

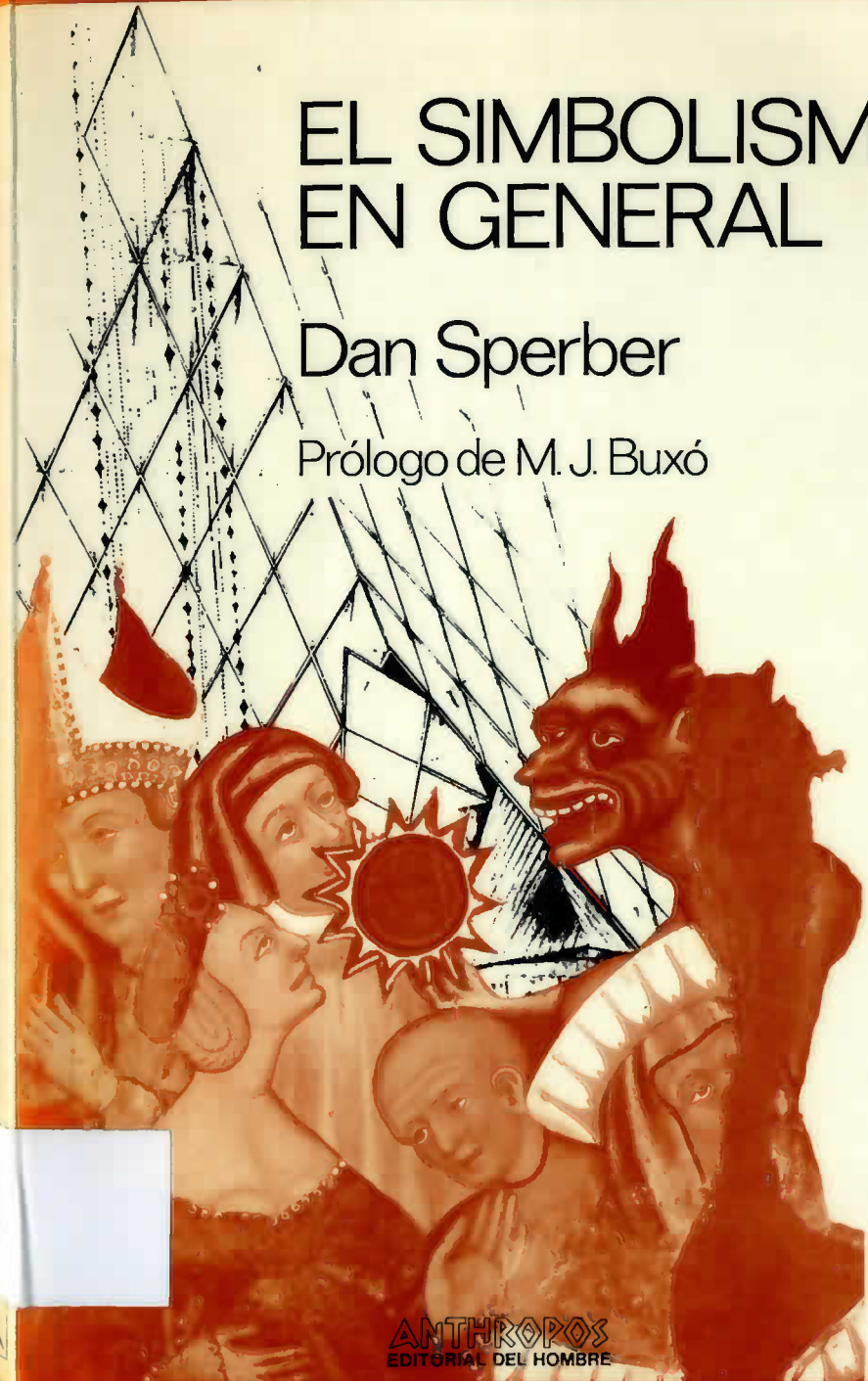
El autor, Dan Sperber, investigador, miembro del Laboratorio de Etnología y de Sociología comparada de la Universidad de París X (Nanterre), estudia en esta obra el simbolismo en general. Busca sus manifestaciones a través de diversas disciplinas y toma sus ejemplos de lo exótico y de lo cotidiano. Para él, el simbolismo crea una orientación cultural común a los miembros de una sociedad sin excluir las diferencias de interpretación individual.

Como el simbolismo es uno de los fundamentos antropológicos de la libertad, el poder, en todas sus modalidades, procura obstinadamente reprimirlo. La exégesis tradicional y su moderno avatar, la semiología, reflejan estas tentativas de represión: la crítica científica termina implícitamente en una crítica política. Repensar el simbolismo como este libro lo intenta es también revisar críticamente los cuadros ideológicos de nuestra sensibilidad.

# EL SIMBOLISMO EN GENERAL

Dan Sperber

Prólogo de M. J. Buxó



ISBN 84-7658-094-0



9 788476 580943

UNIVERSIDADE DA CORUÑA  
Servicio de Bibliotecas



1700071758

ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

EL SIMBOLISMO EN GENERAL

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
**ANTROPOLOGÍA**

Dirigida por M. Jesús Buxó

3

Dan Sperber

**EL SIMBOLISMO  
EN GENERAL**

Prólogo de M. Jesús Buxó

 **ANTHROPOS**  
EDITORIAL DEL HOMBRE

*A Deirdre Wilson*

Título original: *Le symbolisme en général*

Publicado por Hermann, éditeurs des sciences et des arts, París

Traducción de J.M. García de la Mora

Diseño gráfico: GRUPO A

Primera edición: 1978

Reimpresión: septiembre 1988

© Editorial Anthropos, 1988

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-094-0

Depósito legal: B. 25.391-1988

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. 08019 Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## Prólogo

En la actualidad, el estudio del simbolismo queda enmarcado dentro de la tradición teórica de dos escuelas antropológicas: la Antropología Estructural y la Antropología Simbólica. Cada una representa la confluencia de diversas posiciones teóricas y metodológicas polarizadas esquemáticamente en la escuela francesa (énfasis estructuralista) y la norteamericana y británica (énfasis empirista y dinamicista respectivamente). Y procedente de ambas, pero superando en gran medida sus limitaciones, se encuentra una nueva aproximación al simbolismo: la que está inserta en la Antropología Cognitiva, cuyo máximo representante es Dan Sperber.

La Antropología Cognitiva surge de premisas y principios latentes en ambas tradiciones. A la vez es el resultado de la evolución de dos fenómenos simultáneos en la Antropología Cultural: 1) si la diferenciación en la especialización produce énfasis diversos tales como, el homo economicus, loquens, ludens, signans y otros, 2) por otro lado, y como consecuencia de la primera, se recurre a la interdisciplinariedad. En última instancia, cuando quiere explicar el fenómeno humano en su totalidad, se dirige a la unidad sistemática biológica-ecológica-cultural.

La Antropología Cognitiva consiste de una dialéctica formada por una aproximación interdisciplinaria constituida por dos ámbitos, uno biológico y el otro cultural. Su objeto es el estudio de la naturaleza de la mente y de las formas en que dicha mente afecta a la cultura y a su vez es afectada por ésta.<sup>1</sup> De este modo, la Antropología Cognitiva tiene en cuenta conjuntos de cuestiones epistemológicas, en lo cual entiende que sólo la síntesis paradigmática-sistémica de las disciplinas relativas al ser humano tiene capacidad para producir una idea aproximada y predictiva de la naturaleza y relaciones del hombre con su ambiente físico y social.

Por lo tanto, la Antropología Cognitiva viene a representar la superación de una tradición de pensamiento que mistifica la realidad humana. Esta última tradición ha estado apoyada en una epistemología antropocéntrica, esto es, se ha fundado en el supuesto de una dicotomía: naturaleza y cultura. En tales condiciones, el ser humano estaba colocado por encima del reino de la naturaleza. Y, la naturaleza se manifestaba por ser un material del que el hombre disponía a voluntad, de manera que el progreso consiste en modificarla y superarla. Como consecuencia de este enfoque dicotómico ha existido la tendencia a enfatizar la sociedad o la cultura con lo cual el estudio del ser humano se ha reducido a considerar su comportamiento en función de las instituciones sociales. En lo fundamental, esto es una tradición típicamente durkheimiana: lo social sólo puede ser explicado por lo so-

1. Cabe asimismo señalar, a este respecto, la existencia de una particularidad diferencial significativa. Me refiero al hecho de que la Antropología Cognitiva no es propiamente una Etnociencia, ni tampoco es una Etnosemántica, pues si ambas afirman interesarse por la cultura como sistema de conocimiento humano, sin embargo, dichas disciplinas se limitan al estudio de un saber que consideramos insuficiente porque entienden que el conocimiento solo tiene existencia en la lengua. En este sentido, la Antropología Cognitiva tiene como rasgo fundamental todo el conocimiento y los comportamientos humanos. Por lo mismo, la lengua es un fenómeno más a considerar, no una excepción.

cial, o puramente culturológica: la cultura sólo puede ser explicada por lo cultural.

