

INTRODUCCIÓN

Símbolos con los que vivimos

El intento de definir los símbolos es una tarea antropológica loable, aunque se presenta complicada y de resultados algo descorazonadores. Como veremos, lo que hace poderosos a los símbolos y también escurridizos es su naturaleza frágil e inconsistente, inacabada, a la vez ubicua y poderosa, capaz de mover y conmover a la naturaleza humana. “Dominamos al mundo mediante signos y a nosotros mismos mediante símbolos” dijo Víctor Turner en su ensayo de revisión de 1975, animando a que avanzara el estudio de los símbolos como fuente de poder, y desde luego esta es una importante definición pero no se completa en sí misma. Si hay algo que los símbolos precisan para existir y a su vez generan es la complicidad humana, la co-participación, en definitiva, la acción social, a partir de la cual se construye el consenso y el disenso que produce el símbolo y con él su poder y eficacia.

Hemos pensado que sería útil comenzar el libro que tienes entre las manos con una pequeña revisión de algunas obras que desde perspectivas antropológicas y afines a la antropología han desbrozado los caminos del análisis del simbolismo, aportando elementos diversos –teóricos y empíricos– que precisamente ponen de manifiesto la importancia de este aspecto. Retomando algunas cuestiones expuestas en el libro *Hablar y Pensar, tareas culturales* (Velasco, 2006) trataremos primero la cuestión del surgimiento del pensamiento simbólico como parte del desarrollo del lenguaje, mejor dicho, de diversos lenguajes (oral, corporal, material) relacionados entre sí, configurándose como una habilidad humana universal, que hasta ahora se ha revelado como una de las principales diferencias frente al reino animal del que, a su vez, formamos parte. Continuaremos abordando el problema de definir el símbolo, decantándonos por el legado de autores que van desde la lingüística a la filosofía, la crítica literaria y la antropología. No son todos los que están ni están todos los que son, pero sus contribuciones han sido decisivas para comprender el símbolo como elemento que emerge de la acción social al tiempo que la mueve y la posibilita, como fuente no sólo de representación sino de acción y significación.

Al intentar definir el símbolo, conscientes del relativo éxito de esta tarea, nos interesa subrayar, pues, el peso social que el símbolo lleva como acción social misma, abriendo así las puertas a la siguiente tarea, la cuestión de la significación del símbolo a partir de sus propiedades. El problema de la significación simbólica se nos presenta como una tarea enorme porque los símbolos se reconocen universalmente, y en las culturas como un todo. No hay parcela de la cultura, de cualquier cultura, en la que los símbolos no encuentren campo de acción. Además de ingente, es una tarea incompleta en la trayectoria de la disciplina, y seguramente no debiera completarse nunca. Si no hay posibilidad de entender la significación del símbolo y tampoco desvelar sus propiedades y características alejados de la comprensión de la acción social que lo soporta, y si esta es cambiante, diversa, entonces nuestra labor como antropólogas/os será perseguir etnográficamente las tramas de relaciones y prácticas que configuran la significación del símbolo. Siendo así anticipamos que no hay posibilidad de avanzar en esta vía si no es con y sobre la información etnográfica misma y por eso todo este libro tiene como propuesta hacer una aproximación etnográfica a los símbolos. Cerraremos esta introducción preguntándonos por la eficacia de los símbolos y en este sentido, volviendo de nuevo a la perspectiva con la que comenzamos al hablar del nacimiento del símbolo y el problema de su significación. Si el soporte del símbolo es la acción y la vinculación social, su razón de ser emana de y posibilita la comprensión entre los miembros que comparten esa ficción común que es el símbolo y entonces el efecto de la acción simbólica no será otro que el de establecer, mantener, reforzar, renovar eficazmente los vínculos sociales. Este valor de cemento social que tienen los símbolos no debe confundirse con el establecimiento de un único consenso en torno a sus significados. Consenso y disenso, ambos, forman parte de la dinámica social sobre la que los símbolos se activan y no son procesos accesorios sino que la significación se construye y reconstruye con ellos.

Sobre humanos, símbolos y lo simbólico: una aproximación al nacimiento y definiciones del símbolo

Comencemos con el nacimiento de una ficción nueva, compartida, cooperativa desde el comienzo, que sirvió para proporcionar información entre hablantes/oyentes capaces de comprender y replicar rápidamente. Esta ficción comunicativa humana, tendría la forma de un sistema de representación nuevo, diferente al que utilizaba el resto del reino animal, ya no era un sistema de representación meramente subjetivo (emocional, afectivo) (Cassirer, 1874-1945), sino un sistema de representación simbólico, expresado y generado por el habla. Sapir (1884-1939), antropólogo, lingüista y discípulo de Boas (1858-1942) y maestro de Whorf (1897-1941), avanzaría desde las evidencias que encontraba en el estu-

dio de las lenguas indoamericanas, llegando a afirmar que: “El lenguaje es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos, ante todo auditivos, producido de manera deliberada” (1966:14). Mientras que el caminar es una función instintiva, biológica, el habla es una función no instintiva, adquirida, cultural. Es más, la palabra “lenguaje” involucra la práctica de las lenguas, por tanto, la cultura. Si el ser humano está predestinado a hablar es por que ha nacido en una sociedad.

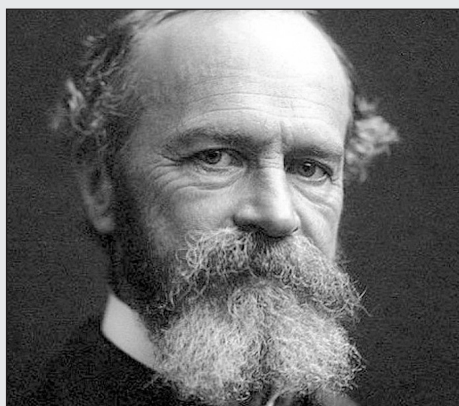
Como ficción, es decir, como producción de sentido compartido, el símbolo no existiría ni sería posible mantener como realidad si no implicara, por tanto, algo más que una mera “comunidad de habla”, o lo que Bourdieu llamaría “una asunción de comunismo”, alimentada y mantenida en la medida en la que ha ido dando solidez y cohesión al grupo. El habla es un sistema de signos de representación, que han de ser necesariamente acordados, artificiales, y por tanto, en cierto sentido, arbitrarios puesto que deben agrupar en sí mismos clases definidas de experiencias (y no experiencias particulares y aisladas). El habla, como sistema de signos de representación, arbitrarios, convencionales, objetivos, no nació sólo por unos determinantes biológicos, unas características físicas particulares del ser humano, nació desde y entre la cooperación y la coalición entre humanos. Se mantuvo y evolucionó al poner en juego la consistencia e identidad del grupo; dice Elias (1994) en este sentido que el lenguaje no es pues específico de la especie sino del grupo. Una cosa son los sonidos específicos de la especie (los gritos de dolor, los gruñidos, los suspiros, los bostezos y algunos otros) y otra los sonidos propios del grupo. Los símbolos lingüísticos se constituyeron entonces como medios de comunicación, supervivencia y mantenimiento del grupo que los produce, dispone y transmite a los nuevos miembros.

Autores en la línea de Burke (1989), Knight (1998) y Power (1998) avanzarían en este sentido al tratar de dilucidar el origen del lenguaje como sistema de símbolos compartidos. Sin entrar en los detalles que separan sus posturas (ver Velasco, 2006:114-118), estos autores coinciden en que el desarrollo del habla y la capacidad simbólica humana no fluyeron solos, sino vinculados desde el inicio a otras ficciones comunicativas, concretamente aquellas de tipo ritual, donde otros lenguajes – movimientos corporales, danza, canción, cosmética y adornos–, se pusieron en juego en una situación social de connivencia y de comunidad. La datación de la primigenia irrupción del símbolo resulta entonces una tarea poco fructífera, justo porque el símbolo no existe aislado sólo en el habla, ni tampoco como si fuera una cosa, no posee una extensión o un color, existe como sentido –su realidad es funcional– y en torno a esto se desarrolla.

La explicación que atiende a los orígenes del símbolo como ficción, como producción humana no sólo comunicativa sino comunitarista, que emerge vinculada a prácticas rituales en las que se involucran otros lenguajes además del habla,

no puede entenderse sin aludir al legado de dos clásicos de la antropología simbólica, Durkheim (1858-1917) y Mauss (1872-1950). Ambos concibieron y dieron forma a una comprensión del símbolo que lo sitúa desde su origen mismo en su dimensión pública, social y comunitaria. Dando un paso más que muchos estudiosos de su época, ubicaron la praxis simbólica en un estado previo a los individuos concretos y también fuera de ellos. El sujeto primario del símbolo quedó ubicado en un sujeto colectivo, la sociedad. Desde entonces si en algo coincidimos los/as antropólogos/as al tratar los símbolos es en ratificar su carácter social y público. Haciendo honor a sus aportes, nos detendremos brevemente en ellos.

Durkheim (1912), en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, basado en su etnografía sobre el totemismo entre los aborígenes australianos, a la que definió como la religión más primitiva y simple conocida en su momento, sostuvo que la religión no era sino un fenómeno social elemental, que posee elementos constitutivos y explicativos de las formas diferenciadas de la vida social. Un mecanismo simbólico por el que se produce y mantiene una comunidad, una vida grupal, en torno a las creencias compartidas. Lo *sagrado*, localizado fuera



Emile Durkheim

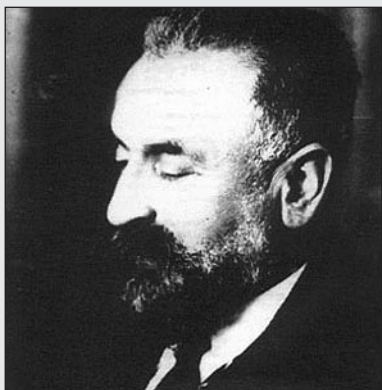
“Pues bien, precisamente eso es lo que hemos tratado de hacer y hemos visto que esta realidad, que las mitologías se han representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado qué fuerzas morales desarrolla y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que adhiere al fiel a su culto. Ella es quien lo eleva por encima de sí mismo: ella es aún quien lo hace. Pues lo que hace al hombre, es este conjunto de bienes intelectuales que constituye la civilización, y la civilización es la obra de

la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, cualesquiera que sean. Es que la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia si la sociedad es un acto, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común. Por la acción común ella toma conciencia de sí y se afirma; es ante todo una cooperación activa. Hasta las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan, así como lo hemos establecido. La acción, pues, es la que domina la vida religiosa por el solo hecho de que su fuente es la sociedad” (Emile Durkheim, [1912] 2012). *Las Formas Elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. (Conclusión) México: FCE, UAM, UIA).

del individuo, en el ámbito de los actos y objetos que evocan realidades de orden religioso, constituye para Durkheim un orden de realidad opuesto a lo *profano*. Ambos órdenes de realidad, *sagrado* y *profano*, emergen de la propia sociedad y a su vez configuran –en su oposición– la ordenación social que se impone al individuo. Lo sagrado, sólo accesible mediante ceremonias y rituales, prohibido para el lego, sirve a los grupos para representar la historia mítica de sus ancestros, pero ante todo para reunirse y participar juntos de sentimientos comunes, para suscitar y compartir ideas, para vincular el presente con el pasado, el mundo físico con el espiritual y al individuo con la colectividad. Ceremonias conmemorativas y rituales producen y mantienen vigentes las memorias, prácticas, valores, normas y creencias compartidas del grupo evitando que se borren. Permiten y mantienen, así, la cohesión del grupo frente a las pulsiones individuales.

