y parte de la dinámica permanente de construcción del mundo social. En el segundo caso, sin embargo, surge un proceso de más subjetiva, íntima y esencialmente simbólica realización, para el cual se suelen exigir improbables pruebas de veracidad y que algunos seres humanos interpretan como algo bastante necesario –cuando no imprescindible.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Con una insistencia al estilo más funcionalista, otra vez aparece el término "necesario" para llevarnos a la pregunta básica de si dicha necesidad surge de uno mismo o la construyen otros, un poco a nuestra medida. De entrar en la primera vía, nos situamos en los carriles teóricos que remarcan la experiencia de lo sobrenatural y del simbolismo (sagrado) como algo inherente al ser humano, ligado a sus mismos orígenes y fundamental para su devenir y estabilidad existencial; en cambio, si optamos por la segunda, tomamos una dirección de corte racionalista-materialista, a menudo vinculada a la crítica subyacente a los mecanismos –simbólicos y prácticos– de control social y a los intereses de poder y de clase históricamente determinados. En relación con estas cuestiones, hemos visto hacia el final del libro los fundamentos interpretativos de las vías ideales y materiales, empiristas y racionalistas, sin excluir sus combinaciones empíricas, pero revelando también sus particularidades de fondo.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Los símbolos proporcionan estructura cognitiva y existencial, o al menos sensación de ella. Y nadie discute la constante actividad del ser humano como creador de símbolos y de significados. Entre otras cosas, para alcanzar la mencionada estructura o complacerse con ella, sin olvidar, eso sí, acomodarse a sus reglas y restricciones. Otro interrogante que enlaza con los anteriores puede plantearse en este punto: ¿Buscamos esa estructura por nuestra cuenta y riesgo como algo nuevo a descubrir, o la buscamos porque ya sabemos de antemano que está ahí, que la vamos a encontrar de un modo u otro? ¿Somos agentes activos creadores "por naturaleza" de símbolos, en un sentido "esencialista", o bien somos agentes activos que retomamos y canalizamos los patrones simbólicos ya dados para nuestros intereses en última instancia –como decía más arriba– prácticos y materiales?

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 177
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=177
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Las primeras posibilidades tienen la respuesta más genérica –y sólo precisa por totalizante– en que el ser humano tiene la necesidad de construir simbólicamente la realidad. Por lo que respecta a las segundas, si los símbolos y sus significados nos "funcionan" o sirven a nuestros intereses, podría ocurrir que en lugar de la "reapropiación simbólica" que dicha alternativa implica estuviésemos hablando de una especie de "propiedad simbólica". Es decir, de un sentir autoconsciente, privado y naturalizado de la posesión por creación propia de esos símbolos; y por lo tanto, no sólo del todo plásticos al uso propio sino incluso considerados imperativos sin complejo alguno. Al fin y al cabo, como actores sociales, nuestra primera voluntad es la exteriorización, la acción y la creación; y así parece que nos vemos y creemos a menudo: creadores también de símbolos, de nuestros "propios" símbolos, los cuales además insistimos en legitimar como verdaderos porque nos ayudan a mantenernos firmes en nuestros criterios.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Por otra parte, la proyección de lo simbólico o figurativo hacia la estructura y la materia también parece un proceso sostenido. Lo abstracto e ideal se encarna muy a menudo en algún tipo de mediación material para volverse comprensible y a la vez socializarse. Lo hemos visto también a lo largo del libro. Por lo demás, los códigos simbólicos se transforman, se reconceptualizan: en los mitos, en los rituales... pero en cualquier caso perduran. Uno no puede librarse fácilmente de ellos una vez forjados y utilizados, pero, sobre todo, bien asentados culturalmente y convertidos en núcleo duro del sentido común. El individuo ya no puede diluirlos nunca totalmente si tienen un soporte colectivo consistente (el hecho mismo de negarlos o rechazarlos sólo es posible por su existencia o persistencia). Tenderá, eso sí, a manejarlos, reacomodarlos y modularlos a conveniencia. Como "creador" de los mismos puede arrogarse ese privilegio.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Finalmente, muchos son los símbolos operativos y normativos mientras las condiciones vigentes no se alteran de forma dramática; momento en que acostumbran a ser reinterpretados y reelaborados selectivamente con una finalidad adaptativa a nuevas circunstancias existenciales y materiales. Una permanencia que explica la importancia y el valor intrínseco que adquieren una vez objetivados. Quizás eso mismo no permite que pierdan su poder, y posiblemente eso los haga a la vez del todo maleables por las personas. Unas personas, a la vez determinadas por la estructura simbólica (determinante) que la cultura les suministra y las ideologías institucionales especializadas manipulan como garantía de su orden establecido.

