

# INTRODUCCIÓN

---

## Símbolos con los que vivimos

El intento de definir los símbolos es muy loable, aunque reserva una recompensa descorazonadora. Tal vez lo mejor de los símbolos no sea definible y parte de su atracción esté en que siendo aparentemente frágiles e inconsistentes mueven y conmueven con enorme fuerza a las sociedades humanas. Turner (Victor) animó a su estudio concluyendo su ensayo de revisión de 1975 con una frase que, pese a lo que promete, más que otra cosa debiera parecer ingenua: “Dominamos al mundo mediante signos y a nosotros mismos mediante símbolos”. Y efectivamente muchos los han imaginado como una fuente de poder, pero mientras que unos se tienen como dominadores, otros se han considerado “servidores” de ellos. De todos modos y pese a que podría hacer que se tomara el intento de definición con toda la responsabilidad, las cuestiones centrales puede que no se resuelvan tan sólo con eso.

Hay toda una selva de definiciones de símbolos. Lo cual habla sobre todo de la especial inclinación hacia ellos que se ha mantenido durante muchos siglos de tradición intelectual occidental. Apenas se ha entrado en analizar qué entienden otras sociedades humanas por estos tales instrumentos de “dominio”. Es posible que a algunas les resulte muy extraño concebirlos así y ni si quiera les parezca aceptable que lo que se tenga que destacar de ellos es que ejercen dominio. A menudo se han empleado para definir a la especie humana, homo *symbolicus*. K. Burke (1989) entre otros. Eso implica ser creador, fabricante de símbolos, manipulador, habituado a ellos, etc. Pero tiene interés recoger los otros aspectos que Burke añade en la definición de hombre: inventor de la negativa, separado de la condición natural por los instrumentos que él mismo fabrica, movido por un sentido de orden, obsesionado por la perfección. Estos no son sólo rasgos de singularidad, sino que a diferencia de otros planteamientos, éste subraya la necesidad de contemplar la manipulación de símbolos no como característica única, singular,

sino ligada a otras. Que los símbolos tengan algo de negación, de separación del mundo natural, de sentido de orden y de ansia de perfección puede quedar como una sugerencia.

En la selva de las definiciones hay mucha confusión y bastante decepción, hasta el punto de pasar de confiar a los símbolos el papel central y común en la explicación del comportamiento social en los tiempos clásicos de las ciencias sociales a la propuesta decidida de dismantelar las teorías que se han entramado en torno a ellos y abandonar toda esperanza de lograr nada sustantivo, como protección necesaria tras tanta herida en la comprensión producida por la especulación (Skorupski, J. 1976). Y los símbolos en parte debido a algunas decepciones parecen haber caído en manos de las escuelas extraacadémicas y paracientíficas como señuelo que aprovecha un aura que en las sociedades occidentales aún debe tener si es que da para mantener tales escuelas. Pero –y si se permite la ironía–, si se está dispuesto a aceptar que con las metáforas vivimos (Lakoff y Johnson), con los símbolos no tiene por qué ser menos.

Habría dos posiciones primarias. La primera asegura que hay razones para asumir que todo el amplio campo de las representaciones podría estar cubierto por el concepto de “símbolo” y la capacidad para el lenguaje debería considerarse capacidad simbólica (Sapir, Elias, Burke, entre otros). La más básica definición sería: Aquello con lo que se re-presenta algo o aquello que lo re-presenta (hay alguna sutileza en subrayar uno u otro enunciado). Y podría ser bastante como para generar consenso en las ciencias humanas y sociales aunque sea a costa de dejarla en algo indeterminado y vago. De manera excesivamente simple pasa por alto los tantos niveles que se despliegan indefinidamente con ellos y que Geertz advirtió utilizando un cuento indio. Esta perspectiva acaba englobando todo lo que hay en la cultura, en las culturas humanas, que pudiera ser tenido como cargado de sentido.