El énfasis reduccionista ha oscurecido el hecho de que la morfología y el comportamiento son productos de la interacción continuada entre biología, ecología y cultura. Y, a la vez, ha oscurecido otro hecho: el de que la separación de estos niveles supone una consideración de los medios con exclusión de los fines.

Paradójicamente, los primeros pasos dados en la dirección de crear una ciencia unificada del hombre proceden, en parte, de las premisas puestas por Boas. Años más tarde, Lévi-Strauss impondrá este conocimiento holístico a partir de la búsqueda de rasgos invariables disimulados bajo los hechos empíricos. En *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (1969), este autor afirma la importancia de una realidad universal, colectiva, interna, que genera todas las apariencias. Pero, a diferencia de las tradiciones filosóficas idealistas anteriores, funda su método sobre una base naturalista. En contraste con el idealismo trascendental kantiano, Lévi-Strauss propicia un materialismo trascendental: el cerebro inconsciente. El cerebro humano, inconsciente y universal, es el fundamento de los datos etnográficos y las inferencias etnológicas significativas. Así, la comprensión antropológica sólo es posible a través del conocimiento de la estructura inconsciente de la mente humana. No obstante, este argumento se queda en los límites de lo social, y, a manera de una influencia durkheimiana, queda separado de los datos biológicos. En este caso, el mismo Lévi-Strauss es un producto de un subconsciente particular: el transmitido por Durkheim.

Desde otro ámbito, el de la Lingüística Generativa, y en *Language and Mind* (1968), Chomsky propone que el verdadero problema del mañana será describir hipótesis concernientes a lo estrictamente innato. En ninguno de los dos casos, sin embargo, estos autores van más allá de proponer que el cerebro infraestructural consiste de una

serie de principios universales reguladores, relacionales y sintéticos. El que no se haya dado este paso se debe, según Sperber (*L'Unité de l'Homme*, 1974) a la confusión existente entre lo innato y lo adquirido, o sea se debe a la idea de que lo innato puede calificar a los órganos o a los comportamientos; o que la parte de lo innato y lo adquirido varía necesariamente en proporción inversa; o que ambos son mutuamente exclusivos. Por el contrario, los estudios bio-cognitivos ponen en evidencia que lo innato no es un programador, como puede serlo un instinto o un aprendizaje conductista, sino que es la aptitud para construir, transformar y reprogramar.

Así, pues, la Antropología Cognitiva recoge en sus premisas el supuesto de que la variabilidad cultural tiene ciertos límites (lo pensable posible), y que el carácter sistémico de los principios que la gobiernan remite a las potencialidades y restricciones de la mente humana. Pero, a la vez este equipo mental humano no es el determinante de la cultura, sino que es su instrumento. Como dice Sahlins en *Colours and Cultures* (1977): «las estructuras de la mente... constituyen un conjunto de medios organizativos y posibilidades a disposición de la empresa cultural humana, que posee la libertad de ponerlas o no en funcionamiento, así como de investirlas con un contenido significativo.» Por ello, es fundamental distinguir y trabajar con los dispositivos mentales humanos y las culturas como sistemas de conocimiento y significación. Esto presupone la apertura *General* de las ciencias del hombre, y de ahí el título de este libro. *El Simbolismo en General*. Sperber representa una posición neo-estructuralista inserta en la corriente de la Antropología Cognitiva con énfasis en el simbolismo. Y sobre este particular, este libro es la aportación inicial más brillante, intuitiva y prometedora de que disponemos para la elaboración de una teoría cognitiva del simbolismo.

A fin de colocar a Sperber en el contexto de los estudios simbólicos, vamos a presentar, brevemente, los

contrastes que su aproximación ofrece respecto a las orientaciones semiológicas representadas por la freudiana, la estructuralista y la criptológica.

(La tradición freudiana representa una concepción semiológica del simbolismo como código inconsciente. Si bien su influencia ha sido muy importante, no obstante, al pasar por el tamiz de la crítica lévi-straussiana, esta considera al freudismo incapaz de trascender las premisas historicistas e individualistas precisamente porque su concepción del inconsciente se basa más en el contenido que en la forma, lo cual es impropio para la construcción de una teoría del simbolismo.<sup>2</sup> En relación con la exégesis freudiana, Sperber señala que, al aseverar que todos los símbolos son interpretados según un código y que todos los humanos lo comparten, sin advertirlo, Freud elimina todas las exégesis para ver solamente desarrollos metafóricos. Se establece una generalidad pero no se explica cómo y por qué ciertas culturas lo aceptan y otras no. Dentro de una perspectiva freudiana, Sperber tendería a ser, de algún modo, lacaniano en el sentido de que no es posible asimilar la estructura del discurso psicoanalítico a las estructuras de los lingüistas, y por ello se reconocen solamente significantes, símbolos y leyes inmanentes que los articulan.

La segunda tradición, representada por Lévi-Strauss, propone que las culturas son sistemas de símbolos compartidos. Éstos son creaciones acumulativas de la mente. Por ello, lo interesante es el conocimiento de los principios mentales que generan elaboraciones culturales: por ejemplo, lenguas, mitos, símbolos. El significado simbólico se entiende semiológicamente en un contexto relacional sin referencias semánticas o intenciones mediado-

2. Sobre este particular, en *The Method of Ethnology* (1920), Boas señala el poco parecido que existe entre el inconsciente lingüístico y psicoanalítico. En lugar de tratarse de un *id* psicodinámico y libidinal, el inconsciente lingüístico sería lógico-sincrónico y neurológico.

ras. Esto es, se define en términos de su posición lógica en sistemas paradigmáticos y en cadenas sintagmáticas de rasgos asociativos y oposicionales. A este autor se le reprocha el que haya construido modelos sin objeto. Pero Sperber subraya que esto es especialmente notorio cuando el mismo Lévi-Strauss afirma que este objeto es semiológico. A modo referencial, lo que esta crítica supone es el rechazo de las estructuras neo-platónicas del estructuralismo ortodoxo —mecánica deductiva que va de lo social a lo mental— para, por el contrario, apoyar una alternancia inductiva-deductiva del cerebro-cognición-cultura.

La tercera tradición corresponde a la denominada Antropología Simbólica. Sus representantes más destacados son: Geertz, Schneider, Wilson, Turner y Sahlins. En principio, éstos afirman que las culturas son sistemas de símbolos y de significados compartidos. Empero, en esta orientación, el significado del símbolo no se remonta a las operaciones mentales, sino a la acción misma, esto es, la praxis simbólica. Dentro de esta dinámica de la acción simbólica, Turner, por ejemplo, indica que el orden viene del propósito y no del conocimiento. De manera que el estudio de los símbolos va unido a la praxis. Pero, a la vez, en *The Forest of Symbols* (1967), a diferencia de otros antropólogos que se limitan a la interpretación nativa, este autor dice encontrar significados de los cuales los nativos no son conscientes. Según él, esto es posible porque el significado tiene su origen en la organización de las instituciones y no en la mente humana. De aquí que, la significación del hecho simbólico debe considerarse en términos de tres niveles: 1) la significación exegética (interpretación endógena nativa), 2) la significación operacional (uso) y 3) la significación posicional (relaciones estructurales entre los símbolos).

En relación con la orientación de Turner, Sperber sugiere que el problema reside en aproximar el uso de los símbolos a la exégesis de éstos. Aunque la considera una

aproximación justa, dista de evidenciar que el uso interprete a la manera de la exégesis. En este sentido, Sperber propone que la exégesis no es una interpretación, sino un desarrollo del símbolo que debe a su vez ser interpretado. Así, los comentarios exegéticos de ciertas sociedades no constituyen interpretaciones, sino más bien datos suplementarios por interpretar. Por ello, antes de entrar en el campo de la motivación de los símbolos, que no es generalizable sino que debe a su vez ser interpretada, es imprescindible determinar lo que está bajo la apariencia de lo natural, esto es, poner en evidencia la constitución de la forma simbólica, o infraestructura semiótica, para luego considerar la interpretación de su contenido, no como una descodificación, sino como una improvisación fundamental del conocimiento implícito.

Por su parte Turner dice de Sperber que su comprensión del significado es meramente su significado posicional, esto es, un significado colocado esencialmente al nivel de los significantes y en las estructuras mudas que los componen. Y que, por otra parte, no se interesa por la exégesis nativa.

Sin embargo, como se leerá en el libro, a diferencia del descifraje semiológico, o idea de que los símbolos significan de la misma manera que las palabras, Sperber considera que 1) la interpretación del fenómeno simbólico no es una significación, y 2) no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir del contexto, sino de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. Es absurdo, pues, la idea de que los símbolos significan ya que si éstos tuvieran sentido se sabría, aparte de que éste varía según la cultura, el individuo y la situación particular. Y, por otra parte, se interesa por el simbolismo como expresión de una cultura, y desde el punto de vista del individuo. Así asevera que el simbolismo crea una orientación cultural común a los miembros de la sociedad que no excluye diferencias de interpretación individuales.) En resumen, se preocupa por el



conocimiento simbólico en términos de lo innato, lo cultural y lo individual.