Aún a riesgo evidente de esquematizar las cosas, éstas son solo algunas cuestiones para incentivar la reflexión una vez cerrado el material teórico del manual.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 178
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=178
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

De cualquier modo, a tenor de las oportunidades apuntadas para dicha reflexión y de otras muchas posibles, parece que debe ser un permanente desafío de la antropología social y de la antropología simbólica en particular seguir encarando la complejidad que envuelve a lo simbólico, a partir de estudios rigurosos y sistemáticos en las diferentes parcelas donde su potencial se manifiesta y creando nuevas preguntas para seguir pensando. Al fin y al cabo se trata de no dejar de avanzar en la comprensión del ser humano, explícitamente, un animal simbólico.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary
Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 179
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=179
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Bibliografía

Álvarez, C.; Buxó, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (1989) (coords.), *La religiosidad popular* (3 vols.), Barcelona: Anthropos.

Appadurai, A. (1981), "Gastro-politics in Hindu South Asia", *American Ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 494-511.

Ariño, A. (1997), *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel.

Asad, T. (1983), "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz", *Man*, vol. 18, pp. 237-259.

Augé, M. (1993), "Las fronteras de la religión", en *El genio del paganismo*. Barcelona: Gedisa, pp. 23-58.

—— (1995), "Los dos ritos y sus mitos: la política como ritual", en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, pp. 81-121.

Ayús, R. (1997), "El juego de Geertz o la densidad de la cultura", en *La Aventura Antropológica. Cultura, Poder, Economía y Lenguaje. Ensayos de Iniciación*. México: Universidad de Juárez Autónoma de Tabasco, pp. 18-35.

Azurmendi, M. (1989), *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario vasco tradicional*. Donostia: Baroja.

Barth, F. (1975), *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.

Barthes, R. (1998), "Myth Today", en *Cultural Theory and Popular Culture*, London...: Longman, Pearson Education Limited, pp. 109-118.

Basso, K. (1990), *Western Apache Language and Culture. Essays in Linguistic Anthropology*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. xi-24.

Baudrillard, J. (1974), *La economía política del signo*. Madrid: Siglo XXI.

Beck, B. (1978), "The Metaphors a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought", *Current Anthropology*, vol. 19, núm. 1, pp. 83-88.

Benedict, R. (1989), *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Berger, P. (1999), *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós.

Berger, P.; Luckmann, Th. (1988), *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.

a7cf20f8117e439f2ab707d551757e69
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 180
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=180
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Bohannan, P.; Glazer, M. (eds.) (1992), *Antropología. Lecturas*. Madrid, Toronto...: Mc Graw-Hill, pp. 517-544.

Boon, J. (1990), *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Burke, K. (1989), *On symbols and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 1-131; 279-320.

Buxó, M. J. (1995), "Simbolisme i virtualitat en la recreació constant dels mites", en Folch, P.; Miró, T. (eds.), *Debats a la cruïlla sobre el símbol*. Barcelona, pp. 105-114.

Callois, R. (1984), *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cantón, M. (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Cassirer, E. (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

—— (1989), "El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu", en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 159-214.

—— (1997), *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cátedra, M. (1988), *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los Vaqueiros de Alzada*. Madrid: Júcar.

—— (1989), *La vida y el mundo de los Vaqueiros de Alzada*. Madrid: C.I.S.

—— (1996), "Símbolos", en Prat, J.; Martínez, A. (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, pp. 187-195.

Checa, F.; Molina, P. (1997) (eds.), *La función simbólica de los ritos*. Barcelona: Icaria/ICA.

Christian, W. A. (1997), *Las visiones de Ezkioga: la segunda república y el reino de Cristo*. Barcelona: Ariel.

Cohen, Abner (1974), *Two-Dimensional Man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

—— (1977), "Symbolic Action and the Structure of the Self", en Lewis, I. (ed.), *Symbols and Sentiments. Cross cultural Studies in Symbolism*. London...: Academic Press, pp. 117-128.