Las cosas, actos, personas sagradas no lo son en sí mismos, sino ante todo, por lo que representan. Lo sagrado, desde las formas simbólicas y rituales que lo representan emana precisamente de la coexistencia de dos tipos de realidades: las representaciones individuales y el contacto cotidiano con el mundo circundante por un lado y, por otro, la realidad que nos trasciende y da sentido, la sociedad. Entre lo social y lo sagrado existe pues una relación de mutua correspondencia, lo sagrado tiene su origen en lo social, en tanto lo social constituye la fuente de toda autoridad. No obstante, lo sagrado –por el influjo de su autoridad y trascendencia– contribuye a la constitución y mantenimiento de lo social. Así, entre los aborígenes australianos, el *tótem*, símbolo de lo sagrado, es la representación simbólica de la influencia que la colectividad ejerce en el sujeto. Y el rito a la vez que representa, crea y recrea *el parentesco*, la vinculación social. Siendo así, para Durkheim la religión resulta ser una expresión originaria de lo social a partir de la cual se construyen creencias compartidas y un sentido colectivo de pertenencia. Si lo religioso resulta social por su origen y fundamentos, lo social, a su vez, como realidad simbólica sobreañadida al mundo físico, remite a la experiencia de lo sagrado, principio fundacional de los hechos religiosos. El símbolo entonces como producción social no sólo es una invención que emana de lo social sino que tiene una *eficacia práctica*, es real en sus consecuencias, construye realidad, produce sociedad. Para Durkheim, el pensamiento simbólico, las categorías que ordenan y posibilitan el pensamiento, son exteriores al individuo, son hechos sociales, productos históricos, concretamente las relaciona con el origen mismo del fenómeno social y en este sentido con el nacimiento de lo sagrado.

Si Durkheim proponía desde *Las formas elementales de la vida religiosa* la homogeneidad de lo sagrado como expresión de la colectividad, Mauss, su discípulo y sobrino, plantearía de modo brillante lo que después se definiría como la “mediación simbólica de la experiencia social” desde varios ensayos (principalmente desde su trabajo sobre el sacrificio (1989). Junto a Henri Hubert, *Ensayo sobre la naturaleza y fundación del sacrificio*, posteriormente en un artículo en el



Marcel Mauss

“La noción de símbolo, ¿no es cierto?, nos pertenece por entero, como resultado de la religión y el derecho. Hacía ya tiempo, que manteníamos con Durkheim, que los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que son simplemente sucesivos, por signos de grupos de estados que se toman a continuación como realidades... Hacía ya tiempo, que pensábamos que uno de los caracteres del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayor parte de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación arbitraria, o más o menos arbitraria, que

significan otras o que suponen unas costumbres... La idea de símbolo puede utilizarse al mismo tiempo que las anteriores; todas ellas juntas –después del análisis viene la síntesis– permitirán explicar importantes elementos de los mitos, de los ritos, de las creencias, de la fe en su eficacia, de la ilusión, de la alucinación religiosa y estética, de la mentira y del equilibrio colectivo y sus correctivos... Pensemos en esa abundancia gigantesca de la vida social, en ese mundo de relaciones simbólicas que tenemos con nuestros vecinos... En esto reside uno de los puntos fundamentales, a la vez, de la vida social y de la vida de la conciencia individual: el símbolo –genio evocado– tiene su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente” (Mauss, [1925] 1979:276-281).

Journal de Psychologie Normale et Pathologique (1924) llamado *Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología*, y más pormenorizadamente en su obra maestra *Ensayo sobre el don* (1925), sobre los *kwakiutl* (grupo étnico de la costa noroeste de Estados Unidos y sur de Canadá).

Mauss compartía con Durkheim que las clasificaciones simbólicas fundamentalmente sirven para ordenar y representar el mundo y la sociedad. Emergen de y representan la cosmovisión, la cosmología y la cosmogonía de cada grupo social; y por lo tanto, son coherentes con su concepción y praxis existencial. En la base de dicho modelo está, precisamente, el concepto de “representaciones colectivas”, entendidas como cúmulos de imágenes, sentimientos, ideas sobre la realidad que están por encima de los intereses individuales y que dan sentido y cohesión al grupo. Mauss percibe que las representaciones colectivas son el origen y el fondo de la vida social y simbolizan la estructura misma del grupo social, de sus experiencias, sentimientos e intereses. Pero, además, Mauss supera las dicotomías, tan poderosas de su época, entre lo sagrado y lo profano, el individuo y la sociedad, lo normal y lo patológico para proponer la hipótesis de que la sociedad es un “fenómeno total”, aunque esté abierta de modos ambivalentes a las diferencias individuales. Al enfatizar la idea de una totalidad que no es una mera representación objetivista como en Durkheim, sino

simbólica, integrada por significaciones circulantes (gestos, palabras, regalos, sacrificios, etc.), Mauss abre las puertas a considerar la práctica social misma como el origen de lo simbólico y del vínculo social mismo. Esto implica poner el foco no en los actores individuales y tampoco en las estructuras, sino en lo que circula entre los actores generando el vínculo social: los símbolos y los elementos materiales de los que dispone el ser humano para producirse y reproducirse como sociedad. Mauss, trabajando minuciosamente los aportes etnográficos de antropólogos como Boas (con su investigación sobre el potlatch de la costa Oeste norteamericana) y Malinowski (con su estudio del kula melanesio), así como M. Leenhardt (con su indagación acerca del intercambio de regalos en Nueva Caledonia), llega a la conclusión de que es concretamente el flujo continuado de dar y recibir de una forma desinteresada y obligatoria al mismo tiempo –un “acto social total” que abarca todos los ámbitos (ya sean técnicos, económicos, rituales, estéticos, mágicos o religiosos) y que se encuentra en todas las sociedades (tradicionales y modernas)–, lo que es expresado colectivamente, en forma simbólica, mítica e imaginaria. De este modo lo simbólico emerge de la expresión y sublimación de la comunión y alianza relativamente indisolubles del grupo. Mauss, al situar el origen del símbolo en el proceso mismo de la vinculación social abriría las puertas a un aspecto crucial y trascendente para el estudio de lo simbólico: la noción de símbolo como “idea práctica”, inseparable de actos y representaciones, que aporta racionalidad y acción a la vez a la creencia y al ritual, a la praxis simbólica. Esto confiere importancia al símbolo como fuerza y acción, cualidad y esencia, siendo a la vez sustantivo y adjetivo, y lo sitúa más allá del plano de la comunicación, le confiere una “eficacia” práctica, cuyas complejidades son las que, precisamente, debían abordarse.

Durkheim y Mauss, así como los desarrollos vinculados al lenguaje y su origen ritual, abrirían las puertas a una extensa y heterogénea tradición de estudios sobre el simbolismo que abarca hasta nuestros días, y concretamente a un modo de trabajar en este ámbito que enfatiza lo comunitario, lo emotivo y lo práctico de la producción simbólica así como la eficacia del símbolo para representar y generar realidades en torno a significados compartidos. Tendremos ocasión de abordar ahora y a lo largo de este libro, algunas de estas cuestiones al hacer referencia al modo en el que desde distintas perspectivas se ha buscado definir el símbolo y se ha trabajado en torno a la acción simbólica.

La definición del símbolo

Si no es fácil dilucidar con certeza el origen de los símbolos, en la selva de las definiciones de los símbolos también encontramos 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 la esperanza de lograr nada sustantivo (Skorupski, J., 1976). No aclararía mucho las cosas un enfoque secuencial o diacrónico sobre el estudio de lo simbólico y el símbolo, que de hecho no sería más que una construcción artificiosa de una producción de conocimiento que abarca muchas perspectivas solapándose, entrecruzándose, bifurcándose, yendo y viniendo en el tiempo. Por eso, nuestra intención aquí no es establecer como punto de partida ninguna clasificación detallada de teorías y tendencias pormenorizadas que quizá desmotiven más que animen al lector antes de introducirle en la complejidad que rodea a la definición del símbolo. Pero si ofrecemos un esquema amplio de autores y conceptos, basado en dos posiciones primarias sobre el problema de la definición (y referencias teórico-etnográficas a lo largo de todo el libro), apuntando a una base común, el símbolo como forma de razonar y comunicarnos, de conocer y expresar, de experimentar, de representar, de significar y hacer, de relacionarnos y de organizarnos, dominarnos y revelarnos.

Comenzando por la perspectiva más amplia y también más indeterminada y vaga, encontramos a quienes nos dan razones diversas para asumir que la capacidad para el lenguaje, como capacidad específicamente humana, debería considerarse capacidad simbólica y que todo el amplio campo de las representaciones podría estar cubierto por el concepto de símbolo (Pierce, Cassirer, Sapir y Burke, entre otros). Esta definición tan amplia podría ser bastante como para generar consenso en las ciencias humanas y sociales aunque sea a costa de dejarla en algo indeterminado y vago. Es una perspectiva que acaba englobando todo lo que hay en las culturas humanas que pudiera ser tenido como cargado de sentido y ¿es que hay algo que no lo esté cuando hablamos de culturas?

Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo y físico norteamericano, abriría en gran parte el camino a la definición del símbolo como forma de representación desde la distinción pragmática entre representación, cosa y forma. Consideró que el *signo* podía definirse como una representación con referencia a su objeto, convencionalmente establecida. El signo, es “algo que está para alguien en lugar de algo en algún respecto o capacidad”. Los *símbolos*, por su parte, los define como un tipo específico de signo, cuyo significado se vincula con su referente a partir de un acuerdo social sin más soporte que el consenso sobre su significado. El significado se plantea en el caso del símbolo de un modo práctico, como estímulo o motor de la acción, en un sentido conductista. El vínculo entre referente y representación está basado en la convención y, por eso, sostiene, puede parecer arbitraria. De ahí que, por ejemplo, un corazón sea “arbitrariamente” un símbolo de amor, o que el león sea –igualmente de forma arbitraria– un símbolo de fuerza o fiereza. Un *índice*, en cambio, está directamente relacionado con el objeto que significa, indica. Índice y objeto, ambos, constituyen un par orgánico. Por ejem-

plo: el humo de una hoguera o las huellas de un león. Un *icono*, diría Pierce, es un signo que involucra una relación sensorial, hace referencia a un objeto que denota en virtud de caracteres que le son propios y que posee igualmente, ya exista ese objeto o no, es decir por semejanza. Por ejemplo: pinturas, retratos, dibujos figurativos, mapas, etc.