Frente a todas estas aproximaciones, (Sperber propone que el simbolismo es un sistema cognitivo y no semiológico. En primer lugar, el código no es igual para todos, ni define exhaustivamente todos los mensajes. En segundo lugar, el simbolismo es independiente de la verbalización, pero en cambio es dependiente de la conceptualización. En tercer lugar, los símbolos no significan por sí mismos, sino porque representan conocimiento. Pero, una clase de conocimiento distinto del enciclopédico, o saber sobre el mundo. El conocimiento simbólico no es conocimiento de las cosas o palabras, sino de la memoria de las cosas y las palabras. En cuarto lugar, el simbolismo es un mecanismo cognitivo que participa en la construcción del conocimiento y en el funcionamiento de la memoria. Y, en quinto lugar, aunque el simbolismo juega un rol importante en la comunicación social, esta no es una función constitutiva del simbolismo que permita predecir su estructura.

Esta reconstrucción cognitiva del simbolismo plantea una dualidad de principios que refieren a que, o bien se acepta que los individuos están innatamente dotados de múltiples esquemas universales, de arquetipos, que les permiten interpretar cada información simbólica con independencia de las demás, y siempre del mismo modo; o bien, y ésta es la posición de Sperber, los individuos sólo están dotados de un dispositivo simbólico general y de una estrategia de aprendizaje.

Este dispositivo simbólico obedece a reglas inconsistentes y descansa sobre un conocimiento implícito. Pero, si bien las formas universales del simbolismo tienen una focalización universal, en cambio los campos de evocación determinados por esta focalización, difieren de sociedad a sociedad, y varían cuando esta sociedad varía.

Desde una perspectiva bio-genética se corroboran es-

tos presupuestos. Por una parte, a los universales culturales les subyacen estructuras mentales, genéticamente determinadas, como son, entre otras, la dicotomía entre el yo y el otro (cuando el área neuronal destinada a su funcionamiento sufre un trauma, se producen síndromes psicóticos); la ordenación de la realidad en pares experimentados como opuestos (ordenación fundamento de las instituciones sociales, temas mitológicos y otros), y, la matriz causal (ejercicio fundamental para explicar lo desconocido y hacer predicciones). Por otra parte, aunque el modo subyacente del conocer humano está biogenéticamente determinado, el fenómeno particular, lo que se pregunta sobre el mundo real y el contenido del pensar un modelo, no lo está. La elaboración de una construcción mental simbólica es una idiosincrasia de los dispositivos construidos durante la experiencia vital. Cuando se produce una representación conceptual inasimilable se constituye en función el dispositivo simbólico, y aquella pasa a ser objeto de una representación, pero simbólica. El simbolismo es un segundo modo de acceso a la memoria adoptado cuando fracasa el primero y que permite la interpretación de la información. Así, podríamos suponer que la cognición en el hombre es el primer mecanismo adaptativo. Por ejemplo, cuando una serie de acontecimientos o datos se presentan sin una causa primera, se elabora una construcción mental simbólica: para el primitivo, ésta remitirá a los espíritus y para el científico, a ciertos principios axiomáticos. Desde el punto de vista del proceso, la inferencia es formalmente idéntica, pero substancialmente diferente en función de las variables sensoriales e informativas que intervengan en el mismo.)

En este sentido, y según Sperber, puesto que el simbolismo es cognitivo toda la vida es un dispositivo de aprendizaje. A esto añadiríamos que es también un dispositivo para la resolución de problemas. Por ello, no es sólo un sistema interpretativo de la realidad; es también

un sistema productivo y creativo. En todo caso, el potencial simbólico es como un radical de libertad humana, en el sentido de que en él tiene existencia una posibilidad creadora.

Por último, este libro enfatiza otra dimensión del simbolismo que forma parte, asimismo, de la problemática de la Antropología Simbólica. Ciertos antropólogos simbolistas denuncian la manipulación de la producción simbólica, esto es, cómo los símbolos sirven de instrumentos en la distribución, mantenimiento y ejercicio del poder. Sperber, por su parte, enfoca este problema desde la crítica de los fundamentos cognitivos de la interpretación antropológica. Según éste, el semiologismo, fundamento de nuestra ideología científica actual, domina la interpretación de los datos y como tal representa una tentativa de represión de la libertad de pensamiento.

Esto nos recuerda, de algún modo, aquel consejo de A. Einstein sobre la consideración y aplicación de los métodos de otras disciplinas, cuando afirma:

*«Si se quiere aprender cualquier cosa sobre los métodos que usa el teórico físico, le daría el consejo siguiente: No escuche sus palabras, examine sus logros. Para el descubridor en ese campo, las construcciones de su imaginación parecen tan necesarias y tan naturales que él es capaz de tratarlas no como las creaciones de sus pensamientos, sino como realidades dadas».*»)

M. JESÚS BUXÓ REY  
Profesora de Antropología Cultural  
Universidad de Barcelona

## Prefacio

¿Qué es una teoría del simbolismo? ¿Qué condiciones debe cumplir? ¿Con qué propiedades ha de contar?

En este libro propongo una respuesta a tales preguntas. La noción misma de simbolismo no será definida, sino sólo circunscrita en el curso del argumento: se hará ver cómo un conjunto de diversos fenómenos (desde los mitos hasta las figuras del lenguaje, desde los ritos religiosos hasta los gestos de la cortesía) depende de un mismo tratamiento.

Este trabajo está dominado por una toma de partido, por una concepción de la antropología que expongo brevemente sin justificarla aquí de nuevo: las capacidades humanas de aprendizaje son filogenéticamente determinadas y culturalmente determinantes. Están determinadas del mismo modo para todos los miembros de la especie; no son, pues, determinantes de las *variaciones* culturales, sino sólo de la *variabilidad* cultural. La variabilidad cultural es a la vez posibilitada y limitada por las capacidades humanas de aprendizaje. La antropología tiene por objetos esta posibilidad y estos límites.

En tal perspectiva, el saber cultural más interesante es el saber tácito, es decir, el que no es explicitado.

Cuando los que detentan ese saber sean capaces de explicitarlo, se hablará de saber implícito. Cuando sean incapaces de ello, se hablará de saber inconsciente. El saber explícito y expresamente impartido podría, en principio, ser aprendido de memoria, y, por tanto, sólo atestigua directamente unos límites cuantitativos de las capacidades humanas de aprendizaje. A la inversa, el saber tácito no podría en ningún caso adquirirse mediante un simple registro: ha de ser reconstruido por cada individuo; atestigua, pues, directamente unas capacidades de aprendizaje específico, una competencia creativa cualitativamente determinada.

Los datos fundamentales para el estudio del saber tácito son datos intuitivos, son los juicios que los miembros de un grupo cultural expresan sistemáticamente sin desarrollar el argumento que los fundamenta. Por ejemplo, los miembros de una misma sociedad concuerdan en juzgar que determinado dicho es insultante en determinada situación, pero son incapaces de definir cabalmente los criterios en que se basa su juicio. El saber cultural explícito sólo es interesante porque es el objeto de un subyacente saber tácito. Así los refranes, cuyo enunciado forma parte del saber cultural explícito, son objeto, por un lado, de una glosa generalmente implícita; por otro lado, de un saber inconsciente que determina las condiciones precisas en que su empleo resulta apropiado y los matices simbólicos que conviene dar a su interpretación. La tarea del etnógrafo consiste en explicitar este género de saber tácito. La tarea del antropólogo, en explicar la posibilidad de tal saber, o sea, en describir las condiciones universales de su aprendizaje.

El simbolismo constituye, a este respecto, un ámbito ejemplar, puesto que sus formas explícitas son ininteligibles por sí mismas y su estudio ha presupuesto siempre la existencia de un saber tácito subyacente. Pero ¿de qué naturaleza es este saber y cuál es su relación con el saber explícito? La respuesta más generalmente admitida es la

siguiente: las formas explícitas del simbolismo son significantes asociados a significados tácitos, según el modelo de las relaciones que hay entre sonido y sentido en la lengua. Los tres primeros capítulos los dedico a refutar esta concepción semiológica. En los dos últimos desarrollo una concepción cognitiva y muestro, en particular, que la interpretación simbólica no es una descodificación, sino un improvisar que se apoya en un saber implícito y obedece a unas reglas inconscientes.]

Al afirmar que el simbolismo es un dispositivo cognitivo, quiero decir que se trata de un dispositivo autónomo que, junto con los mecanismos de la percepción y con el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria. Me opongo, en este punto, a las concepciones semiológicas que ven ante todo en el simbolismo un instrumento de la comunicación social. Ciertamente —y se verá— el simbolismo interviene de manera decisiva en la comunicación social, pero no es ésta una función constitutiva del simbolismo que permitiera prever su estructura.