Cohen, Anthony (1989), *The symbolic construction of community*. New York, London: Rouledge.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 181
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=181
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Colby, B. N. (1966), "Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey", *Current Anthropology*, vol. 7, pp. núm. 1, pp. 3-17.

Colby, B..; Colby, L. (1986), *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Colby, B.; Fernandez, J.; Kronenfeld, D. (1981), "Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology", *American ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 422-450.

Comelles, J. M. (2000), "El rocío en la cultura de masas. Representaciones identitarias y conflictos culturales en los albores del nuevo milenio", en Hurtado, J., *Religiosidad popular sevillana*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, pp. 123-149.

Corcuff, P. (1998), *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza.

Crocker, J. (1977), "The Social Function of Rethorical Forms", en Sapir, J.; Crocker, J. (eds.), *The Social use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rethoric*. University of Pennsylvania Press, pp. 33-66.

Cruces, F. (1995), "Representación simbólica y presentación política. El mitin como puesta en escena del vínculo electoral", *Revista de Occidente*, 170: 162-180.

—— (2007), *Símbolos en la ciudad. Lecturas de Antropología urbana*. Madrid: Cuadernos UNED.

Danesi, M. (1994), "Introduction: Thomas A. Sebeok and The Science of Signs", en Sebeok, Th. A., *Signs: An Introduction to Semiotics*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, pp. xi-xvii.

De Coulanges, F. (1986), *La ciudad antigua*. Madrid: Edaf.

De Martino, E. (1999), *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra.

De Saussure, F. (1993), *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

De Waal, A. (1975), *Introducción a la antropología religiosa*. Pamplona: Verbo Divino.

Delgado, M. (1995 a), "Idealisme y pragmatisme en antropología de la religió", en Frigolé, J.; Roigé, X.; Contreras, J.; Delgado, M., *Antropologia social*. Barcelona: Proa, pp. 133-182.

—— (1995 b), "Profanació i sacrilegi. La violència contra el sagrat", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 6: 86-96.

—— (1999), *El animal público*. Barcelona: Anagrama.

—— (2001) *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Díaz, R. (1999), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 182
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=182
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Dolguin, J. L.; Kemnitzer, D. S.; Schneider, D. M. (1977), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.

Douglas, M. (1967), "The Meaning of Myth. With special reference to 'La Geste d'Asdiwal'", en Leach, E. (ed.), *The Structural Study of Mith and Totemism*. London: Tavistock Publication, pp. 49-69.

—— (1968), "The social control of cognition: Some factors in joke perception", *Man*, vol. 3, núm. 3, pp. 361-376.

—— (1975), *Implicit meanings. Essays in anthropology*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

—— (1978), *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

—— (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Douglass, C. (1997), *Bulls, Bullfighting, and Spanish Identities*, Tucson: University of Arizona Press.

Drummond, L. (1981), "The serpent's children: semiotics of cultural genesis in Arawak and Trobiand myth", *American Ethnologist*, vol. 8, núm. 8, pp. 633-660.

Duch, Ll. (1999), *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, I. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

—— (2001), *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.

Durand, G. (1981), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.

Durati, A. (2000), *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

—— (1986), *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.

—— (1992), *El suicidio*. Madrid: Akal.

—— (1993), *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

—— (1996), *Clasificaciones primitivas y otros ensayos*. Barcelona: Ariel.

Durkheim, E.; Mauss, M. (1971), "De ciertas formas primitivas de clasificación", en *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Barcelona, Barral, pp. 13-85.

Eco, U. (1994), *Signo*. Barcelona: Labor.

Eliade, M. (1960), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

—— (1975), *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 183
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=183
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

—— (1985), *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.

—— (1987), *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid: Taurus.

—— (1992), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

—— (1993), *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza/Emecé.

Elías, N. (2000), *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.

Erikson, E. (1992), *Identidad. Juventud y crisis*. Madrid: Taurus.

Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.

—— (1977), *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

—— (1980), *La religión Nuer*. Madrid: Taurus.

—— (1990), *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.

Feinberg, R. (1979), "Schneider's Symbolic Culture Theory: An appraisal", *Current Anthropology*, vol. 20, núm. 3, pp. 541-560.

Fernandez, J. (1965), "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 4, pp. 902-929.