Desde el ámbito filosófico, Ernst Cassirer (1874-1945) aportó una definición del símbolo tanto o más influyente que la de Pierce en el devenir de los estudios sobre el símbolo desde el ámbito antropológico. Cassirer apuntaba a la irrupción de la palabra, del logos, como “el ‘sésamo ábrete’ que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (1985: 62). Como producción humana, cultural, el símbolo lo define en oposición al signo. Los sistemas de señales y “procesos de signo” de complejidad variable, son propios del mundo animal, se producen en un plano pre-lingüístico, emotivo, afectivo, con un valor físico o sustancial, práctico. En cambio, los símbolos son una parte esencial, propia y característica del mundo humano, la parte de la significación, del sentido; así el símbolo tiene un valor funcional universal. Además de ser universal, diría Cassirer, el símbolo se define –como también apuntaba Pierce al referirse a la convencionalidad como fuente de significado– por su variabilidad (varios símbolos pueden expresar la misma idea), al contrario que el signo o la señal, que sólo 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). El símbolo no es rígido sino flexible (se puede expresar el mismo sentido en idiomas distintos, y dentro de un idioma una misma idea o pensamiento puede expresarse en términos diferentes). Es por ello que el lenguaje humano como sistema de símbolos está estrechamente unido a un tipo de pensamiento relacional, capaz de aislar relaciones y de considerarlas en sentido abstracto.

Ya en el ámbito específico de la antropología y la lingüística, Edward Sapir (1884-1939) (discípulo de Franz Boas, 1858-1942), dedicado al estudio de lenguas y culturas de poblaciones indígenas de América del Norte, estableció las formulaciones generales de la hipótesis de la relatividad lingüística. Definió el lenguaje como un sistema de símbolos que reflejan todo el ambiente físico y social en el que se asienta un grupo de seres humanos y que canalizan la experiencia del mismo. De este modo los sonidos del habla no son sino símbolos que denotan ciertos significados según las experiencias con las que se asocian. Siendo el mundo y nuestras experiencias inconmensurables, los símbolos han de ser necesariamente acordados, artificiales, y entonces, en cierto sentido, arbitrarios puesto que deben agrupar en sí mismos clases definidas de experiencias (no experiencias particulares y aisladas). Así pues, Sapir reafirma la idea de que los elementos del lenguaje son “símbolos de conceptos”, “envolturas de pensamientos” donde están encerradas miles de experiencias distintas que a su vez contienen otras miles. La comunidad ha de aceptar esas categorías como válidas para que se dé la comunicación



Edward Sapir

“El lenguaje es una guía a la “realidad social”. Los seres humanos no viven solos en el mundo objetivo, ni tampoco están solos en el mundo de la actividad social. Dependen mucho de la lengua particular que se ha convertido en medio de expresión de su sociedad. Es una ilusión pensar que uno se ajusta a la realidad sin la utilización del lenguaje y que el lenguaje no es más que un medio incidental de solucionar problemas específicos de comunicación o reflexión. La realidad es que el “mundo real” está amplia e inconscientemente conformado según los hábitos lingüísticos de un grupo determinado. Ningunas dos lenguas son suficientemente similares para considerar que representan la misma realidad social. Los mundos en los que viven diferentes sociedades son mundos distintos, y no meramente el mismo mundo con diferentes etiquetas agregadas. [...] Vemos, escuchamos y obtenemos experiencia como lo hacemos, principalmente porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen hacia ciertas clases de interpretación. [...] Desde este punto de vista podemos pensar que el lenguaje es la vía simbólica a la cultura” (Sapir, 1929. *Collected Works*. p. 129).

y la comprensión mutuas. El autor define dos tipos de símbolos, los “símbolos de referencia” que son los símbolos que componen el lenguaje hablado y escrito, también los códigos de señales, estos son símbolos fundamentalmente cognitivos, conscientes, con propósitos referenciales, es decir, que se refieren a hechos conocidos. Y los “símbolos de condensación”, que incluyen la mayor parte de los símbolos rituales: “formas altamente condensadas de comportamiento sustitutorio, para expresión directa, que permite la fácil liberación de tensión emocional en forma consciente o inconsciente”. El símbolo de condensación se enraíza en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional diversos tipos de conducta y situaciones. Sapir definirá el símbolo ritual desde su cualidad emotiva (que también desarrolló Durkheim y que recogerán, posteriormente, otros autores como Douglas y Turner) y desde su capacidad para “condensar” muchos significados en una forma única. Su énfasis en la cualidad emotiva del símbolo respondía, por un lado, a la influencia psicologicista de Carl G. Jung (1875-1961) que Sapir introdujo a la antropología norteamericana. Y por otro a la influencia boasiana que compaginaba la “unidad psíquica de la humanidad” con la diversidad de formas culturales y el concepto de relatividad (ver Velasco, 2006: 260-303).

Burke (1897-1993), desde la lingüística y la filosofía, aporta a la definición de símbolo un énfasis en la acción que emana de la analogía entre la expresión teatral y la realidad social. Definió la retórica como el “uso de palabras por parte de agentes humanos para formar actitudes o inducir acciones en otros agentes humanos”. La retórica, sostenía, es una “acción simbólica” que llama a las personas a la “acción

física”. Mediada por el lenguaje figurativo, por los símbolos, la acción humana aparece en todos sus ensayos como una acción recíproca de escenas, actos, agentes y propósitos. Burke pone el foco en la dimensión expresiva del símbolo como *metáfora* de una circunstancia social o de un predicado empírico, observacional, acerca del entorno o sobre el universo, desplazando, sólo en parte, la relación de este con el referente. Los símbolos dice el autor, ayudan a explicar el significado de la realidad, pero no la poseen totalmente. Por ello podemos decir que el símbolo no sólo pone de manifiesto la dimensión denotativa de una determinada situación, lo que las cosas son en sí mismas, sino además, lo que las cosas pueden representar en la situación descrita, es decir la dimensión metafórica. Este matiz introduce una aportación a la definición del símbolo, lo que Burke llamó la negatividad del símbolo. Según el autor en la naturaleza no hay negativos ya que cada cosa o condición natural es positivamente lo que es, el lenguaje en cambio introduce no sólo una representación de lo que vemos sino que también oculta una parte de ello por elección del sujeto en una situación dada. Según el autor, las personas al actuar elegimos entre diferentes construcciones lingüísticas y esto constituye el acto de limitar la realidad. Por tanto, el lenguaje es un modo de selección gracias al cual las personas pueden definir y encuadrar la realidad en base a determinados aspectos y abstrayendo otros, negándolos, excluyéndolos de lo verbal. El símbolo constituye un principio guía en sí mismo dice el autor, en la medida que las personas usamos los símbolos, limitamos y orientamos la interpretación de la situación que describimos y guiamos nuestra acción. El uso de los símbolos permite “plantear situaciones (...) de una manera que implique una actitud hacia ellos” ([1973] 1989:3). De este modo introduce, también, el concepto de “acción significativa” para definir el símbolo (que más tarde popularizaría Geertz).

Se quiebra aquí, con el énfasis en la acción y la interpretación, la perspectiva amplia sobre el símbolo como representación y también las perspectivas más científicas sobre el mismo. Se trata de una quiebra que supone, más específicamente, una revisión crítica frente a la antropología cognitiva en Estados Unidos, al estructuralismo en Francia, y al estructural-funcionalismo británico, así como frente a la antropología neo-evolucionista de White y Steward, y la antropología psicocultural de Margaret Mead y Ruth Benedict. El camino que se abre ahora, es un camino hacia otro conjunto de definiciones más restringidas del símbolo que, sin contradecir la cualidad simbólica del ser humano, partiendo también de ella, ciñen el foco precisamente sobre uno de los puntos cruciales: el hecho que da sentido al símbolo y lo define como tal, es que el símbolo nace como y es acción social, no se predica de un agente aislado sino como parte de un colectivo que pertenece a la especie humana. Y con esto no nos referimos únicamente al hecho de que se trate de una forma compartida y universal de raciocinio sino que, de algún modo, compromete al colectivo, lo involucra, porque involucra a cada agente en contextos de acción concretos. Siendo así aparecen razones 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. 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.

Evans Pritchard (1902-1973) con su obra clave *Brujería, oráculos y magia entre los Azande* (1937) abriría este camino en las definiciones de los símbolos, mostrando que las creencias y los sistemas de símbolos y rituales no se reducen a reflejar o reforzar la estructura social. Concretamente, sostiene, que las creencias en la magia, los oráculos y la brujería canalizan los conflictos sociales, manifiestan y actúan el pensamiento y la estructura social *azande* y, sobre todo, proporcionan explicaciones causales a cuestiones existenciales fundamentales para ellos: por qué sufren desgracias o por qué enferman. La creencia (en los brujos y los oráculos) es generadora de



Bagbeyo, anciano *zande* al que se le atribuía la capacidad de aparecer como *nakuangua* o *nangbisi*, es decir bruja. Tomada por Evans-Pritchard en 1928, ilustra *Brujería, magia y oráculo entre los azande* (Anagrama, 1976).

sentido y, lo que es más, es un sentido, diría Evans-Pritchard, plenamente racional *dentro del mundo azande*. La manera en que los propios actores daban cuenta de este pensamiento era a partir de “situaciones concretas y reales”, donde las creencias sobre la brujería se “actualizan”, más que “intellectualizan”, expresándose a partir de una variada gama de comportamientos sociales (Evans-Pritchard, [1937] 1976:99). Interpretar su modo de razonamiento (y el de cualquier otra sociedad) pasaba, pues, por comprender e inter-

pretar el sistema de prácticas simbólicas y rituales en relación con el resto de facetas de la vida social que los integrantes del grupo practicaban. Esta relatividad contextual y el énfasis en la acción, que Evans-Pritchard aplicó al estudio de las creencias y los sistemas simbólicos, fue fundamental para que, entre los años sesenta y finales de los setenta, se publicaran una serie de obras que pondrían el sello definitivo (o casi) a la llamada Antropología Simbólica y cuyo eje giraría alrededor todas esas cuestiones que anteriormente enunciábamos como involucradas en una definición del símbolo y lo simbólico que se aleja de la representación de lo social para hundir sus raíces en el símbolo como portador y performador de significados.