Además, sugiero como hipótesis posible que los principios básicos del dispositivo simbólico no son inducidos de la experiencia, sino que, por el contrario, forman parte del equipo mental innato que hace que sea posible la experiencia. Me opongo en esto al behaviourismo en psicología y al relativismo cultural en antropología (por lo menos bajo sus formas más dogmáticas), dos concepciones según las cuales no solamente el saber, sino también los principios de su organización son determinados únicamente por la experiencia. Estas concepciones estriban en dos aprioris injustificables. Si los principios generales del simbolismo son tales como yo los describiré, no se ve qué es lo que, en la experiencia o en la instrucción, podría determinar su adquisición; la hipótesis de su innatismo nada tiene, por lo tanto, de inaceptable.

No he pretendido hacer obra de erudito, y no se hallará en estas páginas una historia de las teorías del sim-

bolismo. Muchos autores importantes ni siquiera son mencionados, y uno de ellos —Sigmund Freud— solamente es citado por una parte mínima y marginal de su contribución al estudio del simbolismo. He utilizado las concepciones de mis predecesores cuando su crítica me parecía provechosa, sin intentar por ello hacerles justicia; ni he tratado tampoco de analizar profundamente los ejemplos concretos que sirven de ilustración. Esto lo advierto, en especial, por lo que toca a los datos tomados de la cultura de los dorzé de la Etiopía meridional, de quienes he sido huésped.\* De estos datos me ocuparé con mayor detenimiento en otra obra.

No he intentado construir un argumento formalmente riguroso. En el desarrollo se han simplificado, en particular, las consideraciones de lógica, de lingüística y de psicología. El lector avisado podrá verificar por sí mismo si una presentación más rigurosa habría reforzado o debilitado el argumento, o si, como yo creo, sólo habría hecho más indigesta la exposición. Un argumento no tiene nunca más fuerza que la que tengan sus partes más débiles, que aquí son las partes propiamente antropológicas. Este estado de cosas refleja tanto mis insuficiencias como el carácter embrionario de la antropología teórica.

Debo expresar mi gratitud a cuantos me han animado, criticado y aconsejado a lo largo de este trabajo: a

\* Los dorzé son un grupo de unas 20.000 personas que hablan un dialecto ometo. Viven en Etiopía, en los montes Gamu, al oeste de la depresión del Rift, al nivel del lago Abaya. Practican el cultivo de los cereales y del *en-seto edulis* [banano de Abisinia], crían algún ganado y sobre todo tejen, siendo sus tejidos lo que les ha hecho célebres en su país. Están organizados en catorce distritos que se gobiernan por asambleas y en unos cuarenta patri-clanes exógamos no localizados. Sus instituciones político-rituales se dividen en dos grupos: unas tienen por base la primogenitura genealógica de una jerarquía de sacrificadores permanentes; otras, el cumplimiento individual sancionado por ritos de transición muy elaborados y por el acceso a títulos honoríficos y a posiciones temporales. Los grandes sacrificadores (*demutsa*) y los dignatarios (*halak'a*), de los que nos ocuparemos páginas adelante, proceden respectivamente del primero y del segundo grupo de instituciones (cfr. Sperber, 1974).

Ginette Baty, Pierre Berès, François Dell, Marcel De-tienne, Remo Guidieri, Jean Mettas, David Sapir, Pierre Smith, Jenka y Manès Sperber, Tzvetan Todorov, Terence Turner, Danièle Van de Velde y Deirdre Wilson.

## I. Simbolismo y lenguaje

Dos criterios han servido, alternativamente, para delimitar el campo del simbolismo. Según el primer criterio, lo simbólico es lo mental menos lo racional; conforme al segundo, es lo semiótico menos la lengua. En ambos casos, un residuo.

El criterio de irracionalidad, hoy pasado de moda, habrá sido concebido principalmente de dos maneras. En la concepción de un Taylor o de un Frazer, las creencias primitivas son el fruto de razonamientos defectuosos, de inferencias ilícitas hechas a partir de datos insuficientes. Así, según Taylor, el hombre primitivo, reflexionando sobre la experiencia del sueño, habría inferido de ella la noción de una entidad inmaterial, el 'alma', y la habría atribuido enseguida a otros seres, a animales y aun a objetos inanimados, para prestarle en fin una existencia independiente de todo soporte material, bajo la forma de 'espíritus'. Según Frazer, la magia tendría dos formas, la homeopática y la contagiosa, fundadas en la confusión, de la similaridad por una parte y la contigüidad por otra, con la causalidad efectiva. Las creencias, con las prácticas a las que sirven de fundamento, serían, pues, un conjunto de errores por defecto de racionalidad.

A tenor de la segunda concepción racionalista, cuyo defensor más conocido sigue siendo Lucien Lévy-Bruhl (aunque él mismo la criticase al final de su vida —véanse sus *Carnets*, 1949—), las creencias de los primitivos no serían el producto de una racionalidad deficitaria, sino el de una actividad mental que vuelve la espalda al principio básico de toda racionalidad: el de no-contradicción. El totemismo, según el cual la pertenencia de un individuo a la especie humana no excluye el que pueda pertenecer simultáneamente a una especie animal, no procedería de una aplicación defectuosa del principio de identidad, sino de la aplicación regular de un principio de participación.

Según la primera de estas concepciones, el hombre primitivo en sus creencias trata de ser racional, pero le falta el ser sistemático; para la segunda, es sistemático, pero no trata de ser racional. Ahora bien, la noción misma de 'primitivo', que estas dos concepciones opuestas tendían a desarrollar, se ha diluído entre tanto, y, con ella, la teoría de un simbolismo-dinosaurio, conjunto de medios de expresión y de acción adaptados a las condiciones de una humanidad balbuciente, irracionales en comparación con nuestros medios actuales, condenados ya, a perpetuidad, a las microfichas: el dinosaurio se encuentra bien.

El vigor del simbolismo en nuestra propia cultura y la indudable presencia de un pensamiento racional en toda sociedad invalidan, sin duda, la concepción de una humanidad primitiva irracional, o por insuficiencia o por sistema; pero no por ello invalidan la concepción de un simbolismo irracional. La objeción está en otra parte; la concepción racionalista peca más por falta de elaboración que porque ésta sea defectuosa. Estudiar el simbolismo es postular que constituye sistema y buscar los principios que lo rigen. Afirmar que los principios de la racionalidad intervienen en él insuficientemente o no intervienen en absoluto sólo tendría interés si estuviese de-

finida la racionalidad misma, y en todo caso no equivaldría a una definición del mismo simbolismo.

¡Ah! Una cosa es postular el carácter sistemático del simbolismo y otra demostrarlo; una cosa es rechazar en principio el criterio de irracionalidad y otra poder prescindir de él.

Convivo con los *dorzé* de la Etiopía meridional y estudio su simbolismo. Se me explica cómo cultivar los campos. Escucho distraídamente. Se me dice que si el cabeza de familia no arroja él mismo las primeras semillas, la cosecha será mala. Tomo nota en seguida.

Miro el bullicio y ajetreo del mercado; el espectáculo es agradable y me recuerda el mercado de la *rue Mouffettard*. Llega un grupo de dignatarios que, sin fijarse en los comerciantes, van recorriendo la plaza en sentido inverso al de las agujas del reloj. Pregunto, y me informan de que el recorrido solamente pueden hacerlo en esa dirección. ¿Por qué? Es lo tradicional. Insisto: caminan en el sentido del curso del sol; ¿por qué esto? Pues sí, de derecha a izquierda. Y yo importuno a mis informantes con más y más preguntas.

Mi asistente se declara fatigado a media tarde y se va a echar. ¡Qué pérdida de tiempo! Al levantarse se siente mal y sospecha que alguien le ha hecho mal de ojo. El tiempo que me lleve escucharle esto no me parecerá ya tan perdido.

¿Por qué unas cosas me enfadan, me distraen o me irritan, y otras me interesan, me atraen y me alegran? Yo sé muy bien que la posición genealógica del sembrador no influye nada en la germinación de las simientes; que entre el trópico de Cáncer y el Ecuador no hay razón ninguna para considerar que el sol va de derecha a izquierda más bien que de izquierda a derecha; que el ir andando «con el sol» le deja al sol indiferente; que recorrer el mercado y volver al punto de partida sin haber comprado ni vendido nada, sin nada que decir ni escuchar, no es en modo alguno económico; y, en fin, sé que el mal de ojo, el aoja-

miento, no existe. O, por poner aún otro ejemplo, cuando un amigo *dorzé* me dice que el embarazo de las mujeres dura nueve meses, pienso: «Bien. Lo saben». Cuando añade «Pero en tal clan dura ocho o diez meses», pienso: «Esto es simbólico». ¿Por qué? Porque es falso.