—— (1971), "Persuasions and Performances: Of the Beast in Every Body... And the Methapors of Everyman", en Geertz, C. (ed.). *Myth, Symbol, and Culture*. New York: W. W. Norton and Company, pp. 39-60.

—— (1973), "Analysis of Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms", *Science*, vol. 182, núm. 4, p. 1366, pp. 1366-1367.

—— (1974), "The Mission of Methapor in Expressive Culture", *Current Anthropology*, vol. 15, núm. 2, pp. 119-145.

—— (1975), "On the Concept of the Symbol", *Current Anthropology*, vol. 16, núm. 4, p. 652-654.

—— (1977), "The Performance of Ritual Metaphors", en Sapir, J. D.; Crocker, J. C., *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology and Rhetoric*. University of Pensylvania Press, pp. 100-131.

—— (1982), *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

—— (1986), *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

—— (1991), "Introduction: Confluents of Inquiry", en Fernandez, J. (ed.), *Beyond Metaphor. The theory of tropes in Anthropology*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 1-13.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 184
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=184
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Ferrándiz, F. (2004), *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela.* Bilbao: Universidad de Deusto.

Firth, R. (1973), *Symbols. Public and Private.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

Foucault, M. (1998), "Method", en *Cultural Theory and Popular Culture*, London…: Longman, Pearson Education Limited, pp. 165-171.

Fox, J. (1971), "Sister's Child as Plant Metaphors in an Idiom of Consanguinity", en Needam, R. (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage.* London…: Tavistock Publications, pp. 219-252.

Frazer, J. (1981 a), *La rama dorada.* México: Fondo de Cultura Económica.

—— (1981 b), *El folklore en el Antiguo Testamento.* México: Fondo de Cultura Económica

—— (1998), *Objetos y palabras tabú.* México: F.C.E.

Freud, S. (1984), *Tótem y tabú.* Madrid: Alianza.

—— (1986), *Introducción al Psicoanálisis.* Madrid: Alianza.

—— (1991), "El porvenir de una ilusión", *Psicología de las masas.* Madrid: Alianza, pp. 141-193.

—— (1992), *La interpretación de los sueños.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

Freund, J. (1986), "La sociología comprensiva", *Sociología de Max Web*er. Barcelona: Península, pp. 79-117.

Fromm, E. (1993), *El miedo a la libertad.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

García, J. L. (1991), *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas.* Madrid: Ministerio de Cultura.

Garfinkel, H. (1990), *Studies in ethnometodology.* Cambridge: Polity Press.

Geertz, C. (1960), *The Religion of Java.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

—— (1970), "The impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", en Hammel, E. A.; Simmons, W. S., *Man Makes Sense. A Reader in Modern Cultural Anthropology.* Boston: Little, Brown and Company, pp. 47-65.

—— (1974), *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

—— (1984), "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, pp. 263-278.

—— (1989 a), *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

—— (1989 b), *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós.

—— (1991), "'Desde el punto de vista de los nativos': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", *Alteridades*, núm. 1, pp. 102-110.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 185
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=185
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

—— (1994), *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós.

—— (1996), "Géneros confusos. La reconfiguración del pensamiento social", en Geertz, C.; Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 63-77

Gluckman, M. (1978), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.

—— (1991), *Ciencia y brujería*. Barcelona: Anagrama.

Godelier, M. (1978), *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI.

—— (1990), *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.

Harris, M. (1980), "La madre vaca" y "Porcofilia y porcofobia", en *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza, pp. 15-58.

—— (1987), *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.

Herdt, H. (1982) (ed.), *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Herzfeld, M. (1981), "Meaning and morality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village", *American Ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 560-595.

Hierro, J. (1980), *Principios de Filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Hocart, A. M. (1985), *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI.

Horton, R. (1973), *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*. Barcelona: Anagrama.

Husserl, E. (1992), *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona: Paidós.

Izard, M.; Smith, P. (1989), *La función simbólica*. Gijón: Júcar.

Jung, C. (1962), *Símbolos de transformación*. Buenos Aires: Paidós.

—— (1989), *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós.

—— (1998), *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.

Kehoe, A. (1973), "The Metonyimic Pole and Social Roles", *Journal of Anthropological Research*, vol. 27, pp. 266-274.

Kirk, G. S. (1985), *El mito. Su significado y función en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.

La Fontaine, J.S. (1987), *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona: Lerna.