Precisamente, Edmun, R. Leach publicaría un paradigmático capítulo: *Cabello Mágico* (1967) en el libro editado por John Middleton, *Mito y cosmos: lecturas en mitología y simbolismo*, que compartiría con una buena parte de los autores de esta nueva vertiente del simbolismo, incluyendo a Evans Pritchard, Turner, Wilson, Lévi-Strauss, Douglas, Needhan, Bohannan, entre otros. En ese capítulo que tendremos ocasión de tratar con detalle en este libro, el autor retoma la idea –ya trabajada en torno al ritual, en su investigación sobre las tierras altas de Birmania (1957)– de que los símbolos han de ser definidos desde su capacidad para comunicar significados al combinarse en *textos* (conjuntos coherentes de enunciados orales, escritos o actuados) directamente conectados con las situaciones o acciones rituales concretas en las que son formulados, utilizados y de las que depende su sentido. Es la situación (ritual) –en tanto que vehículo o generadora de mensajes a cerca de la posición o de la transformación social y existencia de individuos categorías y grupos– la que hace poderoso a un símbolo (el falo, el cabello) por los significados que despliega mediante las sensaciones que genera y no al revés. Así, dice Leach: “En la concepción antropológica, el ritualmente poderoso cabello humano está lleno de potencia mágica no porque sea cabello, sino por el contexto ritual de su origen, esto es asesinato, incesto, luto, etcétera. Es la situación ritual la que hace poderoso al cabello, no el cabello el que hace al ritual poderoso” ([1967] 1997:107).

Casi a la vez, también en 1967, Victor Turner publicó *La selva de los símbolos*. El símbolo, dice Turner nada más comenzar su obra, “es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. Deben ser analizados en una secuencia temporal en su relación con otros acontecimientos, porque los símbolos, arguye, “están esencialmente implicados en el proceso social”. De este modo observó las celebraciones rituales como “fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente”. En esta perspectiva procesual e interpretativa de los significados simbólicos generados en el curso de la acción social, el símbolo ritual según Turner “se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si estos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la con-



Foto tomada por Turner en los años '50. Esta foto ilustra la selva de los símbolos (1999). Chizaluki es un *ikishi*, un danzante, figura asociada a los ritos de iniciación.

ducta observada. La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado". De este modo, los símbolos como elementos perceptibles en contextos concretos de interacción social, que condensan imágenes, ideas y sentimientos y que, a la vez, incitan a la acción, son definidos como "catalizadores de acción social y de acción personal en la arena pública", y, por tanto, "operadores del proceso social". Los símbolos apuntaría Turner no fomentan en sí mismos la estabilidad, no mantienen la coherencia del sistema o la estructura sino que, más bien, son motivo para expresar la oposición y el conflicto entre grupos, categorías y posiciones. Para Turner es precisamente la expresión ritual del conflicto y de la

oposición que surge mediante y alrededor de los símbolos, la que provee de energía a las normas y valores sociales: "las energías brutas del conflicto se domesticar al servicio del orden social" (Turner, [1967] 1999:43). Los símbolos, definidos por Turner, parafraseando a Jung, "hacen presente lo desconocido (y lo que no puede ser pronunciado), pero que de todos modos se postula como existente". El ritual es el proceso que realiza tal "presentificación" en un acto *performativo*, en una actuación que crea y hace presentes realidades lo suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, aterrorizar. La idea de representación queda relegada por una "realidad" que es *construida por los actos simbólicos* más que *representada por los símbolos*.

Poco después, en 1970, Mary Douglas, publica *Símbolos Naturales*, alejándose en parte de su vertiente estructuralista inicial. Aquí la construcción de lo que son los sistemas simbólicos abarca las reglas de contaminación, los rituales y los sistemas clasificatorios. En símbolos naturales destaca (como hacían Leach y Turner) la imposibilidad de concebir, describir o interpretar los símbolos como naturales, incluso aquellos que se refieren o basan en elementos naturales son siempre artificiales, contruidos socialmente. En tanto no hay símbolos de base natural, la comparación mostrará que no hay, como tales, símbolos universales. Siguiendo la estela de Durkheim considera que las relaciones sociales (y no la naturaleza), las divisiones de la sociedad, son las que hacen de modelo para los sistemas de clasificación simbólicos, y estos, además, son eficaces, porque las relaciones sociales las invisten de carga emocional. Por eso, lo necesario, afirma, es encontrar las correlaciones y

tendencias entre el sistema simbólico y el social en cada caso concreto y de forma comparativa llegar a vislumbrar la lógica de conjunto que organiza las clasificaciones (culturales, simbólicas) en el interior de las sociedades. Esta lógica es según la autora, la del *poder* y el *peligro*. Son estos los términos comunes los que en todas las sociedades conectan las clasificaciones simbólicas del mundo con las relaciones sociales. Es en términos de esta organización de poderes y peligros que a las relaciones sociales les pueden corresponder objetos y fenómenos investidos, como así también prácticas rituales (magia, brujería y, en general, nuestros comportamientos rituales). De este modo, según la antropóloga, los sistemas de clasificación responden no tanto a problemas cognitivos o emocionales sino, sobre todo, a problemas relacionales (como también afirmaba el propio Turner (1967) y más tarde Gluckman (1978)), es decir, surgidos como vehículos normativos que median en la estabilidad de las relaciones sociales, asumiendo el carácter dinámico, conflictivo y turbulento de la vida en sociedad.

Los aportes de estos autores fueron sin duda el impulso que llevaría a la explosión bibliográfica siguiente en torno al símbolo, ya en los años setenta y principios de los ochenta, y que abre David Schneider (1968) con su libro *El parentesco americano: un enfoque cultural*. Esta obra suele presentarse como ejemplo determinante de la ruptura definitiva con las definiciones representacionistas de los símbolos al definir el símbolo y lo simbólico como elementos que no representan una estructura social subyacente sino que componen la cultura misma, organizados en distintos sistemas, compuestos por unidades de significados, de conocimientos y de creencias. Schneider ratifica así la necesidad (que ya habían apuntado otros autores) de ubicar lo simbólico en el ámbito de la cultura y, desde ahí, como factor de gran influencia en la acción social. Por símbolos y significados, afirmaba Schneider, “quiero dar a entender las premisas básicas que una cultura da por ciertas para la vida: lo que conforma a estas unidades, la forma en que estas se definen y se diferencian, el modo en que forman una clasificación o un orden integrados, cómo se estructura el mundo, de qué partes están formadas y con base en qué premisas se concibe su existencia, las categorías y las clasificaciones de los diversos dominios del mundo del hombre y cómo se relacionan entre sí, así como el mundo en que el hombre se percibe viviendo”. En este sentido considera que las estructuras simbólicas formales son fundamentalmente estructuras instrumentales, es decir, que sirven para la acción práctica, las utilizan las personas o los grupos en su comunicación con otros, con alguna intención. De este modo, plantea abordar en el parentesco (o cualquier otro segmento de acción concreta que conforma la cultura), desde aquellos símbolos subyacentes y sus significados que forman un sistema y descifrar los mismos y las reglas que se derivan de ellos en los esquemas para la acción (1968:116), desde una perspectiva *emic*, desde el punto de vista de los protagonistas, según lo que los informantes cuentan sobre sus vidas (no tan sólo *lo que la gente hace* sino igualmente *lo que dice* de sus vidas, un matiz importante como veremos respecto a Geertz).

En 1973 Clifford Geertz con *La interpretación de las culturas* aportaría un giro hermenéutico al panorama planteado por Schneider, situándose como el más visible representante de lo que luego se llamaría la corriente simbolista interpretativista. Si Schneider definía la cultura como sistemas de símbolos mismos, Geertz, en cambio (desde la herencia de Wittgestein, Weber, Cassirer, Parsons, Langer o Burke), concebirá la cultura como sistemas de significación encarnados en símbolos, es a través de ellos como resulta posible la interacción social y se produce la cultura. “La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los nombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” ([1973] 2000:88). Las culturas, como sistemas de símbolos o como complejos de símbolos, son fuentes extrínsecas de información, es decir, están fuera de las fronteras del organismo individual y de la mente individual; se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión. Debido a que la conducta humana está débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, explica Geertz, las fuentes extrínsecas de información (culturales, públicas) son imprescindibles: “para construir un dique, un castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes; su modo de proceder está modelado por su propia fisiología”. Pero el hombre, sostiene el autor, “cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción de lo que es construir un dique”, y esta concepción sólo podrá obtenerla “de alguna fuente simbólica –un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques– o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción de lo que son los diques y de la manera en que se construyen” ([1973] 2000:91).

Los esquemas culturales –religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos– son “programas”; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos. Pero, a diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo *modelos para*, los sistemas de símbolos que conforman los esquemas culturales son también *modelos de*, esto es, procesos lingüísticos, gráficos, mecánicos, naturales, etc., que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos, sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio. O dicho de otro modo, los sistemas de símbolos, son *modelos de* realidad (interpretaciones y *representaciones* de la realidad y de cómo *debe* ser la conducta) y *modelos para* la realidad (que ofrecen información y *guía* para organizarla y del *cómo* actuar). El símbolo como modelo (*de* y *para*) es una configuración significativa de lo real, el modo específicamente humano por el que sabemos qué es la realidad en tanto que actuamos en ella, y, simultánea-

mente, el modo en que genuinamente actuamos para saber qué es. Esto es, un sentido de lo real acorde a una explicación de qué hacer con ello. En ese sentido, el *modelo de* y el *modelo para* están intrínsecamente vinculados, y ésa, dirá Geertz, es la especificidad del pensamiento humano.

Geertz introduce y define, así, el símbolo desde su importancia en la producción cultural. De un modo amplio considera un símbolo como “cualquier objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción” (1973:91) y de una

acción. Todo, o casi todo, es susceptible de ser simbolizado debido a la naturaleza cultural del ser humano. La lista de Geertz es amplísima: las nubes negras, la bandera, la cruz, el número seis, las churinga, el Guernica, la palabra «realidad», en su mayor parte palabras, pero también, dice, están los gestos, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos, como relojes u objetos naturales como joyas; los ritos y herramientas, ídolos grabados y pozos de agua; gestos, marcas, imágenes y sonidos. Todas ellas “formulaciones tangibles de nociones, abstracciones venidas de la experiencia fijadas en formas perceptibles, encarnaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias” (ídem), que a su vez revierten en las experiencias concretas. Geertz distingue, además, dos tipos distintos de símbolo: por un lado, los llamados *símbolos cognitivos*, y, por otro, los conocidos como *símbolos expresivos*. Los cognitivos son aquellos que expresan concepciones generales y cosmovisiones. Se tratan, sobre todo, de fuentes religiosas y mitos. En cambio, los símbolos expresivos son aquellas acciones y rituales que permiten actuar fuera del ámbito de la cosmovisión. Se entienden por símbolos expresivos los rituales, en los cuales se activan las emociones humanas que proporcionan un sentido catártico con el que se reorganiza la experiencia personal dentro de la sociedad. La acción social se interpreta como dramática, y necesitada de orden y resolución, rasgos que transmiten los símbolos expresivos.