Hay que precisar. No todo error me parece a la vez simbólico, ni todo discurso simbólico necesariamente erróneo. Si, por ejemplo, en vez de decirme que las estrellas son todas pequeñas, los *dorzé* me afirman que son más grandes que la tierra, que algunas quizá tengan habitantes, etc., entonces, y sólo entonces, conjeturaría el simbolismo. La economía del error no difiere esencialmente de la economía de la inferencia válida. Una y otra tienden a dar cuenta de un máximo de datos mediante un mínimo de hipótesis, y se someten a la refutación de la experiencia; el esfuerzo intelectual, tanto si se logra como si fracasa, es racionalmente proporcionado a su fin, que no es otro que el conocimiento. Por el contrario, el discurso simbólico ignora esta economía; sólo conserva, de la experiencia, un mínimo de fragmentos para establecer un máximo de hipótesis, sin cuidarse de someterlas a prueba: si su fin es el conocimiento, entonces el esfuerzo intelectual efectuado no guarda proporción ni se aplica debidamente.

Yo anoto, por tanto, como simbólica toda actividad en la que los medios puestos en juego me parecen netamente desproporcionados respecto al fin explícito o implícito, ya sea este fin de conocimiento, de comunicación o de producción; es decir, toda actividad cuya razón de ser se me escapa. Abreviando: el criterio que utilizo sobre el terreno es, si se quiere, un criterio de irracionalidad. Y no sé que los demás etnólogos procedan de otro modo.

Una de tres cosas: o bien el criterio de irracionalidad no vale para nada, y creyendo delimitar el campo del simbolismo no hacemos más que amontonar el baratillo de nuestras ignorancias; o bien, como quisieran los es-

píritus místicos, el criterio de irracionalidad es el bueno, y el simbolismo no connota discurso científico; o bien el criterio de irracionalidad delimita —aunque sea aproximadamente— el simbolismo sin que por ello lo defina, y esto habrá que explicarlo.

El segundo criterio mantenido —el de que el simbolismo es lo semiótico menos la lengua— parece hacer justicia del primero —del de lo mental menos lo racional. En efecto, dicese que no hay simbolismo irracional, sino sólo un simbolismo mal interpretado. Esta interpretación defectuosa es la primera en acudir a la mente de quien, siendo extraño a una sociedad, lo es por tanto a su simbolismo. Parece irracional, pero no es más que superficial. En efecto, junto a su significado o a su destino manifiesto, los fenómenos simbólicos tendrían una significación oculta.

Según esta concepción, el simbolismo no tiene señales propias; utiliza como señales unos signos constituidos en otra parte. Se tiene, pues, un signo, es decir, la asociación de una señal y un sentido usual (de un significante y un significado) que entra globalmente y en cuanto señal en una asociación con un sentido simbólico. El error consiste en tomar el sentido usual, que no es aquí más que un aspecto de la señal, por el único sentido simbólico pertinente. El simbolismo es un sistema de signos y, por ello, como la lengua propiamente dicha, depende de una semiología. Pero, en tanto que la lengua tiene señales propias que sólo se definen por su recíproca articulación y por su referencia al sentido lingüístico, el simbolismo utiliza como señales elementos, actos o enunciados, que existen y se interpretan también independientemente de él.

Así un mito se presenta ante todo como un discurso ordinario. Para quien conoce la lengua en que se le narra, no resulta más difícil de parafrasear que cualquier otro relato, y su interpretación no plantea ningún problema lingüístico particular. Pero esta interpretación lingüística

no agota su sentido; constituye más bien una señal compleja que debe ser objeto de una segunda interpretación, esta vez simbólica. El sentido manifiesto y a menudo absurdo del mito no es más que un instrumento de la significación simbólica.

Los cultos dedicados a los dioses de un panteón parecen a primera vista un homenaje rendido a unos seres sobrenaturales cuya existencia ningún dato empírico viene a confirmar racionalmente. Pero una interpretación simbólica mostraría por ejemplo (a la manera de Dumézil) que esos dioses funcionan como señales que, en sus relaciones recíprocas, tienen por sentido un conjunto de categorías mediante las cuales se representan los hombres su propia sociedad.

Podrían multiplicarse los ejemplos, tomándolos de la teoría de los tropos, de la teoría de los sueños, de las literaturas etnológica, psicoanalítica o semiológica, en las que abundan. Es indudable que esta concepción ha permitido expresar numerosas intuiciones, plantear gran cantidad de problemas, sugerir muchas hipótesis. Pero sería erróneo creer por eso que haya sido demostrada alguna vez la naturaleza semiótica del simbolismo.

Con los símbolos sucede igual que con los fantasmas. Si éstos hablan y hacen que se muevan las mesas, lo cierto es que, por desgracia, no tienen gran cosa que decir. Si los símbolos significan algo, este algo no son casi nunca más que banalidades. La existencia de los fantasmas y la sobreabundancia de los símbolos son más fascinantes que sus entecos mensajes acerca de la lluvia o del buen tiempo.

Si se interpreta, por ejemplo a la manera de Malinowski (1926) un mito de emergencia de la humanidad, rico y complejo, que abarca nacimientos milagrosos y otros sucesos inverosímiles, como significando que tal clan particular tiene derecho a los privilegios que de hecho ejerce, se plantean más problemas que los que con ello se resuelven. El relato ¿significa ese derecho, o lo de-

muestra? Si lo significa, lo que hay, a buen seguro, que explicar es por qué no se han contentado con enunciarlo (¡tantas sociedades se dan por satisfechas con decir «es tradición», «los antepasados lo decidieron así», etc...!), por qué se ha recurrido a un discurso largo, complicado y oscuro. Por el contrario, si el relato mítico demuestra el derecho, entonces la creencia en su verdad desempeña un papel fundamental y el problema de la irracionalidad no hace sino agudizarse: no sólo lo inverosímil ha de tenerse entonces por verdadero, sino que, además, entre la interpretación narrativa y la interpretación simbólica se establece una relación deductiva a la que, para ser lógicamente admisible, le falta el que pueda ser generalizada.

La crítica será más nítida aún si se muestra que vale no sólo para la teoría, bastante decepcionante, de Malinowski a la que acabamos de aludir, sino también para la interpretación más rica y más intuitivamente satisfactoria que jamás se haya dado de la mitología, como es la de Claude Lévi-Strauss.

Si los mitos tienen un sentido simbólico, las proposiciones que expresan este sentido pueden ser de dos especies: sintéticas o analíticas, es decir, pueden incidir sobre el mundo de la experiencia o bien sobre las categorías del pensamiento. Mientras que sus antecesores vieron en el contenido simbólico de los mitos la expresión de algunas banalidades acerca del mundo natural o acerca de la sociedad, Lévi-Strauss ha sido el primero que ha explorado sistemáticamente el otro camino. (El uso ordinario del lenguaje utiliza las categorías para enunciar proposiciones acerca del mundo. El pensamiento simbólico, por el contrario, utilizaría proposiciones acerca del mundo para establecer relaciones entre categorías.) De ahí que todos los elementos del mito se hagan pertinentes desde el momento en que se halle al menos otro elemento con el que estén en una relación de identidad, de implicación o de contradicción. El conjunto de estas relaciones analíticas constituiría, si no la totali-

dad, por lo menos lo esencial de la interpretación simbólica del mito.

En la concepción malinowskiana, el mito es demasiado rico con respecto a su interpretación, y esta redundancia queda inexplicada. En la concepción lévi-straussiana, la redundancia de la señal (el relato mítico) con respecto al sentido (la interpretación simbólica) no parece rebasar el nivel indispensable a todo sistema de signos para que pueda funcionar. Pero la redundancia interna en la interpretación simbólica es extrema: las mismas relaciones entre categorías se encuentran ahí cada vez más enredadas.

O bien el sistema de categorías analizadas y reanalizadas a lo largo de los mitos es un subsistema de las categorías del lenguaje, y en tal caso no se ve qué es lo que el discurso simbólico añade —con tantos rodeos— a lo que todo hablante sabe ya y puede expresar mucho más sencillamente; o bien las categorías simbólicas constituyen un lenguaje propio y este lenguaje no habla sino de sí mismo. Sé que la idea de un lenguaje que no hable más que de sí mismo seduce a muchos de mis contemporáneos, pero confieso que, por lo que a mí toca, soy insensible a sus encantos y no encuentro en ella sino un pícaro problema más, en todo caso cuando se trata de un producto de la evolución humana.

La desproporción entre medios y fin, manifiesta en el caso de la mitología, llega a ser exorbitante en el caso del ritual. Cuando se sabe cuánto tiempo, cuántas tensiones, pasiones y dedicaciones consume necesariamente el poner en marcha el menor ritual, ¿cómo creer que la incierta atribución de una interpretación semántica —y por lo tanto parafraseable en la lengua ordinaria al precio de un gasto de energía comparativamente nulo— podría en modo alguno dar cuenta de la naturaleza del fenómeno? El argumento según el cual la redundancia del mensaje simbólico le daría una fuerza de convicción que el simple mensaje lingüístico no tendría, es sólo una petición de



principio. La redundancia por sí sola ha creado, más que la convicción, la lasitud, el fastidio.