Laderman, C. (1981), "Symbolic and empirical reality: a new approach to the analysis of food avoidances", *American ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 468-493.

Lakoff, G.; Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 186
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=186
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Leach, E. (1978), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* Madrid: Siglo XXI.

—— (1993), "Aspectos antropológicos del lenguaje: categorías animales e injuria verbal", en Velasco, H. (ed.), *Lecturas de Antropología social y cultural.* Madrid: UNED, pp. 249-276.

Lévi-Strauss, C. (1968), *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido.* México: Fondo de Cultura Económica.

—— (1971), *Mitológicas II. De la miel a las cenizas.* México: Fondo de Cultura Económica.

—— (1988), "La lógica de las clasificaciones totémicas", en *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica., pp. 60-114.

—— (1991), "La gesta de Asdiwal", *Antropología estructural II.* Madrid: Siglo XXI, pp. 142-189.

—— (1992), "La eficacia simbólica", *Antropología estructural.* Barcelona: Paidós, pp. 211-227.

—— (1999), *Mito y significado.* Madrid: Alianza.

—— (2003), *El totemismo en la actualidad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lévy-Bruhl, L. (1972), *La mentalidad primitiva.* Buenos Aires: La Pléyade.

—— (1974), *El alma primitiva.* Barcelona: Península.

—— (1998), *Carnets.* París: Quadrige/PUF.

Lewis, I. (1977), "Introduction", en Lewis, I. (ed.), *Symbols and Sentiments. Cross cultural Studies in Symbolism.* London...: Academic Press, pp. 1-24.

Lienhardt, G. (1985), *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas.* Madrid: Akal.

Lincoln, B. (1991), *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones.* Madrid: Akal.

Lindholm, Ch. (1981), "Leatherworkers and love potions", *American Ethnologist*, vol. 3, núm. 8, pp. 512-525.

—— (1992), "La sociología de lo irracional: Max Weber y Emile Durkheim", *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales.* Barcelona: Gedisa, pp. 41-56.

Londsberg, M. E. (1981), "On Iconicity and Semiotics: Reply to Feldman", *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 3, pp. 302-305.

Malinowski, B. (1977), *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand.* Barcelona: Labor.

—— (1993), *Mito, magia y religión.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

—— (2001), *Los Argonautas del Pacífico Occidental.* Barcelona: Península.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 187
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=187
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Mallart, Ll. (1992 a), *Sóc fill dels Evuzok. La vida d'un antropòleg al Camerún.* Barcelona: La Campana.

—— (1992 b), "Lògiques africanes: Pensar l'home, refer l'univers". Tarragona: *Papers d'Antropologia,* pp. 1-16.

—— (1993), "El lenguaje de la iniciación", en Mallart, Ll. (comp.), *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún.* Barcelona: U.A.B., Bellaterra, pp. 19-36.

Mannheim, K. (1987), *Ideologia y utopia.* Barcelona: Edicions 62.

Manning, F. (1981), "Celebrating cricket: the symbolic construction of Caribbean polítics", *American Ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 616-632.

Maranda, E. (1971), "A Thee Grows. Transformations of a Riddle Metaphor", en Maranda, E; Maranda, P., *Structural Modes in Folklore and Transformational Essais.* París: Monton, The Hagne, pp. 116-145.

Marcuse, H. (1995), *Eros y civilización.* Barcelona: Ariel.

Mariño, X. R. (1996), *Simbolismo animal. Creencias y significados en la cultura occidental.* Madrid: Encuentro.

Marzal, M. (2002), "Antropología de la religión", en Díez de Velasco, F.; García Bazán, F. (eds.), *El estudio de la religión.* Madrid: Trotta, pp. 121-146.

Mauss, M. (1991), *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, M.; Hubert, H. (1995), *Assaig sobre la naturalesa i funció del sacrifici.* Barcelona: Icaria.

Mead, G. H. (1982), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social.* Barcelona: Paidós.

Merten, D.; Schwartz, G. (1982), "Metaphor and Self: Symbolic Process in Everyday Life", *American Anthropologist*, vol. 84, núm. 4, pp. 796-810.

Montes del Castillo, A. (1993), "Comunicación y cultura. Notas para una lectura de la obra de Claude Lévi-Strauss", en Álvarez, L.; Flores, F.; González, A. (eds.), *Cultura y sociedad en Murcia.* Murcia: Universidad de Murcia, pp. 51-69.