Habría otra perspectiva algo más restringida, pues hay razones igualmente para enfocar la atención hacia esa especial representación que no sólo refiere sino que ilumina, no sólo indica sino que guía, no sólo transmite información sino que le da carácter de incuestionable, no sólo traduce sino que interpreta, no sólo ofrece la aprehensión de algo concreto sino que es capaz de condensar todo un campo de realidad en un simple perfil, en un mero gesto, no sólo proporciona conocimiento sino que arrastra a la acción, no sólo capta sino que significa, no sólo proporciona experiencia sino saber, no sólo ofrece explicaciones sino que conmueve, no sólo abre a la realidad sino que penetra en las profundidades de ella, no sólo se adentra en el interior humano sino que lo trasciende, no sólo revela sino que desvela, no sólo se hace con lo particular sino que con ello se proyecta en lo universal (todas ellas características a las que han dado realce las distintas escuelas simbólicas). Por poco que se quiera decir con todo ello, al menos está cargado de

un plus de significación. Y en ese plus está algo del peso social que el símbolo lleva como acción social. Tal plus social incluye vinculación, pertenencia a un grupo, co-participación, compartir, identidad social, adhesión, simpatía, cohesión, solidaridad, sentido de comunidad, representación social, etc. y lo que implican específicamente las distintas relaciones sociales, incluidas el parentesco, la asociación, etc. Este plus social va sobreañadido a las significaciones ideológicas que pudiera hacer explícitas o a las que meramente aluda.

Entre estas dos grandes opciones la Antropología Simbólica ya tiene campo más que de sobra si se pronuncia por una definición más restringida. En la línea de la expuesta en este segundo lugar. El problema de la significación ya es bastante gravoso.

Este libro tiene como propuesta hacer una aproximación etnográfica a los símbolos. Eso incluye el intento de abordar el problema de la significación con y sobre la información etnográfica misma y podrá apreciarse que la tarea es enorme tan sólo explorando algunas de las vías que se abren. Para comenzar sólo se requieren algunas claves de reconocimiento.

Antes de nada se reconocen símbolos en la cultura como un todo, no tan sólo en alguna de sus parcelas. En primer lugar porque en muchas sociedades sería artificioso establecer sectores y, habiéndolos, porque no se podría dejar de percibir que están tan estrechamente interpenetrados que no podrían tomarse como disociados. No hay parcela de la cultura en la que los símbolos no encuentren campo de acción: la religión, el arte, la política, la vida social, el trabajo, la guerra, la salud, la alimentación, la comunicación, el control social, etc. La clave está entonces en la dificultad de contención de los símbolos en un ámbito o parcela, pues se captan difundiéndose e invadiendo muy distintos campos e impregnando o tinto muchas de las áreas de la cultura. Algunos símbolos pueden llegar a ser ubicuos. Por todas partes se encuentran o en todas las ocasiones los miembros de una cultura los invocan y manipulan. Y no por eso necesariamente son visibles desde el exterior. Habitan en las mentes de las gentes y con ellos ven el mundo. En ocasiones, con los símbolos se cumple estrictamente esa regla etnográfica malinowskiana de ver el mundo desde-con los ojos del nativo y que Geertz situó en el núcleo de la interpretación de la cultura, el “punto de vista” del sujeto. Y si se cumple, es entonces cuando se hacen visibles o más bien, se comprenden. Es cierto que en no pocos casos siendo tan visibles, tan sobresalientes, parece que hacen pasar a segundo plano u ocultan las acciones ordinarias. Como ilustración paradigmática se recordará que, en el anillo del Kula, Malinowski quedó subyugado por la circulación de collares y brazaletes, ofrendas valiosas y aparentemente sin valor material que se transfieren los asociados comerciales de las islas Trobriand y anejas en sus encuentros económicos y, por supuesto, sociales.

Una complicación innegable es la naturaleza inespecífica de los símbolos. Son objetos, naturales y artificiales, de factura simple o muy compleja, únicos o en conjuntos, de materia perdurable o efímeros, conservados cuidadosamente o desdeñosamente dejados tras su uso como si nada, imponentes o minúsculos, localizados en el entorno inmediato o lejanos hasta importar una larga peregrinación hacia ellos. Pero son también acciones, o más bien secuencias de acciones. Son rituales, ceremonias, etc., procesos complejos y muchas veces coimplicados de injustificada separación que requieren tiempos y espacios propios y diferenciados de la secuencia de acción de la vida cotidiana, o meros actos insertos en ella que se realizan en casi cualquier parte. Son conocimiento, imagen, palabra, gesto, técnica, etc. Tambiah ha subrayado que los rituales comunicativamente trabajan en multimedia, aunque no sería la función comunicativa la única que facilitaría el justificar la variedad de medios en los que se desarrollan. Son multifuncionales, como señaló Rappaport a propósito de las ceremonias de los tsembanga maring, operan como indicadores cibernéticos y reguladores de los ciclos de energía de una sociedad, entre otras muchas posibilidades. Y aún en esas funciones habría que seguir subrayando que lo hacen de modo redundante y multimedia. A veces asaltan la sensibilidad de los sujetos participantes por todos los medios, sonidos rítmicos, melódicos, voces, imágenes visuales, aromas, gustos, sustancias estimulantes, tactos, movimientos, etc. Se podría destacar igualmente que son palabras, aunque sólo sea por negar que los símbolos irremediablemente hayan de ser inefables. Más que palabras únicas, discurso, incluida la posibilidad de que se produzcan en interacciones con entidades invisibles, trascendentes.