Un aspecto interesante en esta definición de símbolo dada por Geertz es que, en la estela de autores como Pierce y Burke, resalta, por un lado, la importancia de situar lo específico del símbolo en su convencionalidad, el símbolo se convierte en tal en tanto que la convención es definida como acuerdo explícito y consciente. Por



Peleas de gallos en Bali, 1949

otro lado, subraya que el símbolo se define como tal porque expresa algo “de forma oblicua y figurada que no puede enunciarse de una manera literal y directa”. El símbolo sería la expresión de aquello que no se deja atrapar por un significante de forma espontánea, siendo lo evocado el significado y por tanto algo intangible e informalizable. La manera de hacer comprensible ese «algo» inenarrable, de evocarlo, sería mediante la metáfora, esto es: que el significante evoque un significado para que este evoque, a su vez, a otro significado. Si Burke señalaba, como ya hemos visto, en este sentido, que el lenguaje era en realidad “acción simbólica” en tanto que era un acto de remplazo, Geertz señala en cambio que la acción social misma es simbólica, lo mismo que el lenguaje. Acciones y discursos son simbólicos, median para dar sentido al mundo. En este sentido, Geertz usa a menudo la idea de símbolo tanto para definir qué es un símbolo concreto —una riña de gallos, un círculo sagrado, etc.— como para explicar la acción de simbolizar. Símbolo y simbolizar son, a veces, sinónimos en Geertz. Los símbolos son acciones con sentido y, a la vez, son los sentidos de las acciones. Es así como Geertz sitúa a los actores sociales como generadores de símbolos y por lo tanto productores de cultura.

Desde mediados de los 70 y hasta mediados de los 80 (¿y hasta hoy?) las definiciones de los símbolos comenzaron a especializarse, haciéndose aún más ceñidas, resulta interesante para concluir esta sección, a la que resulta complicado poner un cierre, mencionar el trabajo de James, W. Fernández (*Persuaciones y performances. El juego de los tropos en la cultura*, 1986) y su definición, o mejor dicho su remplazamiento del símbolo por el tropo. Y el trabajo de Marilyn Strathern y su definición de símbolo como producción cultural genderizada, es expresión y motor de lo masculino y lo femenino; formas de categorización que no funcionan, sin embargo, como opuestos binarios universales a la hora de asignar una serie de características, expectativas y espacios al macho y a la hembra humanos en base a unos atributos supuestamente “naturales”.

Fernández, en un esfuerzo por sumergirse en la zona menos confortable e iluminada del símbolo, menos estable y acabada, decide abrazar la noción de *tropo* que es un término técnico en la disciplina de la retórica utilizado para designar “el uso de una palabra o expresión en un sentido diferente del que le pertenece correctamente, en orden de otorgar vivacidad, énfasis, perspectiva, coloración, etc., a una idea”. Las figuras del discurso: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía, se consideran las cuatro clases de tropos principales, aunque hay muchas más. Lo que resulta de interés para este autor no es solamente que estas figuras sean muy frecuentes en la interacción comunicativa sino que todas ellas están relacionadas con lo que denomina “las perplejidades de la experiencia social”, aparecen como respuesta a estas perplejidades y tienen consecuencias en el comportamiento. El ser humano, sostiene el autor, está de por sí en una situación de déficit de significado “situación incoada” para la comprensión de un tema concreto u objeto de interés y una consecuente búsqueda o indagación en otra parte que pueda suministrar significado. Es decir, los tro-

pos se utilizan cuando persiste la incertidumbre para entender o cuando se tiene en mente algún objeto de pensamiento difícil, banal u obscuro, y se da un *giro de pensamiento, una vuelta*, para pensar sobre alguna otra cosa, que de forma similar (en algunos aspectos, no en todos) pueda ofrecer, evoque, una perspectiva que consiga arrojar algo de luz al tema. Estos giros o vueltas del pensamiento según Fernández permiten comprender como cambian las formas de pensar, las figuraciones, sobre determinados acontecimientos y como ello modifica el comportamiento, o el modo en el que se produce la categorización social. Los tropos, más que otras formas de comunicación, tratan de tomar en cuenta, asesorar, en particular contactar con los sentidos, dónde estamos como incoados los seres humanos dentro de esta compleja situación social-sensorial y cómo debemos o qué podemos predicar para ganar, conseguir, manifestar una identidad socialmente eficaz y con capacidad de acción en el espacio cualitativo de la vida (Fernández, 1986:303). A diferencia del estudio del símbolo, con el tropo, o mediante la tropología, se intenta comprender cual es el vínculo entre el objeto o situación de déficit de significado, lo incoado, y lo que es predicado o asociado con ello. Se trata de comprender, además, las consecuencias prácticas de esta predicación o asociación evocativa para el objeto deficiente e sus acciones e interacciones en la vida cotidiana. Se reconoce desde esta perspectiva una tensión constante en torno a los tropos y sus significados, estos son cambiantes, y además están sujetos a múltiples puntos de vista en juego y a las siempre múltiples posibilidades de resoluciones figurativas.

Marilyn Strathern, desde su trabajo etnográfico en Papua Nueva Guinea (1971; 1981) demostró que no todas las sociedades clasifican la realidad en forma de contrastes binarios. Es más, la tendencia a la universalización de las matrices bipolares que organizan la producción y la interpretación simbólica refleja un pensamiento marcadamente etnocéntrico. Los contrastes duales individuo/sociedad, masculino/femenino, pasado/presente, dentro/fuera, etc., parecen estar más en la mente de los antropólogos que en las gentes que estudian. De hecho, la sociedad occidental parece ser la que más contrastes binarios presenta en su estructura de pensamiento y por eso las oposiciones dicotómicas invaden las categorías analíticas en Ciencias Sociales (Comas, 1995:24). El poder de la simbolización binaria es que hace parecer que está basado en la realidad. Strathern aboga por entender las clasificaciones nativas desde la lógica cultural que las genera, poniendo el foco en lo que sucede en el medio de las clasificaciones que aparentemente aparecen como más llamativas, dominantes. Trata de entrever, como Fernández, las partes que nos generan incertidumbre y romper (o al menos intentarlo) las dicotomías. Se trata por ejemplo, de entender cuales son los hechos reunidos como género, siendo que tal reunión no puede ser un elemento unificador de la noción de persona, como si sucede en Occidente. En este sentido Strathern trata de explicar analizando rituales, prácticas cotidianas, discursos, como para los melanesios, lo masculino puede ser percibido como conteniendo lo femenino y viceversa, sin

haber nada borrado o ambiguo sobre ambos géneros, uno es una versión de otro en una forma diferente. La identidad sexual individual como un atributo de la persona basada en 'la biología' como 'hecho natural' es una cuestión cultural occidental. La categoría de género, sostiene Strathern es una categoría empírica, género son pues aquellas categorizaciones de personas, de artefactos o eventos, secuencias de acción, etc., que se basan en imágenes sexuales o las maneras en que la distinción de las características femeninas y masculinas construye las ideas concretas de las personas respecto a la naturaleza de las relaciones sociales. En este sentido género es una categoría simbólica de diferenciación que no se reduce siempre ni en todo lugar a la diferenciación sexual/cuerpo de las personas.

Cerramos pues las definiciones de los símbolos, con dos trabajos que no aportan una definición más sino que amplían esa posibilidad para abrir nuevos horizontes y así, nos quedamos, o casi, con la incertidumbre con la que comenzábamos el recorrido, sin poder establecer una única definición de símbolo. Pero si queremos enfatizar como cierre algo que las unifique y permita avanzar. Que el símbolo (los rituales y los mitos también) son procedimientos de comunicación y acción significativas, nada certeros, inacabados, siempre cambiantes, convencionales, que parten de la convención y guían la acción pero que no suponen acuerdos definitivos sobre cómo hacer las cosas, cómo vernos a nosotros mismos y a los otros o como organizarnos. Sabemos que su interpretación no puede estar desvinculada de cada faceta (económica, política, religiosa, etc.) inherente a los procesos socioculturales. Comprender la cultura significa entonces aproximarnos a los símbolos, rituales y narrativas que componen el sistema de significados con los que las personas formulan y habitan su realidad.

El problema de la significación simbólica

Al hablar de las diferentes definiciones del símbolo nos hemos aproximado inevitablemente al tema de su significación en relación con diversas posturas teórico-metodológicas. Pero hemos repetido ya varias veces que este libro tiene como particular propuesta hacer una aproximación etnográfica a los símbolos y su simbolización. Y esto es precisamente porque consideramos que abordar el problema de la significación debe hacerse no en abstracto sino con y sobre la información etnográfica misma y, como podrá apreciarse en este libro, la tarea es enorme tan sólo explorando algunas de las vías que se abren. Por eso no dedicaremos las siguientes líneas a una nueva discusión entre autores con diversas perspectivas sobre el modo en el que los símbolos significan. Nos parece más útil aportar aquí algunas claves para abordar el tema de la significación simbólica que al fin y al cabo es el problema que atraviesa todo este libro.

Antes de nada recuérdese que 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 reconocer la dificultad de contención de los símbolos en un ámbito o parcela, pues se captan difundiéndose e invadiendo muy distintos campos e impregnando o tintando muchas de las áreas de la cultura. Algunos símbolos pueden llegar a ser ubicuos, funcionar en varias facetas de la cultura simultáneamente. Por todas partes se encuentran o en todas las ocasiones los miembros de una cultura los invocan y manipulan. No por su proliferación, dispersión y ubicuidad en la trama de la cultura, son necesariamente visibles desde el exterior. Aunque son elementos extrínsecamente formados e informados, de naturaleza pública, como decía Geertz, a la vez habitan en las mentes de las gentes y mediante ellos ven y actúan el mundo. A veces pasan desapercibidos entre las prácticas, objetos, cuerpos, acciones ordinarias y otras veces siendo tan visibles, tan sobresalientes, parece que hacen pasar a segundo plano u ocultan eso ordinario o común que contienen e informan. 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.



Malinowski con nativos de las islas Trobriand sobre 1918

Otra clave innegable para aproximarnos a la significación de los símbolos es tener en cuenta que, además de estar potencialmente en todas partes, tienen una naturaleza inespecífica y muchas veces ambigua. Son objetos, naturales y artificiales, de factura simple o muy compleja, únicos o en conjuntos, de materia perdurable o efímeros, conservados cuidadosamente o desdenosamente 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 complicados 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. Tambiah (1985) ha subrayado que los rituales comunicativamente trabajan en multimedia. Y podríamos añadir, que, como ponen de manifiesto los rituales, los símbolos 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 otras veces son sólo palabras, aunque sólo sea por negar que los símbolos irremediabilmente hayan de ser inefables. Más que palabras únicas, discurso, incluida la posibilidad de que se produzcan en interacciones con entidades invisibles, transcendentales. Pero no sería la función comunicativa la única que facilitaría el justificar la variedad de medios en los que se desarrollan los símbolos sino también la función expresiva y emocional que precisamente ayuda a que el símbolo sea eficaz en tanto que lo que es producido y artificial se acepte como natural y parte de nosotros mismos, de nuestras emociones más profundas. Los símbolos, y esta es otra clave fundamental, son multifuncionales, como señaló Rappaport (1979) a propósito de las ceremonias de los *tsembanga maring*, operan como indicadores cibernéticos y reguladores de los ciclos de energía de una sociedad, liberan y expresan conflictos, tensiones, aportan coherencia o expresan incoherencias, organizan, guían la acción, entre otras muchas posibilidades que ya hemos ido mencionando. Y aún en todas estas funciones habría que seguir subrayando que lo hacen de modo redundante (una y otra vez) y multimedia.