Así pues, la concepción semiológica del simbolismo no elimina el problema de la irracionalidad: lo único que hace es desplazarlo, cambiarlo de sitio. La aparente irracionalidad del simbolismo no se debe a un error de apreciación de los hechos ni a faltas de razonamiento, sino a una desproporción entre los medios puestos en juego y los fines confesados o supuestos: estos fines no explican racionalmente aquellos medios. Ahora bien, precisamente, según la concepción semiológica, el simbolismo pone en juego unos medios de expresión considerables para expresar simplezas o para enredar más aún liosos juegos de palabras...

Hasta aquí he mostrado que la concepción según la cual los fenómenos simbólicos tendrían una significación propia elude pero no resuelve el problema de la irracionalidad. Hay algo más grave: ¿puede decirse útilmente que los símbolos significan?

La palabra «significación» tiene tantas significaciones que es todo un embrollo el que resulta cuando no se puede dejar de utilizarla. Se dice indiferentemente que la palabra *luna* significa la luna, que «¡tipejo!» significa desprecio, que la fiebre significa enfermedad y que la elección de nuevo presidente no significa nada bueno. Se confunde la significación con la referencia, la significación y la connotación, la significación y el diagnóstico, la significación y el pronóstico, y me da igual. Pero lo que pueda confundirse sin gran perjuicio en el hablar ordinario debe ser cuidadosamente distinguido en la exposición filosófica o científica. En esta última es preciso no introducir la noción de significación sin haberla circunscrito suficientemente, sin haber patentizado que se aplica bien y que permite efectuar un trabajo mejor.

La única disciplina en que la noción de significación responde (y tampoco siempre) a estas condiciones, es la lingüística. Considérense, p. ej., las siguientes frases:

- (1) (a) Julieta es más querida por mí que Justina.  
(b) Julieta es más querida por mí que por Justina.  
(c) Yo quiero más a Julieta que Justina.
- (2) (a) José es el marido de mi tía.  
(b) José es mi tío.  
(c) El marido de mi tía es mi tío.
- (3) (a) José es el marido de mi tía.  
(b) José es soltero.  
(c) El marido de mi tía es soltero.

Todo el que hable nuestro idioma, sin saber nada ni de la gente de que se habla, ni de la persona que habla diciendo eso, sabe no obstante que no se puede afirmar (1-a) y negar (1-c), ni afirmar (1-b) y negar (1-c), que se puede afirmar (1-c) y negar ya sea (1-a) ya sea (1-b), pero no las dos a la vez. Sabe, por tanto, que (1-c) tiene dos significaciones, de las que (1-a) y (1-b) son respectivamente las paráfrasis. Sabe que no se puede afirmar (2-a) y negar (2-b), o, lo que viene a ser lo mismo, que (2-c) es verdad en virtud de su sola significación; es una tautología analítica. Sabe también que no se puede afirmar simultáneamente (3-a) y (3-b), o, lo que viene a ser lo mismo, que (3-c) es falso por su sola significación: es una contradicción analítica.

Una teoría del lenguaje ha de dar cuenta de este tipo de intuiciones compartidas por todos los hablantes. Estas intuiciones versan sobre relaciones entre frases o entre elementos de frase. La existencia de estas relaciones sistemáticas justifica la adopción de un concepto teórico, el de significación. Así como la noción de temperatura, utilizada en el lenguaje corriente como si designara un aspecto sensible de todas las cosas, no cobra un sentido preciso y útil más que si se la refiere, por ejemplo, a la relación entre la altura variable de una columna de mercurio y una escala fija que sirve para medir ésta, así también la noción de significación sólo adquiere estatuto científico al referírsela a las relaciones intuitivamente

percibidas entre unos signos, es decir, en particular, de paráfrasis o de analiticidad; describir el sentido de una frase (o de una expresión) no es sino proporcionar los medios de identificar esas relaciones.

Para que dos frases no puedan ser consideradas ya como paráfrasis o dos expresiones como sinónimas, basta con que exista un contexto en el que, al sustituir una por otra, su valor de verdad quede afectado. Así: «Mi tío» y «El marido de mi tía», expresiones equivalentes en gran número de contextos, no lo son ya en los casos siguientes:

(4) (a) Mi tío es soltero.

(b) El marido de mi tía es soltero.

(4-b) es contradictoria, mientras que el valor de verdad de (4-a) depende del estado civil.

Para que una frase no pueda ser ya considerada como analítica, basta concebir dos universos en los que su valor de verdad cambie, sin que su significación se encuentre afectada. Así: «El caballo es un animal» es verdad en todos los universos, incluso en un universo en el que no existieran los caballos (cf. «el unicornio es un animal»), mientras que «el caballo es un animal doméstico» no sería verdad en un universo en el que todos los caballos fuesen salvajes. Resumiendo: la paráfrasis no debe afectar al valor de verdad del contexto en que se inserta, y el contexto no debe afectar al valor de verdad de la tautología o de la contradicción analítica.

Tales condiciones puestas a la interpretación y al empleo de la noción de significación no son en modo alguno arbitrarias. Están motivadas por la necesidad de describir adecuadamente las intuiciones sistemáticas de los hablantes. Dispónese de otras intuiciones sobre las frases que el lenguaje corriente describe también en términos de significación. Así la contradicción: «el marido de mi tía es soltero» puede ser comprendida como queriendo decir que mi tía está de viaje. Pero, si se quiere analizar

esta interpretación, sería equivocado postular para «soltero» una segunda significación que fuese «marido cuya esposa está ausente». En este caso, por una parte el efecto de ironía del que se trata precisamente de dar cuenta se habría perdido por completo, y, por otra parte, «Fulano es soltero» jamás excluiría que Fulano esté casado. Ninguno de los efectos expresivos de este tipo puede analizarse si no se tiene en cuenta la significación, en el sentido preciso en que se la ha circunscrito para mostrar en qué se aparta de este sentido el efecto buscado. Hay, pues, de todos modos, por lo menos dos nociones bien distintas, y el afán de claridad exige que se las designe diferentemente.

Sin paráfrasis y analiticidad (y otras relaciones intuitivamente percibidas que aquí paso por alto, cf. J.J. Katz, 1972), no hay significación. ¿Se da, pues, paráfrasis o analiticidad en el simbolismo?

Si la simbolización fuese una forma de significación que no difiriera de la significación del lenguaje más que por el tipo de señales que emplea, y si el conjunto de los símbolos (de una cultura determinada) constituyese un lenguaje, debería poderse sustituir sistemáticamente ciertos símbolos, simples o complejos, por cada símbolo en todos los contextos, como se puede en la lengua reemplazar una palabra por una definición. O bien, si se considera que los símbolos significan sin constituir por ello un lenguaje propio, se debería poder sustituir la expresión verbal de su significación, sin que estas sustituciones afectaran, a buen seguro, al sentido global. Todo aquel que se haya interesado alguna vez por los fenómenos simbólicos sabe que su interpretación depende del contexto y que cualquier sustitución generalmente la modifica. Y aun si se dieran casos de símbolos cuya interpretación fuese estable en todos los contextos, o bien contextos en los que una sustitución no afectase a la interpretación simbólica global, ¿cuándo, de satisfacerse estas dos condiciones a la vez, podría hablarse de sinonimia o de

paráfrasis? Esta sería, de todos modos, la excepción y no la regla, y la significación no podría tenerse por intrínseca a la simbolización.

Imagínense dos mitos a los que se diera la misma interpretación, por ejemplo, que fundamentan en derecho los privilegios de un determinado clan. ¿Se diría entonces de alguien que reconociese la verdad de un mito pero no la del otro, que ese alguien se contradice? ¿O que sólo comprende a medias el simbolismo de su cultura? Seguro que no; ni hay paráfrasis entre estos mitos, ni, por lo tanto, contradicción en estas creencias opuestas.

La concepción de Lévi-Strauss plantea algunos problemas más interesantes. Según ella, el pensamiento simbólico no expresa más que incidentalmente proposiciones sobre el mundo y, en cambio, explora sistemáticamente relaciones entre categorías. El problema de la significación viene a ser, pues, aquí el de la analiticidad: bastará con que las relaciones entre categorías que expresa el simbolismo sean relaciones propiamente analíticas para que el simbolismo signifique. Ahora bien, las relaciones destacadas por Lévi-Strauss son de homología y no de paráfrasis, de correspondencia y no de tautología, de oposición y no de contradicción. Esto nada quita al interés de las relaciones destacadas; sólo que no son relaciones de significación.

Forman legión los que han creído hallar el sentido de los símbolos, pero nadie ha vinculado la interpretación de sus descubrimientos a la noción misma de significación, ni a la que sugiere el estudio del lenguaje, ni a ninguna otra que haya sido propiamente definida. Si es cosa vana analizar el simbolismo tomando por modelo el lenguaje, de esta tentación sólo han sabido librarse los investigadores desembarazándose primero de todo cuidado por la precisión.