Si se tomara una de las especificidades señaladas como paradigma de los símbolos –y en particular los objetos– es posible que se esté contaminando de objetualidad el concepto. Parece razonable, por el contrario, tomar de forma asociada objetos y acciones. Curiosamente a veces los objetos símbolos parecen surgidos de la nada, como caídos del cielo o venidos desde la noche de los tiempos y esta visión suele ir acompañada de una sacralización, no por haber caído del cielo sino porque gana virtud si tiene como entidad autónoma. El discurso generado en torno a ellos adopta la textura de un mito. Pero la etnografía muestra insistentemente las acciones que los acompañan, de modo que los objetos no simplemente están, sino que son manipulados, usados de modos prescritos o simplemente habituales. El término “manipulación” no tiene aquí ninguna connotación, o si se quiere, todas, y no debiera contener sólo la idea de desvirtuación o desgaste, sino también las de engrandecimiento, reforzamiento, mantenimiento, etc., ni tampoco sólo la idea de habilidad interesada, sino igualmente las de respeto, cuidado, etc. Las acciones no son accesorias respecto a los objetos sino que los activan, y en buena medida los rehacen cada vez. No necesariamente alcanzan las acciones el carácter de ‘simbólicas’ por los objetos hacia los que se orientan,

lo mismo se podría de decir de los objetos, cuyo carácter de ‘simbólicos’ lo adquieren por las acciones sobre ellos.

Habría de reconocerse que los símbolos no son entidades completas, acabadas por sí mismas. Ésa que entiende que una vez hechos están ya acabados es una apreciación que pone su confianza en la creatividad humana y admira la obra acabada como una muestra de la capacidad (y de la ambición) de perfección que distingue –dicen– a los seres humanos. Más bien el proceso así detenido deja a los símbolos petrificados, como parados en el tiempo o tal vez imagina que ya están fuera de él. Pero el proceso está en marcha a pesar de todo. Nunca están hechos del todo. Los símbolos están permanentemente ofrecidos a la interpretación y ésta no es algo complementario o sobrevenido sino que forma parte de ellos. (Sólo un ejercicio de solipsismo vano demasiado frecuente en el arte occidental imagina que la obra perfecta acaba en sí misma). Al contrario, es obligado incluirla. El proceso de la significación en ellos es en principio indefinido. Los símbolos son sometidos a interpretaciones y reinterpretaciones continuamente. No son sólo creados sino recreados, reproducidos, reelaborados, reapropiados, acomodados, refinados, glosados, manipulados, descargados, vaciados, revitalizados, amados, venerados, odiados, sacralizados o profanados, despreciados, destruidos,... Interpretación o reinterpretación está aquí refiriendo todos aquellos usos que en cada sociedad humana sus miembros dan a los símbolos con los que se identifican, los que dinamizan su vida social, los que les mueven en sus comportamientos cotidianos y también en los excepcionales.