¿Qué debe hacer entonces el antropólogo/a para aproximarse a los símbolos, a su significado, como ver lo que organiza, lo que aporta sentido y guía a la vez sin que siempre ni necesariamente se vea a simple vista, o por el contrario, cuando siendo tan visibles ocultan las acciones ordinarias que organizan, informan y significan? Podemos responder a esta pregunta afirmando primero que el significado de los símbolos se encuentra en la trama cultural y social de la que forman parte y que enactan. Producir la significación no es un proceso abstracto, es acción social, siendo así, hay que cumplir 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 (lo cual no implica convertirnos en nativos o imitar a los nativos). Y si se cumple, es decir, si logramos captar, interpretar el/los punto/s de vista del “otro”, es entonces cuando comienzan a hacerse visibles los símbolos y sus significados. Parafraseando a Geertz, se inicia la lectura de algo parecido a “un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (2000:24). Pero advierte el propio Geertz, si “las descripciones de la cultura de beréberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a

los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede”, esto no significa que tales descripciones sean ellas mismas beréberes, judías o francesas, “es decir, parte de la realidad que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico”. No confundamos pues el símbolo y sus significados en el plano *emic* con la descripción e interpretación *etic*, antropológica, de la misma, de igual modo que no confundimos el mundo físico con la física. Algo que también nos advertía, recordemos, Leach, Douglas y Strathern y también los desarrollos más recientes de la crítica feminista y de la antropología del cuerpo.

Entre estas claves que proponemos para introducir en la significación de los símbolos existe una cuestión más, nada fácil de resolver, se trata del problema sobre si es el significado de los símbolos arbitrario o por el contrario está determinado por la naturaleza “o más concretamente, dirían desde la psicología, por una concepción psicofísica del cuerpo como campo de conflictos entre impulsos libidinales y fuerzas sociales y culturales represoras”. Este tema ya se ha mencionado al abordar las definiciones de los símbolos y seguirá tratándose al hablar de las propiedades de los símbolos en el siguiente epígrafe y más adelante, en este libro, al abordar de forma particular el pelo como materia para la simbolización, pero requiere cierto detenimiento.

Desde la afirmación de que el significado de los símbolos está determinado por la naturaleza lo que se insinúa es que las sociedades humanas se han apoyado en los elementos de la naturaleza y particularmente del cuerpo (materia más próxima) para dotarles de significados sobre el mundo, las relaciones y la forma de organizarse: las características de un elemento natural como el pelo, la piel, la sangre, el semen... se imaginan, así, como vías o canales que condensan significados por su propia forma y características objetivas, que son seleccionados por las personas en razón de congruencia, restringiendo así a ciertos límites un primer espectro indefinido de significados susceptibles de ser cargados en el elemento. Estos elementos pues, como el color rojo de la sangre, por ejemplo, la ausencia o largura de cabello, tendrían respecto a otros un plus de expresividad al ser más visibles y eso justifica su simbolización repetitiva en diferentes momentos y culturas. 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.

Por otro lado, al hablar de arbitrariedad en el significado de los símbolos no estamos diciendo que su significado sea completamente azaroso o aleatorio, sino que recae en la convención social como productora de significado y esto significa poner el foco del significado en la acción social comunicativa, procesual y socio-dinámica. Es decir focalizamos el consenso como proceso social que por un lado

pone límites a la multitud cambiante de significados que harían el devenir de la especie imposible y establece así convenciones sobre el significado de las cosas y por otro tenemos en cuenta que no menos importante es el disenso que rompe esas convenciones para establecer otras y renovar los significados.

Podríamos decir entonces que el símbolo está socialmente producido, es decir de un modo que no es completamente arbitrario ni tampoco naturalmente determinado. En este sentido sería adecuado tener en cuenta que las características que atribuimos a los elementos naturales no son sino aparentes, ellas mismas son interpretación aunque en su apariencia, y ahí reside su poder, se tomen como naturales. Los símbolos están hechos de materia sometida a acciones y también, en ocasiones, se refieren a las acciones mismas. Son las acciones sociales las que generan significados contextualmente relevantes, de modo que las personas operan con las materias que tienen a mano (el cuerpo, los objetos y seres de la naturaleza, el cosmos) para intervenir en diversas situaciones con relación a sus planes, a sus necesidades, a sus deseos y cuestionamientos. Así pues el significado de un símbolo no se agota tampoco en el código cultural, en el sistema de significados que entraña, sino que se activa una y otra vez en la acción social, se recrean, se intensifican siguiendo direcciones determinadas, produciendo y renovando siempre eso que llamamos cultura.

Cabe mencionar aquí, entre ambos polos, el natural y el arbitrario, algunas referencias relevantes que han marcado las conclusiones antes expuestas en acalorados debates sobre la significación de los símbolos. En primer lugar, es necesaria la referencia al psicoanálisis y su temprana y diversa influencia en la antropología (bien fuera asumiendo algunos elementos, bien replanteándolos y contestando parte de sus hipótesis). De forma muy resumida, el psicoanálisis plantea el símbolo como un elemento “mudo· o inconsciente en el sujeto (el sujeto es incapaz de expresar asociaciones de significado), que remite a un “campo de lo simbolizado” muy restringido –el de las “fantasías originales”, diría Freud o el de los “arquetipos del inconsciente colectivo”, diría Jung– entre los que está la libido por encima de todo, pero también el parentesco, la muerte, etc. Existiría así un lenguaje simbólico universal latente, subyacente, constituido por símbolos comunes a todos: “remanentes arcaicos” (Freud) o “imágenes primordiales” (Jung). Ejemplos de esta clase de símbolos universales son: Agua, aire, tierra, fuego. Esta lengua de lo imaginado común, de lo simbólico latente, constituiría un sistema de modelos simbólicos preformados, susceptible de engendrar, a su vez, una estructuración de segundo orden; es decir, sistemas simbólicos no solamente existentes en la vida psíquica de los individuos, sino también en la esfera pública de los mitos y el conjunto de sistemas de acción humana. El otro elemento decisivo que plantea el psicoanálisis sobre los símbolos es su funcionalidad, en este sentido la función de expresar, encauzar, aliviar, frente a la necesaria represión de la libido, del deseo y las pasiones que la sociedad y la cultura imponen para hacer posible el devenir

humano. Hay muchas prácticas deseadas que el ser humano no puede realizar, siquiera explicitar públicamente ni internamente, para no ponerse a sí mismo y a la propia sociedad en riesgo. Sin embargo lo reprimido persiste y es continuamente expresado en formas simbólicas. Es este lenguaje el que el psicoanálisis trata de descifrar.

Clásicos a los que hemos hecho mención como Malinowski, Durkheim, Mauss y Sapir, siguiendo por Turner, Leach, Lèvi Strauss, Douglas y Geertz, entre otros, reconocieron la importancia del psicoanálisis al indagar en el significado de los símbolos no como referencia a la realidad esencial de los seres u objetos nombrados (es decir de los referentes) sino como un acto de sustitución que además expresa o condensa no sólo conocimiento sino emoción, sentimientos y acción. Pero todos ellos fueron más allá, intentando encontrar en la relación/acción social los procesos de producción del significado simbólico. El símbolo no es sólo una forma de decir algo (o no decirlo) sino también de hacer con consecuencias individuales y sociales. Desde un punto de vista antropológico la naturaleza en tanto referente universal queda desplazada o al menos socialmente contextualizada con las acciones simbólicas sobre ella y así la determinación se relativiza con la arbitrariedad del significado en tanto convención social. Dicho de otro modo, desde esta perspectiva, el significado del símbolo se aleja cada vez más de la determinación natural y se aproxima a lo convencional que implica comunicación pero también acción práctica, manipulación y un alto grado de arbitrariedad. La producción y transmisión de significados con el hacer y el decir, es un proceso constantemente reversible, abierto, y objetivamente no esencial. Esto no significa, insistimos, que las acciones sean completamente accesorias respecto a los objetos y sus formas sino que los activan, y en buena medida los rehacen cada vez. Siendo así, no alcanzan los objetos su carácter de “simbólicos” por lo que ellos mismos representan, sino que lo adquieren por las acciones sobre ellos. A su vez, estas acciones son simbólicas, son significativas, porque en ellas y a través de ellas se gesta el consenso social tácito sobre el significado de un símbolo. La etnografía muestra insistentemente las acciones que acompañan a los símbolos, 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.

¿Siendo entonces los significados de los símbolos, en gran medida arbitrarios, no completamente determinados por la naturaleza sino producidos por la fuerza de la acción que deriva en convención, cómo llegamos a conocer su significado? La respuesta a esta pregunta nos deriva como ya hemos visto al quehacer etnográfico, pero, aún así, no hay una sola forma de cerrar el problema de la significación sim-

bólica y sus derivaciones. El problema de la significación del símbolo conforma la selva no sólo de lo que podemos englobar como antropología simbólica sino también de la propia antropología al preguntarse qué es la cultura. Por eso, nos parece más adecuado aquí atraer la atención del lector hacia una serie de características y propiedades de los símbolos que nos hablan de cómo llegar a comprender su significado.

Propiedades y características de los símbolos

Inacabados, incompletos

Lo primero que habría de reconocerse es que los símbolos no son entidades completas, acabadas por sí mismas. Entender que una vez hechos están ya acabados resulta ser 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. Los símbolos no se hacen de una vez por todas y la tradición los perpetúa tal y cual se crearon quien sabe cómo y cuándo (sólo un ejercicio de solipsismo vano demasiado frecuente en el arte occidental imagina que la obra perfecta acaba en sí misma). Más bien el proceso así detenido dejaría a los símbolos petrificados, como parados en el tiempo o tal vez imaginando que ya están fuera de él. Por el contrario, los símbolos son siempre incompletos, están siempre en proceso de hacerse, por que están permanentemente ofrecidos a la interpretación y esta no es algo complementario o sobrevenido sino que forma parte de ellos. El proceso de la significación incluye el proceso de la interpretación y por tanto tiene un carácter 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, silenciados, revitalizados, amados, venerados, odiados, sacralizados o profanados, despreciados, destruidos... Interpretación o reinterpretación está aquí refiriendo todos aquellos usos (por tanto significados) 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.