Moore, S. F; Myerhoff, B. G. (1975) (eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology. Cases and Questions.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Morgan, L. H. (1987), "Primera parte: Desenvolvimiento de la inteligencia a través de invenciones y descubrimientos", en *La sociedad primitiva.* Madrid: Endymión, pp. 77-111.

Morris, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión.* Barcelona: Paidós.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 188
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=188
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Morris, Ch. (1962), *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada.

—— (1985), "Introducción: semiótica y ciencia" y "Semiosis y semántica", en *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós, pp. 23-26; 27-41.

Munz, P. (1986), *Cuando se quiebra la rama dorada ¿Estructuralismo o tipología?* México: Fondo de Cultura Económica.

Nadel, S. F. (1974), "Fines de la Antropología social" y "Observación y descripción", en *Fundamentos de Antropología Social*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-88.

Novaes, R. (1997), *De corpo e alma*. Rio de Janeiro: Graphia.

Ohnuki-Tierney, E. (1981), "Phases in human perception / conception / simbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification", *American ethnologist*, vol. 8, núm. 3, pp. 451-467.

Ortner, S. (1973), "On Key Symbols", *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 5, pp. 1338-1345.

Otto, R. (1996), *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Papers. *Revista de Sociología*, n. 19. Península: Universitat Autónoma de Barcelona, pp. 192-193.

Parkin, D. (1982), "Introduction", en Parkin, D. (ed.), *Semantic Anthropolology*. London...: Academic Press, Inc., pp. xi-li.

Parsons, T. (1999), *El sistema social*. Madrid: Alianza.

Peacock, J. (1987), *Rites of Modernization. Symbolic and social aspects of indonesian proletarian drama*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Peirce, Ch. S. (1987), *Obra lógico semiótica*. Taurus: Madrid.

—— (1988), "Icono, índex y símbolo", en *Un hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona: Crítica, pp. 142-171.

Prat, J. (1987), *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona: Els llibres de la Frontera.

—— (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel: Barcelona.

—— (1999) (coord.), *Investigadores e investigados. Literatura antropológica en España desde 1954*. Tarragona: Arxiu d'Etnografia de Catalunya.

Pross, H. (1989), *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona: Anthropos.

Radcliffe-Brown, A. R. (1964), "The interpretation of Andamanese customs and beliefs: ceremonial", en *The Andaman Islanders*. New York: The Free Press, pp. 229-329.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 189
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=189
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

—— (1996), *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

Rappaport, R. (1967), "Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People", *Ethnology*, vol. 6, núm. 1, pp. 17-30.

—— (1971), "Ritual, Sanctity, and Cybernetics", *American Anthropologist*, vol. 73, núm. 1, pp. 59-76.

—— (1987), *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.

Reynoso, C. (1987), *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Buenos Aires: Búsqueda.

Ricoeur, P. (1988), *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.

—— (1996), *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Robertson Smith, W. (1956), "The sacramental efficacy of animal sacrifice, and cognate acts of ritual - the blood covenant - blood and hair offerings", en *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*. New York: Meridian Books, pp. 312-352.

Rosaldo, R. (1968), "Metaphors of Hierarchy in a Mayan Ritual", *American Anthropologist*, vol. 70, núm. 3, pp. 524-536.

Roseberry, W. (1982), "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Social Research*, vol. 49, núm. 4, pp. 1013-1028.

Rossi, I.; O'Higgins, E. (1981), "Antropología simbólica", en *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, pp. 133-138.

Sahlins, M. (1983), *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

—— (1988), *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.

—— (1997), *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

Salzamann, Z. (1993), *Language, culture and Society: An introduction to Linguistic Anthropology*. Boulder: Westview Press.

Sanmartín, R. (1992), "Mística, negación y experiencia ritual", en Fernández de Rota, J. A. (ed.), *Rito y misterio*. La Coruña: Universidade da Coruña, pp. 161-170.

Sapir, E. (1969), *Anthropologie*. Vol.2: Culture. París: Les editions de Minuit.

—— (1977), "The Anatomy of Metaphor", en Sapir, J.; Crocker, J. (eds.), *The Social use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rethoric*. University of Pennsylvania Press, pp. 3-32.