Victor Turner, que ha contribuido notablemente al estudio del simbolismo y cuyo afán por la precisión conceptual es constante, escribe: «Cuando hablamos de la

'significación' [*meaning*] de un símbolo, debemos cuidarnos de distinguir al menos tres niveles o campos de significación. Propongo que los llamemos: (1) el nivel de interpretación endógena (o, en breve, la significación exegetica); (2) la significación operacional; y (3) la significación posicional» (1967: p. 50). La «significación exegetica» es dada por el comentario indígena. La «significación operacional» de un símbolo es equivalente a su uso y a las cualidades afectivas vinculadas a este uso: «agresiva, triste, arrepentida, alegre, burlona, etc.» (p. 51). La «significación posicional» depende de las relaciones estructurales que los símbolos mantienen entre ellos.

La significación exegetica comporta además tres aspectos: un aspecto «nominal» que depende de las asociaciones del nombre del símbolo; un aspecto «sustancial», que depende de las propiedades naturales y materiales de los objetos utilizados como símbolos; finalmente, un aspecto «tecnológico» [*artifactual*] en el caso de símbolos fabricados (véase también Turner, 1969: pp.11-13).

Este inventario de las propiedades de los símbolos, que Turner desarrolla e ilustra, es sin duda útil; subraya distinciones generalmente poco atendidas. Resulta por ello más paradójico ver que, a medida que se multiplican y afinan las categorías descriptivas, el concepto mismo de significación se distiende, en este estudio, hasta englobar sin discriminación todas las propiedades concebibles de los símbolos, por más heterogéneas que sean.

Esta vaguedad en el empleo de «significación», particularmente llamativa en Turner porque contrasta con un indiscutible refinamiento en el empleo de otros conceptos, caracteriza también a todo el conjunto de los trabajos consagrados al simbolismo. Pretendo evidenciar que esta vaguedad no es fortuita y que es, de hecho, imposible circunscribir la noción de significación con miras a que siga siendo aplicada a la relación entre los símbolos y su interpretación.

Si el simbolismo no depende de una semántica comparable a la de la lengua, puede, en efecto, definirse la significación de manera más amplia y verse si, en este sentido nuevo, los símbolos significan. Yo extendiendo, pues, la noción de significación hasta incluir en ella la relación entre mensaje e interpretación que caracteriza todos los códigos, aun cuando estas interpretaciones no entren en las relaciones analíticas propias de la semántica de las lenguas naturales.

Un código es un conjunto de parejas (mensaje, interpretación) dado ya sea, en un caso elemental como el morse, bajo la forma de simple lista, ya en los casos más complejos, como por ejemplo la cartomancia y, ciertamente, la lengua, bajo la forma de reglas que definen potencialmente todas las parejas del código y sólo éstas. En esta definición amplia no es necesario que las relaciones mensaje/interpretación sean biunívocas; dicho de otro modo, a un mismo mensaje pueden corresponderle varias interpretaciones, e inversamente.

A un código puede subentenderse tanto un dispositivo de codificación como uno de descodificación. Cuando tal dispositivo asocia un *input* a un *output* (un mensaje a una interpretación, o a la inversa), lo trata como la ocurrencia particular de un fenómeno del que posee ya la representación potencial. Analizar el *input* equivale entonces a reconocerlo, y la asociación con el *output* es proceso de reconstitución.

El tratamiento ulterior de la información se efectúa sobre el *output* de tal dispositivo. Así, cuando se trata de emitir un mensaje, la interpretación, una vez codificada, no desempeña ya ningún papel: la ha sustituido el mensaje. El telegrafista sustituye el texto en lenguaje ordinario por una serie de señales morse, y son estas señales, no el texto, lo que será emitido. Igualmente, un mensaje recibido, una vez interpretado por completo, no es ya objeto de tratamiento alguno, sino que es la interpretación, que le ha sustituido, la que será tratada; son las predic-

ciones de la cartomántica, si se confía en su saber, y no las cartas echadas, lo que constituye materia de reflexión. O también, si el sentido de unas palabras oídas no engendra duda, lo que se retendrá es la interpretación semántica y no el mensaje fonético.

Todo emparejamiento no es, pues, necesariamente una codificación: el «modo de empleo» que se lee sobre una botella de lejía o sobre un frasco de medicamento no sustituye al contenido de la botella o del frasco; ni el precio etiquetado sustituye al objeto en venta. Son éstas, ciertamente, unas parejas dadas, pero no de las de mensaje/interpretación. Inversamente, una información puede ser interpretada sin que esta interpretación se le asocie en una bina estable, y, por lo tanto, sin que esta interpretación constituya un descodificación. Si, por ejemplo, escuchando una pieza musical le asocio yo una ensoñación que constituye entonces, para mí, el «sentido» de la pieza, al hacerlo así no reconstruyo las parejas de un código dado previamente, sino que, por el contrario, me entrego a una improvisación mental.

No cabe duda, por una parte, que hay fenómenos simbólicos regularmente emparejados con comentarios, con usos propios, con otros fenómenos simbólicos, según lo notaba Turner. Tampoco cabe dudar de que los fenómenos simbólicos son interpretados. El problema consiste en averiguar si los fenómenos emparejados con los símbolos constituyen unas interpretaciones de éstos, y si las interpretaciones de los símbolos se les emparejan regularmente. De esto es de lo que ha de asegurarse toda concepción semiológica del simbolismo.

Ampliar la noción de significación hasta la de codificación y decir que los símbolos significan en este sentido, es dar a la concepción semiológica la interpretación más vaga, la menos específica posible. Es afirmar simplemente que a cada símbolo le corresponde un determinado conjunto de interpretaciones, a cada interpretación un determinado conjunto de símbolos, o, en otros térmi-

nos, que una ocurrencia particular de símbolo selecciona ciertas binas (símbolo, interpretación) entre un conjunto definido en la estructura misma del simbolismo. Si no se afirma por lo menos esto, el decir que los símbolos significan, o el decir que el simbolismo depende de la semiología es no decir absolutamente nada; porque entonces no sólo de los símbolos, no sólo de las frases, sino de todos los objetos de la percepción y del pensamiento puede decirse igualmente que significan; y no sólo la simbólica, ni sólo la lingüística, sino todas las ciencias pueden ser consideradas como ramas de una semiología tan difusa y divagante que pierde todo interés.

Partiendo de la noción de significación ampliada a todos los códigos, podría uno interrogarse a placer sobre la estructura particular de los códigos simbólicos. Los modelos concebibles son indefinidamente variados, ¡tan débil es la hipótesis de la naturaleza semiológica del simbolismo así concebida! Y aún es demasiado fuerte. La única y flaca condición que permitiría considerar el simbolismo como un código no se ha cumplido: ninguna lista produce, ninguna regla engendra un conjunto de parejas (símbolo, interpretación) tal que cada ocurrencia de un símbolo encuentre ahí su tratamiento prefigurado. Me topo yo aquí no solamente con el postulado de tantos buscadores, sino hasta con el sentido común, que conoce un verbo «simbolizar» transitivo, y para el cual es necesario que los símbolos simbolicen algo. Sí, muy bien, pero ¿qué?

En cuanto se hace esta pregunta, el sentido común duda, responde negligentemente o descuida el responder, y abandona al investigador dejándole con sus exploraciones. Está claro, en todo caso, que ningún saber compartido, explícito o implícito, permite atribuir a cada símbolo sus interpretaciones y a cada interpretación sus símbolos, o, abreviando, poner un conjunto de parejas para abstraer a continuación su estructura. En estas condiciones, las hipótesis semiológicas atañen menos a la es-

tructura del código simbólico que a lo que constituiría sus datos elementales.

El semiólogo, en modo alguno desalentado, busca lo que los símbolos simbolizan, y como la respuesta no está ni en el campo de su intuición ni en el de su percepción, es que está oculta: sea porque se la oculta, o porque se oculta ella misma. De donde las dos únicas concepciones semiológicas posibles: simbolismo críptico o simbolismo inconsciente. En el próximo capítulo examino estas dos concepciones y, en particular, la manera como Victor Turner por una parte y Sigmund Freud por otra, las han desarrollado. Hago ver que los hechos que han puesto en claro no justifican una concepción semiológica del simbolismo. En el capítulo siguiente muestro que la concepción de Lévi-Strauss no es verdaderamente semiológica, aunque lo parezca.)



## II. Significaciones ocultas

El etnógrafo, al trabajar en su terreno, no tarda en descubrir muchos fenómenos que él juzga simbólicos. Interroga a sus huéspedes y les pide que se los expliquen. Tres casos pueden entonces presentarse:

En el primer caso los informadores responden «es tradición», «siempre lo hemos hecho así», «nuestros antepasados sabían el sentido de estas cosas, pero nosotros lo hemos olvidado». El etnógrafo se imagina tristemente que ha llegado demasiado tarde, que en tiempos de los antepasados se le habría sabido dar razón. En general no se le ocurre pensar que los antepasados tuvieron también sus antepasados y quizá creían estar igualmente faltos de memoria. Pero el etnógrafo no renuncia con facilidad. ¡Seguramente subsistirán algunos residuos de aquel saber! E inquiera, insiste en sus preguntas, a veces hasta que sus presuntos informadores, para desembarazarse del importuno, le responden... lo que sea: cualquier invención improvisada.