Y no son fijos. Eso se refiere en principio a la inestabilidad de sus formas, susceptibles de ser reutilizadas para generar otras, lo que manifiesta la inagotable creatividad de la especie humana, aunque también es posible descubrir que no son más que variantes unas de otras, con lo que se podría concluir lo contrario. Pero, además, el que no sean fijos sobre todo tendría que implicar que habría que renunciar de una vez por todas a tomar los significados de los símbolos como definitivos. Se cree a veces que determinadas formas originarias mantienen los significados primeros a lo largo del tiempo como si quedara en ellas una especie de señal indeleble. Más bien se trata de renovaciones o incluso de reinenciones que además aprovechan el halo de tiempo antiguo que parece que tienen algunos símbolos. (¿Es que hay alguna posibilidad de asegurar que ciertos signos prehistóricos reconocidos como cruces svásticas significan lo que éstas llegaron a significar en el Tercer Reich, como algunos pretenden?). La pretensión de fijeza, que en no pocos casos se confunde con ortodoxia es lo que habría que explicar. Algunas sociedades humanas parecen dispuestas a asumir la antigüedad indefinida de las formas y una supuesta continuidad de la significación que se les atribuye. Pero no es fácil disociar si esa significación debería atribuirse propiamente al tiempo antiguo ejerciendo como tiempo originario o a las virtudes de las formas simbólicas.

Que las interpretaciones no son uniformes debería ser tenido como la norma. Y eso tiene distintos aspectos. El primero se esconde en una propiedad hace tiempo advertida, la polisemia. Siempre o casi siempre se descubre en los símbolos varios significados. La polisemia es a veces una virtud y a veces un vicio. El lenguaje preciso huye de ella: produce errores, mala comprensión, ambigüedad. Pero refuerza la expresividad, la recarga, la enriquece y amplía y hace más penetrante la comprensión y más brillante la ejecución. Hablando en términos generales, la historia de la ciencia está llena de avances en la reducción de la polisemia, mientras que la historia del arte o de la literatura lo está de formas de reconfigurarla y por tanto en las versiones occidentales de ellas se situarían en polos opuestos acerca del valor de la polisemia. En el análisis de la cultura es sin embargo una actitud de trabajo básica aceptar que en la vida social las interacciones se producen interpretando los acontecimientos y los comportamientos, unos actores sociales respecto a otros, y esto supone desplazarse continuamente de uno a otro polo. A veces el orden resulta de la homogeneización, la reducción de los significados a un conjunto limitado e inequívocamente comprensible y otras resulta de la compleja asunción de la diversidad que permite convivir por consenso y compartir por coincidencia. En este caso la unión no tendría que ser sorprendente, ni tampoco en el primer caso la escisión.

Sapir había puesto énfasis como propiedad crucial de los símbolos en la condensación, que es uno de los refinamientos de la polisemia. Se pretende decir con ella que una multitud de significados están prendidos de una forma significativa (y de variantes de ella) con capacidad de incremento por asociación conveniente con otras formas significantes. Cabe advertir que respecto a los símbolos la forma significativa es, en relación con lo que puede llegar a significar, insignificante. Este juego de palabras intenta subrayar que la carga de valor está precisamente en el conjunto de significados que es capaz de vehicular. Pero no implica que las formas sean intrascendentes ni arbitrarias. Las interpretaciones resaltan a menudo en las formas simbólicas cuán motivadas están. Es casi un tópico de la simbología política hallar en las banderas de los estados modernos justificaciones de su composición y color acomodadas al territorio, al carácter de las gentes, a episodios de la historia de la formación del estado, etc. Y de modo similar los intérpretes especialistas de los textos de las grandes religiones glosan la adecuación de los elementos de acontecimientos singulares en la relación entre los seres sobrenaturales y los humanos. Se puede apreciar, por ejemplo, en el caso de la circuncisión judía, que se verá más adelante. La condensación se convierte así a veces en la base sobre la que se fundamenta el ejercicio de control sobre la manipulación de las formas simbólicas relevantes de una sociedad.

El otro aspecto principal de la condensación tiene que ver esperablemente con la polisemia. Ésta alude a una multitud abigarrada de significados, pero la

condensación precisa que se encuentran arracimados en los símbolos, ligados algunos con otros y no indiferenciadamente asociados sino formando conexiones (no propiamente podría decirse que todos tienen que ver con todos, aunque a veces se contaminen unos de otros). Lévi-Strauss en el análisis de la mitología amerindia –con algunas ilustraciones de mitología grecolatina– hallaba estas ligazones formando pares de opuestos y, aún más, daba a la estructura mitológica la capacidad de la unión de contrarios, la resolución de las contradicciones. Y especialmente la de la naturaleza y la cultura. Algo hay de naturaleza y de cultura a la vez en los símbolos, y pueden hacer de una o de otra sin dejar de ser la contraria. Pero habría que tomar la aquí citada “naturaleza” con cautela, pues no se trata sino de la naturaleza “percibida”, o si se quiere, de la naturaleza “problematizada” en cuanto fuente de riesgos y de recursos para las sociedades humanas. Los animales que hablan, por citar un tema clásico, eran un ejemplo paradigmático de esa unión de contrarios. Aunque el contenido de las conversaciones casi siempre reproducía los conflictos y preocupaciones humanos.