—— (1981), "Leper, hyena, and blacksmith in Kajamaat Diola thought", *American Ethnologist*, vol. 3, núm. 8, pp. 526-543.

Schaff, A. (1962), *Introducción a la semántica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Scheler, M. (1973), *Sociología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 190
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=190
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Schneider, D. (1965), "American Kin Terms and Terms for Kinsmen: A Critique of Goodenough's Componential Analysis of Yankee Kinship Terminology", *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 5, pp. 288-316.

—— (1968), "Introduction" y "Conclusion", en *American Kinship: A Cultural Account*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, pp. 1-18; 107-117.

Schütz, A. (1970), *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: Chicago University Press.

—— (1982), *Fenomenología de mundo social*. Buenos Aires: Paidós.

—— (2002), *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Schwartz, G.; Merten, D. (1968), "Social Identity and Expresive Symbols: The Meaning o an Initiation Ritual", *American Anthropologist*, vol. 70, núm. 6.

Sebeock, Th. A. (1994), "The Study of Signs" y "Language on a Primary Modelling System?", en *Signs: An Introduction to Semiotics*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, pp. 3-16; 117-127.

Sebeok, Th. A.; Umiker-Sebeok, J. (1987), *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*. Barcelona; Paidós.

Segalen, M. (2005), *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.

Shankman, P. (1984), "The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, vol. 25, núm. 3, pp. 261-270.

Singer, M. (1978), "For a Semiotic Anthropology", en Sebeok, Th. (ed), *Sight, Sound, and Sense*. Bloomington and London: Indiana University Press, pp. 202-231.

—— (1980), "Signs of the Self: An exploration in Semiotic Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 83, núm. 3, pp. 485-507.

Sperber, Dan (1975), *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*. Buenos Aires: Losada.

—— (1978), *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural.

—— (1989), "¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?", en Izard, M.; Smith, P., *La función simbólica*. Gijón: Júcar, pp. 17-43.

Storey, John (1998), "Introduction", en *Cultural Theory and Popular Culture* (Part Three: Structuralism and Poststructuralism). London…: Longman, Pearson Education Limited, pp. 93-98.

Tambiah, S. (1969), "Animals Are Good to Think And Good to Prohibit", *Ethnology*, vol. 8, núm. 4, pp. 423-459.

Tedlock, D. (1983), *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 191
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=191
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Todorov, T. (1981), "Simbolismo lingüístico", en *Simbolismo e interpretación*. Madrid: Monte Ávila, pp. 9-23.

Turner, V. (1973), "Symbols in African Ritual", *Science*, vol. 179, núm. 4078, pp. 1100-1105.

—— (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

—— (1975 a), "Symbolic Studies", *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, pp. 145-161.

—— (1975 b), *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.

—— (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

—— (1990), *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

—— (1992), "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas", en Bohannan, P.; Glazer, M. (eds.), *Antropología. Lecturas*. Madrid, Toronto…: Mc Graw-Hill, pp. 517-544.

Tylor, E. B. (1977), *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

Umiker-Sebeok, J. (1977), "Semiotics of culture: Great Britain and North America", *Annual Review of Anthropology*, vol 6, pp. 121-135.

Vallverdú, J. (2001), *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Tarragona: Arola.

Van Gennep, A. (1986), *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Velasco, H. (1996), "La difuminación del ritual en las sociedades modernas", *Revista de Occidente*, 184: 103-123.

—— (2004), *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: UNED.

Vogt, E.Z. (1993). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wagner, R. (1967), *The Curse o Souw. Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago and London: Universitiy of Chicago Press.

Walters, R. (1980), "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians", *Social Research*, vol. 47, núm. 3, pp. 537-556.

Wallace, A. F. (1956), "Revitalization movements". *American Anthropologist*, vol. 58, núm 2, pp. 264-281.

Weber, M. (1988), *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62/Diputació de Barcelona.

—— (1997), *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.

White, L. (1975), "El concepto de cultura", en Khan, J. S. (ed.), *El concepto de*

5f7b88c8113aebef9d9b973134d0333f
ebrary

Vallverdú Vallverdú, Jaume. Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual.
: Editorial UOC, . p 192
http://site.ebrary.com/id/10647377?ppg=192
Copyright © Editorial UOC. . All rights reserved.
May not be reproduced in any form without permission from the publisher,
except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.