No son fijos, son cambiantes

Estando incompletos los símbolos 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, a veces, 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, una huella. Más bien se trata de renovaciones o incluso de reinventiones 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 estas llegaron a significar en el Tercer Reich, como algunos pretenden?). La pretensión de fijeza, con la que determinados actos y discursos cargan los símbolos y que en muchos casos se confunde con ortodoxia es lo que precisamente 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 y su eficacia para guiar las acciones, ordenar, regular, sancionar y también impulsar ciertos cambios en la dinámica social y cultural de un grupo.

Que los símbolos no sean fijos sino cambiantes tiene que ver con su origen convencional y por lo tanto con la posibilidad tanto de consenso como de disenso sobre sus significados. Veámos al hablar del origen de los símbolos como había que atribuirseles 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. 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, ya lo decía Turner al hablar del ritual. Así que también hay que reconocer que han sido a menudo motivación de enfrentamientos, en el seno de las mismas comunidades o entre grupos distintos. 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, a su existencia e importancia, pero no consenso en cuanto a los significados resaltados y eso basta para mantenerlos operativos.

Son polisémicos

La polisemia (de “poli-”, muchos, y el griego “sema”, significado), en lingüística se utiliza para indicar que una misma palabra o signo lingüístico tiene varias acepciones que se relacionan entre sí. Los símbolos siempre son polisémicos porque como hemos visto su significado no deviene determinado por un objeto y sus características naturales sino que se establece en la producción, activación, recreación social del objeto mismo y sus características, siendo así tampoco deriva ello en un solo concepto ni representación, porque la producción social de significado es procesual, incompleta y además dinámica, cambiante. Los símbolos se pueden referir a diferentes conceptos, discursos y acciones. El estudio del parentesco fue uno de los ámbitos donde se ha puesto de manifiesto este hecho. En numerosas sociedades un mismo término se usa para referirse a distintos individuos, que mantienen diferentes relaciones de parentesco respecto a una persona determinada. Que las interpretaciones no son uniformes debería ser tenido, pues, como la norma al referirnos al significado de los símbolos, pero ¿que consecuencias tiene ello? La polisemia es a veces una virtud y a veces un defecto. El lenguaje preciso huye de ella: produce errores, mala comprensión, ambigüedad. Pero también 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 metodológica 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 la escisión.

Condensación

Hemos visto unas cuantas páginas atrás que Sapir había puesto énfasis como propiedad crucial de los símbolos en la condensación, que es uno de los refinamientos de la polisemia; es decir porque un símbolo es multivocal, polisémico, condensa, aglutina, varios significados. Se pretende decir que con la polisemia una multitud de significados están prendidos, arracimados, de una forma significativa (y de variantes de ella) con capacidad de incremento por asociación con-

veniente con otras formas significantes. Es decir, ligados algunos con otros, 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 como hemos visto al hablar de la determinación y arbitrariedad de los significados de los símbolos. Si los mitos tienen un sentido, este no depende, según Lévi-Strauss, de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados.

Turner, por su parte, sostenía que algunos símbolos, como los símbolos dominantes en los rituales, están dotados de multiplicidad y unificación de significados, aparentemente contradictorios y, además, se caracterizaban por ser condensaciones de muchas ideas, relaciones entre cosas, acciones e interacciones, también sentimientos, emociones. Precisamente por esta multivocidad de los símbolos dominantes era posible ver un campo semántico de símbolos dominantes como “polarizado”. En un “polo”, el “ideológico” o “normativo” se encuentra un agregado de “significata” que se refieren a componentes de los órdenes moral y social, principios de la organización social, tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales de la sociedad. Esta ordenación de normas y valores refieren, guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales. En el otro “polo”, el “sensorial” o emotivo los “significata” son usualmente fenómenos y experiencias naturales y fisiológicos, corporales. Aquí se concentran “significata” de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos. El símbolo dominante, inserto en un proceso social produce una transferencia de cualidades entre ambos polos, pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en contacto con los estímulos emocionales y aquí es donde radica gran parte de su eficacia. De este modo lo obligatorio se convierte en deseable y, a cambio, ennoblece ciertas sensaciones al asociarlas a valores fundamentales. En estas propiedades es donde se hallaría el poder movilizador del simbolismo y el ritual. Para aprehender los significados del símbolo Turner aconsejó registrar en el campo tres bases de información: la nominal (el nombre asignado al símbolo); la substancial (las propiedades naturales y formales del símbolo, que culturalmente proyectan significados mediante acciones metafóricas; y la artefáctica (el símbolo completo, como resultado de una actividad dirigida a generarlo). Además, sostiene, la compleja interpretación de los símbolos precisa comparar tres dimensiones: la exegética (la explicación local, ofrecida a veces mediante mitos); la posicional (el significado de los mitos deriva de su relación

mutua dentro de un sistema específico) y la operacional (el antropólogo infiere significados de lo que los participantes en un ritual hacen con ellos).

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 condensar y vehicular. Pero no implica que las formas sean intrascendentes ni arbitrarias (en el sentido de azarosas o aleatorias). 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.

Son connotativos

Cuando decimos que los símbolos connotan o que son connotativos, nos estamos refiriendo a todo aquello que excede lo significativo, es decir que no puede ser a simple vista observado, denotado. Nos referimos a esa otra dimensión de la realidad que esta más allá de la referencia con lo materialmente perceptible, y que se extiende hacia el terreno de los significados, de los sentidos, vinculados a la experiencia de los sujetos y las sociedades. En la multitud de significados que vehiculan los símbolos 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, subjetivas, los estados de ánimo, los sentimientos despertados, las pasiones, la memoria de la sensibilidad acumulada en la experiencia particular. Los símbolos no están integrados sólo por lo que representan en relación a un referente y tampoco están integrados 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, de la experiencia. 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, este del significado como vivencia, como experiencia, es viejo en la apreciación pero no había sido objeto de tratamiento teórico. Victor Turner, como hemos visto al hablar de la condensación de los símbolos, 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 menstruo, 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, coloración 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. Veamos otro ejemplo, pensemos en los cultos espiritistas de Venezuela estudiados por Ferrandiz (2004), aquí el autor nos cuenta que el aprendizaje de la posesión trae consigo una redefinición dramática de las capacidades corpóreas y el horizonte de percepción de los médiums, es un proceso que modula su intercambio sensorial con el entorno. En general, sostiene el autor, las iniciaciones de los espiritistas tienen lugar mediante series de “velaciones” de sanación o desarrollo, ceremonias en las que todo el potencial sensual del rito se activa para abrir los cuerpos al máximo a la recepción de fluidos espirituales. “En la cálida penumbra de las velas, los rítmicos toques de tambor, las letanías de los cantos, el jaleo de los fieles invocando las fuerzas, la gradación de perfumes, licores y flores, el tacto y frescor de las frutas y el aromático humo del tabaco envuelven los cuerpos de los médiums marcándoles para la experiencia intimista de lo sagrado” (2004:94). Se trata según describe Ferrándiz de un rico ambiente sensorial, multimedia, en el que “los fluidos hacen acto de presencia, ya sea delicada o violentamente, y nublan o expanden la visión, dejan sus trazos característicos en el gusto y el olfato, habitan la respiración, modulan el habla, amplían la audición, penetran los músculos, contraen las articulaciones, golpean los huesos, adormecen la consciencia” (2004:95). Tras estos rituales, quienes reciben los fluidos espirituales y se van revelando como posibles médiums, se enfrentan a sueños, fantasmas y diferentes clases de sucesos van conquistando su vida cotidiana. El proceso de transformación se completa cuando se abrazan a la devoción a los Santos, en un intento de canalizar de nuevo toda esa energía que puebla sus cuerpos y sus vidas. En este sentido uno de los informantes de Ferrandiz recuerda como fue uno de los prime-

ros contactos con los fluidos espirituales en el interior de su cuerpo, y como ahí comenzó en realidad su itinerario experiencial a través del “mundo de las fuerzas”. Merece la pena concluir con la cita de ese testimonio pues nos traslada precisamente el sentido que tienen los símbolos como parte de la experiencia de las personas, en el propio ritual y desbordándolo hacia la vida cotidiana, y viceversa.

«“Eso” de lo que te hablaba antes me perseguía tanto que, imagínate... en una ocasión, en Guigue, nos hicieron una velación múltiple... Y entonces, a mí me dio algo tan arrecho [fuerte] cuando estábamos en el suelo... entonces al rato comenzó a lloviznar y nos fuimos... Y en la camioneta íbamos con esa vaina pegada a nosotros... y yo con esa tembladera... Mi hermano tenía que pararse cada rato, porque comenzaba a darle coñazos [golpazos] a esa camioneta, y entonces empezaba esa vaina a temblar... Fíjate tu lo que es la vida... Y después, cuando llegamos a la asa, me seguía pegando esa tembladera y demás, o sea, que dure varios días así (...) y entonces algunos decían que “se le recostó [metió] algo malo, que si tal, que si cuál...” y eso es mentira, lo que ocurría es que, cónchale, era tanta y tan brava la fuerza que me tocó el cuerpo, que imagínate...» (citado en Ferrandiz, 2004:95-96).



Velación terapéutica y de desarrollo
(Ferrandiz, 2004:94)

Son eficaces

Seguramente la eficacia atribuida al símbolo sea la cualidad que mejor diferencia una perspectiva simbólica restringida de los símbolos de una perspectiva general que los engloba como signos. Además aludir a la eficacia como cualidad de los símbolos no es algo superfluo, pues nos advierte del peligro de un sesgo etnocéntrico. En las sociedades occidentales modernas posiblemente se tenga como supuesto que la función más común de los símbolos sea meramente expre-

siva, un adorno. A la vez que se mantiene no con toda convicción que intervienen decisivamente en la vida social. Sin embargo, muchas otras sociedades encontrarían incomprensible tomar a sus símbolos como meros adornos. Cuando Mauss definió los ritos como “actos tradicionales eficaces” trató de hacer justicia, precisamente, a la relevancia que tienen en muchas sociedades humanas y que constató la etnografía posterior. Cuando decimos que los símbolos son eficaces, afirmamos que son efectivos y esto dista mucho de convertirlos en útiles, o reducirlos a meros instrumentos. 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 son eficaces porque transforman a las personas y al mundo que les rodea (e incluso llegan a organizar la experiencia, como decía Geertz, al ser, simultáneamente, *modelos de* y *modelos para*, modelos no sólo de configuración semántica sino para la acción). 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. Veámoslo con algo de detenimiento dada su importancia.