En la multitud de significados se recoge en realidad todo un amplio abanico, de ideas, creencias, concepciones del mundo, de la sociedad, abstracciones, principios de acción, itinerarios biográficos, orientaciones para situaciones cotidianas o especiales, etc. Pero también las experiencias propias, los estados de ánimo, los sentimientos despertados, las pasiones, la memoria de la sensibilidad acumulada. No están integrados sólo por ideología, principios religiosos, políticos, morales, ideas cumbre, etc., sino por lo que en la terminología semántica se llamaban “connotaciones”. A diferencia de las visiones intelectualistas que llenan los significados de los símbolos con grandes ideas, las aproximaciones etnográficas a la significación constatan una y otra vez que el ‘sentido’ que tienen y cobran los símbolos es parte de las vivencias de las personas. Si la etnografía del habla ha insistido en la necesidad de incluir en la significación no sólo el significado referencial sino el significado social de las palabras, y eso fue hallazgo reciente en las ciencias sociales, éste del significado como vivencia es viejo en la apreciación pero no había sido objeto de tratamiento teórico. Victor Turner llamó la atención sobre el polo “sensorial” (además del polo “normativo” o ideológico) de la significación en los símbolos. Los ndembu utilizan sustancias naturales, como el latex de determinados árboles, en sus rituales, que aluden directa e indirectamente a los fluidos corporales, –en este caso a la leche materna–, y que remiten al principio de organización matrilineal, a los antepasados femeninos, etc. El polo “sensorial” aunque aparentemente fisiológico reclama el significado como vivencia pues su invocación ya lleva asociados los sentimientos que animan –en el caso aludido– la relación materno-filial. Aunque no tendría que ser obligatorio refugiarse en los fluidos corporales (la sangre de la herida, el menstruio, el semen, el sudor, la orina, etc.) para hacer evidente la vivencia del significado. Turner debería haber tomado mejor la serie de síntomas de la vivencia transida de “simbolismo”: temblor, colo-

ración de la piel, pulso, cabello erizado, pupilas dilatadas, etc. Los momentos de climax ritual tan frecuentes en muchas sociedades han proporcionado experiencias suficientes de ello. Es imaginable cuál podría ser el polo sensorial de una víctima humana entregada para el sacrificio (o el de o de los sacrificadores).

A los símbolos hay que atribuir algún efecto en el entendimiento, la comprensión, entre los miembros que los comparten y por tanto algún valor de cemento social que contribuya a dar unidad o al menos a establecer y reforzar los vínculos sociales. La polisemia puede ser invocada para favorecerlo o para lo contrario. No menos hay que reconocer que han sido a menudo motivación de enfrentamientos, en el seno de las mismas comunidades o entre grupos distintos. Como mecanismo efectivo de la socialización para la solidaridad las vivencias comunes pueden haber contribuido a hacer deseable lo que es obligatorio y a la vez a rechazar lo que no es común –lo que se asocia con otros– y a valorarlo como despreciable. El consenso y el disenso acerca de los significados forman parte de la dinámica social en la que los símbolos se activan y no son procesos accesorios sino que la significación se construye y reconstruye con ellos, añadiendo el grave matiz, en el caso de los símbolos relevantes, de que en las interpretaciones y reinterpretaciones que se les dan, las personas se involucran en un nivel de cierto compromiso. A veces el disenso cuesta la expulsión e incluso la muerte. Pero, como ha mostrado Fernández, generalmente operan como procesos habituales que oscilan en intensidad y modo. Tal habituación lleva a aceptar que no siempre existe consenso pleno en torno a ellos y que el disenso no siempre conduce al conflicto o la no activación ritual de los símbolos. En ocasiones es posible que exista consenso social en torno a ellos pero no consenso en cuanto a los significados resaltados y eso basta para mantenerlos operativos.