Mauss y Hubert en *Esbozo de una teoría general de la magia* desarrollaron de forma explícita (y aún paradigmática) el concepto de eficacia para el caso de la eficacia mágica o ritual, buscando discutir lo que llamaron “explicaciones ideológicas de la eficacia de los ritos”. Para estos autores dichas explicaciones aludían a cuestiones sobre la lógica científico-racionalista o lo que Mauss llamaba “nuestro entendimiento adulto europeo”. Pero olvidan buscar la explicación a la eficacia, y esta reside, según ellos, en “la idea” misma, a la vez “compuesta de fuerza y medio”. La potencialidad mágica que contiene en sí mismo el acto mágico, es la causa misma de los efectos mágicos (enfermedad y muerte, felicidad y salud). Para hacer esto comprensible utilizan el concepto melanesio de *mana* que designa a la vez fuerza, acción, cualidad y estado. Pero designa sobre todo algo que reúne varios elementos que, en la lógica occidental, estarían separados: agente, rito, cosas y objetos. *Mana*, dice Mauss, es lo que da valor a las cosas, hechos, acciones, agentes. El *mana* es la fuerza de las cosas del hechicero, del rito, de los objetos: es la fuerza por excelencia, la eficacia verdadera de las cosas, que corrobora su acción mecánica sin aniquilar, dice Mauss (1989:104), “así es posible que la canoa permanezca estable en el mar, que la casa permanezca sólida”. No hay contradicción entre *mana* y la función o acción mecánica de los objetos. Pero no es el *mana* una cualidad intrínseca de las cosas y las personas sino atribuciones sociales resultantes de los diferentes y relativos lugares sociales ocupados por esas cosas, personas y contextos. Y los autores van más allá, el *mana*, entonces, no puede ser objeto de experiencia porque, en realidad, absorbe la experiencia, una de las características de la magia es que responde a una creencia a priori que es independiente de la experimentación. La dimensión colectiva de la eficacia

es crucial y aparece en el argumento de los autores como una dimensión compartida de experiencia aunque las intenciones, los deseos o los significados de ella sean distintos en los individuos. Podríamos sugerir que lo opera aquí es lo que actualmente se denomina *afección*, es decir un tipo de acción involuntaria no porque sea inconsciente sino porque es afectiva y esta corporizada. La magia es efectiva, es eficaz porque es *afección* (idea sumada a experiencia corporizada y afectiva). En el acto ritual, se produce la fusión de causa y efecto, los gestos los objetos, las sustancias, etc. producen una *afección* corporizada, así como el cuerpo *afectado* construye, engendra esos objetos y gestos de eficacia (Weidner Maluf, S., 2013:38). Durkheim en relación con las reflexiones de su sobrino y discípulo Mauss, distinguiría entre “eficacia moral” que es la de constituir o engendrar el sentimiento de sociedad y la “eficacia física” en el rito que es efecto contingente de la primera. La eficacia moral es el efecto del rito al crear y recrear ese ser moral que es la sociedad y del cual dependemos. La eficacia física sería un derivado imaginario o contingente de la eficacia moral, que para el es la eficacia real del rito.

De forma crucial Claude Lévi Straus (1908-2009) retomaría críticamente los postulados de estos autores. Para Lévi Strauss lo importante no es qué significan los símbolos en tanto que representación de algo sino cómo significan y cómo al significar son eficaces. En este sentido afirma que la significación se produce en la relación de unos símbolos con otros en un sistema. Un símbolo deviene significativo sólo en relación con otro, en términos de una oposición binaria o de una complementariedad. Es cuando el símbolo significa en relación con otros, cuando genera la comprensión de lo que sucede en el orden de la experiencia y puede comunicarse, cuando el símbolo se hace “eficaz”. Para abordar la cuestión de la eficacia simbólica, Lévi-Strauss toma como punto de partida los relatos y sus estructuras subyacentes. Un buen ejemplo de ello es el conocido artículo *La eficacia simbólica* (Lévi-Strauss, C., 1958), incluido en su *Antropología estructural* (1995). Aquí puede apreciarse la forma en que gracias al mito «Mu-Igala o el camino de Muu» –o más concretamente al canto ritual de esta narración mítica, es decir a la conjunción de mito y rito– un chamán *cuna*, en su función terapéutica, ayuda a superar un parto difícil cuando vuelve clara y accesible al pensamiento consciente de la parturienta la explicación de sus males, del dolor arbitrario e incomprensible que sufre (ver la ilustración en la siguiente página de la escritura en imágenes de La Mu-Ígala, Holmer, 1953). 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. Lévi Strauss desarrolla su argumento comparando la cura chamánica con la psicoanalítica, otro tipo de cura no científica según el autor, también fundamentada en la existencia o en la construcción de un mito, en un caso un mito colectivo, en otro un mito individual. En su comparación con el psicoanálisis, Lévi Strauss usa además el concepto analítico de *ab-reacción* que se refiere a la ordenación de los elementos previamente

caóticos en la experiencia subjetiva del sujeto. En este sentido la cura chamánica sería el espejo invertido de la cura psicoanalítica: en una es una mitología colectiva la que ayuda a reconstruir una experiencia, en otra una narrativa o mitología individual; en una habla el chamán, en otra el psicoanalista escucha. Pero en ambos casos, lo importante es que el texto está en una lengua que hay que descifrar, la lengua secreta en la cura chamánica y el lenguaje del inconsciente en la cura psicoanalítica. El chamán proporciona una lengua que hace pensable una situación vivida en términos afectivos. No sólo la parturienta cree en el mito, sino que este hace parte de la concepción indígena del mundo, de su realidad. Lèvi Strauss no

obstante aunque dialoga con la psicología no reduce el concepto de eficacia al de sugestión. La capacidad inductora del mito a la cual el autor se refiere al definir la eficacia simbólica es la capacidad de inducir una transformación, una reorganización estructural, en este caso en el plano orgánico, a través de la vivencia intensa del mito que es narrado en el acto ritual de la curación. Fundamentalmente la eficacia simbólica es definida por Lèvi Strauss a partir de la idea de producción de una experiencia específica. Un determinado procedimiento, método o técnica de cura son eficaces en el momento en el que producen esa experiencia. A través del canto el chamán manipula el cuerpo de la paciente, se trata de una manipulación por medio de símbolos, “es decir equivalentes significativos del significado, correspondientes a un orden de realidad distinto de este último (1995:224). Con ello se logra que gradualmente se desvanezca la distinción entre el mito y la fisiología. Es a través de una analogía entre distintos planos estructurales que la cura opera: la estructura del canto *cuna* enunciado por el *chamán* provoca un reordenamiento estructural de la situación vivida por la parturienta, lo que tendrá consecuencias sobre su cuerpo (recolocando las partes en su lugar y restableciendo la relación necesaria para que el parto se complete). La eficacia simbólica es la



que garantiza, según el autor, la armonía del paralelismo entre mito y operaciones o gestos, acciones, que realiza la parturienta en el plano orgánico de su cuerpo; es decir que la eficacia simbólica no es sólo la transposición entre los diferentes planos estructurales, sino es la propia posibilidad de que eso ocurra, de que sea vivido. Se trata pues de un proceso manipulativo tanto de ideas como de órganos que sucede a partir de símbolos. Los elementos simbólicos del mito no son mera representación, en la experiencia del ritual, se transforman eficazmente en el cuerpo mismo de la parturienta.

La eficacia simbólica es un tema que, después de estos autores, aún viene dando un buen número de trabajos etnográficos no sólo sobre procesos de curación sino también sobre la transformación de sujetos, de identidades sociales, de estatus, etc. Una de las continuaciones más interesantes es la que avanza desde el enfoque performativo del ritual poniendo énfasis en: la intensificación de la experiencia; el sentido multisensorial; la expectativa colectiva en la participación (y de cómo de esa participación colectiva emergen experiencia y sentido); el encajamiento de lo emocional, sensorial y corporal (centralidad de la noción de *embodiment*). Se retoman y enfatizan también en estas etnografías las nociones de acción, creatividad, expresión poética que ya aparecían aunque de forma secundaria en las formulaciones iniciales que hemos visto de eficacia simbólica.

Y, así, con la importancia de la eficacia del símbolo para entender el modo en el que a la vez que significan producen y transforman a los agentes, las relaciones, los objetos y en definitiva la “realidad”, esta introducción llega a su final. Es un final que puede resultar abrupto pero que en realidad no pretende ser sino la apertura a un desarrollo extenso sobre las maneras en las que desde la antropología se ha afrontado el hueco o vacío entre la expresión observable de la acción social y sus significados subyacentes. En las siguientes páginas de este libro se busca dar un paso más desde lo aquí afirmado –o mejor dicho sólo introducido sobre los símbolos– y se propone dirigir la mirada a modo de descubrimiento etnográfico hacia dos ámbitos próximos cargados de razones simbólicas: el cuerpo y el espacio.

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.

- Cassirer, E. (1985). *Filosofía de las formas simbólicas, I (el lenguaje)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Comas-D'Argemir, D. (1995). *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*, Barcelona: Icaria.
- Douglas. ([1970] 1988). *Símbolos naturales*, Madrid: Alianza.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo*, Madrid: Ediciones Península.
- Emile Durkheim. ([1912] 2012). *Las Formas Elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México: FCE, UAM, UIA.
- Evans-Pritchard. ([1937] 1976). *Brujería, Magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Anagrama.
- Fernandez, J.W. (1969). *Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult*, *American Anthropologist*, 67 (4): 902-929.
- Fernandez, J.W. (1975). *On the Concept of the Symbol*, *Current Anthropology* 16 (4): 652-654.
- Fernandez. (1986). *Persuaciones y performances. El juego de los tropos en la cultura*.
- Ferrándiz, F.M. (2004). *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Geertz, C. ([1973] 2000). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Holmer, Nils M. y Wassén, S. Henry. (1953). *The complete Mu-Igala in picture writing. A Native Record of a Cuna Indian Song*, *Etnologiska Studier* 21, Göteborg.
- Knight, C. (1998). *Ritual/speech coevolution: a solution to the problem of deception*, en J.R. Hurford, M. Studdert-Kennedy y C. Knight (eds.), "Approaches to the Evolution of Language: Social and cognitive bases", Cambridge: Cambridge University Press, pp. 68-91.
- Lakoff, G. y 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 (1995:224).
- Leach E.R. (1967). *Cabello Mágico*, en ALTERIDADES, 1997, 7 (13), pp. 91-107.
- Mauss, M. [1924] 1979. *Ensayo sobre el don*, en "Sociología y Antropología", Madrid: Tecnos, pp. 153-263.
- Mauss. ([1902-1903] 1989). *Esbozo de una teoría general de la magia*, Madrid: Tecnos, Power (1998).
- R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.). (1999). *The Evolution of Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 71-91.
- Rappaport, R. (1979). *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley: North Atlantic Books.
- Sapir, E. (1970). *Le langage*, Paris: Payot.
- Sapir, E. ([1929] 1966). *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, California: University California Press.

- Schneider. (1980 [1968]). *American Kinship*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Skorupski, J. (1976). *Symbol and Theory: An Philosophical Study of Theories of Religion in Social*.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*, Berkeley: University of California Press. 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.
- 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. 21-23.
- Velasco Maillo, H. (2006). *Hablar y pensar, tareas culturales: temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*, Madrid: UNED.