Se podría admitir que eso es parte de lo que se ha llamado la “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss). Seguramente tal eficacia sea lo que mejor diferencia una perspectiva restringida de los símbolos de la perspectiva general que los engloba como signos. Su enunciado no es superfluo, pues revela un sesgo. En las sociedades occidentales modernas posiblemente se tenga como supuesto que la función más común de los símbolos sea meramente expresiva, un adorno. A la vez que se mantiene no con toda convicción que intervienen decisivamente en la vida social. Mauss definía los ritos como “actos tradicionales eficaces” para tratar de hacer justicia a la relevancia que tienen en muchas sociedades humanas y que constata la etnografía. Se hace necesario afirmar que son efectivos. No es cuestión de convertirlos en útiles, en instrumentos, sino de deshacerse de un supuesto etnocéntrico. Muchas sociedades encontrarían incomprensible tomar a sus símbolos como meros adornos.

En su formulación más blanda, la “eficacia simbólica” tan sólo afirma que los símbolos identifican (Velasco 1988). Las gentes se miran en ellos (además de



mirar a través de ellos) y desean que otros les miren con ellos . En su formulación más ambiciosa, afirma que los símbolos transforman a las personas y al mundo que les rodea. Pero esta afirmación es, desde una óptica racionalista, escandalosa, especialmente porque la concreción más habitual de ella en Antropología suele ser confundida con la magia. Los cantos cuna relatan un viaje mítico hacia la morada de Muu que sirve para superar un parto difícil (Lévi-Strauss, C. 1958). No sólo son los cantos, sino también los granos de cacao quemados, las imágenes sagradas hechas para el caso (*nuchu*), y toda la performance (es decir, interpretación) del chamán que no toca nunca el cuerpo de la enferma, ni le administra ningún remedio. El desafío a la racionalidad está en la transposición de dos órdenes de realidad. Pero ¿son realmente dos órdenes de realidad distintos? Y si lo son ¿cómo transponer elementos de uno a otro?. La noción clave aquí no es la de ‘causa’, sino la de ‘poder’ y los símbolos son mediaciones en relaciones de poder. Los que las hacen visibles y a la vez los que las activan y ejecutan. La racionalidad moderna admite que el nivel básico de alcance de la eficacia simbólica es el psicológico, como se muestra en los fenómenos de la sugestión y el efecto placebo. En realidad es una forma de desvirtuarla. El amplio campo primario es, sin embargo, social (y eso no excluye que sea también psicológico). El catálogo de consecuencias directas e indirectas informativas, comunicativas, sociales, socio-políticas, socio-económicas, etc., de las acciones simbólicas puede ser ampliado casi indefinidamente (transmisión, acumulación, validación de información, otorgamiento de sentido, acceso al conocimiento, a la comprensión, orden cognoscitivo, sistematización, etc., agrupamiento, cohesión social, jerarquización, inversión de autoridad, delimitación de roles, ofrecimiento de modelos sociales, definición de grupos, inclusión y exclusión, reafirmación de identidades, etc., y a la vez dramatización de conflictos, catarsis, anclajes, restablecimiento de equilibrio, elevación de la autoestima, exaltación del ego, purificación, liberación del sentimiento de culpa, etc.). Muchas de estas consecuencias ya fueron advertidas por los clásicos.

En este libro se busca dar un paso más y se propone dirigir la mirada hacia dos ámbitos próximos: el cuerpo y el espacio. Como se sabe, la aproximación etnográfica procede a modo de descubrimiento. Aquí se ha empleado para ir desvelando, revelando, en los múltiples modos humanos de vivir el cuerpo la eficacia de los símbolos. Y eso alcanza no sólo a los ritos de iniciación, a los de pubertad, a los de aflicción, al tatuaje y el resto de operaciones de “labra” del cuerpo, sino a la exhibición y exaltación de él, a la ascética y la mortificación, al deporte y la danza, al desmembramiento metafórico de las partes corporales, al trasplante (pero también al tráfico) de órganos, al trance y la posesión, etc. Y podría haberse extendido por todo el campo de la alimentación y el de la enfermedad y la salud (aquí y de momento no abordados). Las extensiones y el grado de incidencia reafirman la idea de que en realidad las culturas, las sociedades humanas

hacen, construyen, “labran”, reproducen cuerpos. De modo que en la eficacia simbólica se comienza como una mera función decorativa y luego con ella se accede a descubrir que el propio cuerpo es a la vez objeto labrado y sujeto manipulador de símbolos. Él mismo una mediación primaria, forma simbólica, instrumento de transformación y a la vez referente. ¿Cómo deslindar niveles de realidad en el cuerpo humano? Las ciencias sociales han de asumir definitivamente la superación de los dualismos alma/cuerpo, mente/cuerpo, razón/sentimiento, pensamiento/acción.

El espacio se suele tener como el horizonte de la referencia, pero la aproximación etnográfica descubre que no sólo se está en él sino que se organiza, delimita, orienta y “construye”, estando. Y con él se organiza, identifica, clasifica, relaciona, el resto de elementos que constituyen el entorno donde discurre la vida social. Algunos han captado con agudeza que el espacio es uno de los modos del pensar. El paisaje es una construcción cultural y el lugar no sólo es algo físico sino hecho, formado, construido con y por símbolos. La doble configuración del lugar común (topía) y del otro lugar (heterotopía) que ya alentaba el pensamiento crítico de Foucault puede contribuir a la reflexión de cómo, hacia dónde y para qué las sociedades humanas hacen circular a sus miembros por la tierra que ocupan (o por el universo en el que se hallan). El espacio y el cuerpo establecen mediaciones primarias y se erigen como materia y a la vez campo de actuación, pantalla, de las acciones simbólicas.

La propuesta incluye algún momento de admiración hacia las muy distintas formas de cómo los seres humanos se presentan a la vez siendo fabricantes y productos de símbolos. Y presumo que muchos más momentos de reflexión.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

---

- Burke, K. 1989. *On Symbols and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Elias, N. 2000. *Teoría del símbolo. Un ensayo de Antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Fernández, J. W. 1969. Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult. *American Anthropologist* 67(4): 902-929.
- Fernández, J.W. 1975. On the Concept of the Symbol. *Current Anthropology* 16(4): 652-54.
- Geertz, C. 1976. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1983.
- Lakoff, G., Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press. (Hay traducción en Ed. Cátedra, 1986).
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

- Rappaport, R. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Sapir, E. 1970. *Le langage*. Paris: Payot.
- Skorupski, J. 1976. *Symbol and Theory: An Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tambiah, S. 1990. *Magic, Science, Religion , and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. 1967. *La selva de símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Turner, V. 1975. *Symbolic Studies*. *Annual Review of Anthropology* : 1945-1961.
- Velasco, H.M. 1988. *Creer es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica*. En C. Lisón (ed.). *Antropología sin fronteras*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada, pp. 21-30.

## BIBLIOGRAFÍA PARA COMENZAR

---

- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Dolgin, J., Kemnitzer, D., Schneider, D. (eds.). 1977. *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.
- Firth, R. 1973. *Symbols. Public and Private*. London: Allen and Unwin.
- Foster, M.L., Brandes, S. (eds.). 1980. *Symbols as Sense. New Approaches to the Analysis of Meaning*. New York: Academic Press.
- Hill, C. (ed.). 1975. *Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action*. Athens: Southern Anthropological Society.
- Izard, M., Smith, O. (eds.) 1979. *La fonction symbolique. Essai d'Anthropologie*. Paris: Gallimard.
- Lessa, W. , Vogt, E. (eds.) 1979. *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper&Row.
- Munn, N. 1973. *Symbolism in a ritual context: aspects of symbolic action*. En Honigmann, J.J. (ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, pp. 579-612.
- Moore, S. , Myerhoff, B. (eds.) 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.
- Ohnuki-Tierny, E. (ed.) 1990. *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.
- Van Baal, J. 1971. *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum & Comp.

## BIBLIOGRAFÍA INTRODUCTORIA EN CASTELLANO

---

- Díaz Cruz, R. 1998. Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. Barcelona: Anthropos.
- Douglas, M. 1970. Símbolos naturales. Madrid: Alianza, 1978.
- Duch, L. 2002, 2005. Antropología de la vida cotidiana. Madrid: Trotta. 2 vols.
- Jimeno, P. 2006. La creación de la Cultura. Signos, símbolos, antropología y antropólogos. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma.
- Leach, E. 1976. Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Madrid: Siglo XXI.
- Scarduelli, P. 1983. Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales. México: Fondo de Cultura Económica. 1988.
- Turner, V. 1969. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1988.