Había yo aprendido, en Dorzé, que cuando un joven se casa, su padre le construye una choza contra la empalizada de su cerca y planta delante un arbusto llamado *oloma*. Un informador amabilísimo, al notar que no me

satisfacía su respuesta de «es tradición», añadió en sustancia esto: el *oloma* es una planta vigorosa, que prende y brota muy bien y se trasplanta fácilmente. Y —¿lo dijo él así? o ¿creí yo oírsele?— estas propiedades tienen algo que ver con la fecundidad que se le desea a la nueva pareja. Pensaba yo, pues, haber dado con la clave de un símbolo; algunos datos recogidos luego me obligaban a cambiar de opinión. Se planta también un *oloma* cuando se establece en sus tierras un extranjero, sin lo cual no podría él degollar allí animales domésticos en la celebración de un sacrificio o con miras a una comida ordinaria. Las dos situaciones tienen algo en común, según lo recalcan los informadores, pero que no guarda ninguna relación con la fecundidad: es tabú el copular, es tabú el degollar una bestia en las tierras de un primogénito o de un no-pariente, a no ser que un *oloma*, plantado por el amo de esos lugares, levante el entredicho. Por consiguiente, neutralización ritual de un espacio. Pero ¿qué es lo que hace a esta planta especialmente apropiada para desempeñar tal función? No estoy seguro de ello: quizás el hecho de que brota abundante en las vallas que bordean los caminos, es decir, en un espacio liminar que, plantada ritualmente, ella recrearía. Y ¿qué significa el *oloma*? Nada sé de ello y dudo que haya aquí nada que saber.

Generalmente los *dorzé*, que utilizan un gran número de símbolos con ocasión de múltiples ritos complicados y vivaces, se abstienen de hacer exégesis de ellos y limitan sus comentarios a las reglas de su empleo. Los ritos de transición no van acompañados de ninguna iniciación a un saber esotérico. Los escasos asomos exegeticos que yo he recogido han sido improvisados por informadores indulgentes en respuesta a preguntas que ningún *dorzé* habría soñado en hacer. Sin duda, cuando un etnógrafo afirma que tal tipo de saber no se encuentra entre las gentes que él ha estudiado, podría ser que hubiese trabajado mal. Sin embargo, la situación *dorzé* es semejante a la que han hallado tantos etnógrafos; de sus testimonios

conjugados cabe retener que un sistema simbólico complejo puede muy bien funcionar sin que lo acompañe ningún comentario exegético.

En otro caso, el etnógrafo descubre que, aunque la mayoría de los informadores no respondan a sus preguntas, hay con todo expertos que saben explicar los símbolos. Es menester dar con ellos y convencerles; si la ocasión se presenta, hacerse iniciar.

Así, las investigaciones de Victor Turner sobre el simbolismo de los *ndembu* de Zambia cobraron otras proporciones desde el día en que encontró a cierto Mushona, llamado el Avispón. Turner ha descrito admirablemente este encuentro y nos ha pintado al personaje (Turner, 1959). Caminaba siguiendo una senda en compañía de su asistente, cuando un «anciano gnomo» (p. 131) vino a juntárseles. Al enterarse de que se trata de un curandero, Turner le interroga «sobre el significado de ciertos medicamentos» (p. 132). Mushona no se hace de rogar y explica con todo lujo de detalles el valor simbólico de algunas de las plantas que encuentran por el camino. «Yo había oído antes —escribe Turner— a muchos otros *ndembu* interpretar símbolos vegetales, pero nunca de un modo tan claro y coherente. Pronto iba a familiarizarme con esta forma de exposición, el bien trabado comentario acerca de detalles que yo no había mencionado, las explicaciones entre paréntesis, la viva imitación del parloteo ritual, y, por encima de todo, la profunda perspicacia psicológica» (p. 133).

Victor Turner iba a trabajar, con Mushona, cotidianamente a lo largo de ocho meses. Sería erróneo imaginarse a un Mushona dedicado a transmitir lisa y llanamente un saber que él mismo hubiera recibido, puesto a hablar como habría podido hacerlo con cualquier otro paisano suyo, con cualquier *ndembu* más: «una dimensión intelectual nueva y exaltante se había abierto en él como en mí durante nuestras discusiones sobre el simbolismo [...]. Él adoraba el explicitar cuanto sabía acerca

de su religión sin haberlo nunca expresado. Una singular fantasía del destino le había procurado una audiencia [...] de un género que jamás pudo encontrar en los poblados» (p. 138).

Mushona es, en su propia sociedad, un marginado. Su interés por la exégesis de los símbolos va mucho más allá del de los demás *ndembu*, lo mismo que el interés de Turner en este dominio va más allá del de sus colegas. Su encuentro dará por fruto una serie de trabajos sobre el simbolismo de excepcional riqueza.

Si Mushona lleva más lejos la dimensión exegética del simbolismo, esta se halla ya notablemente presente en la cultura *ndembu*. «En un contexto ritual *ndembu*, casi cada artículo utilizado, cada gesto empleado, cada cántico o plegaria, cada unidad de espacio y de tiempo está ahí, por convención, para algo diferente de sí mismo. Es más de lo que parece, y con frecuencia mucho más. Los *ndembu* son conscientes de la función expresiva o simbólica de los elementos rituales. Un elemento o una unidad ritual se llama *chijikijilu*». Esta palabra significa literalmente una marca topográfica, un signo de pista utilizado por los cazadores para volver a encontrar una senda, un punto de referencia. El *chijikijilu* «tiene un nombre (*ijina*) y una apariencia (*chimwekeshu*), y uno y otra son utilizados como puntos de partida de la exégesis (*chakulumbwishu*)» (1969 b: p. 15).

Por ejemplo, para el árbol *museng'u* (*Ochna sp.*), «los *ndembu* derivan el nombre de esta especie de *ku-seng'uka* 'multiplicar'. Este árbol da un gran número de frutillos negros comestibles, y los informadores ponen en relación esta abundancia con el nombre. Este nombre está vinculado también al término *ku-seng'ula*, 'bendecir' [...] El *museng'u* es utilizado así en ritos de caza como en ritos 'ginecológicos'; en el primer caso, representa 'una multiplicidad de capturas', en el segundo 'una multiplicidad de descendientes'» (1967: p. 289).

Este tipo de saber simbólico dispénsalo los *ndembu*

con ocasión de ritos particulares. Cuando Mushona trabajaba con Turner, fue acusado por algunos de revelar secretos. Estos secretos lo eran un poco 'a voces': la acusación era benigna. Otras sociedades llevan el esoterismo mucho más lejos, según Griaule y sus discípulos lo han podido experimentar entre los *dogon* de Mali.

A veces, al contrario, el etnógrafo halla sin problema respuesta a sus preguntas. Los símbolos se dan en cierto modo junto con su clave, y si algunos informadores los conocen mejor que otros, la situación a este respecto no difiere de la que se encuentra en el estudio de la parentela, de la economía, de la historia, etc. Así, en los países cristianos nadie ignora lo que representan la cruz y la hostia, y el comentario de los símbolos menos comunes se halla a disposición de quien desee conocerlo.

Muchos datos parecen, pues, corroborar la concepción criptológica según la cual la interpretación del símbolo constituye el objeto de un saber especial, ora fácilmente asequible, ora reservado a expertos o a iniciados, ora olvidado hoy en día pero habiendo existido en el pasado. Esta concepción plantea, empero, un problema particular: ¿qué es de los símbolos cuando no son comentados?, y elude un problema general: el comentario emparejado al símbolo ¿constituye verdaderamente su interpretación?

Aun en las sociedades que comentan con abundancia su simbolismo, este desborda siempre ampliamente la exégesis. Así, el «código de cortesía» en Francia: es objeto de numerosos comentarios, infligidos a cada cual desde la infancia, desarrollados en manuales y tratados. Pocas formas simbólicas han sido explicitadas hasta tal punto. Sin embargo, aún aquí, no todas las formas son igualmente comentadas. Las hay que, como el dar la mano, cuentan con su «mito de origen» (uno se muestra así desarmado, se autoimpide el golpear con este gesto de tender la mano derecha), su «traducción» (expresión de buena voluntad), sus reglas explícitas de empleo (la

iniciativa del tender la mano le corresponde al mayor en edad, al superior, a la mujer). O también el hecho de poner juntos o cruzados sobre el plato el tenedor y el cuchillo significa que se ha terminado de comer, porque esta posición se opone a la abierta en que se los tiene durante el yantar. O también, el bostezar en una reunión significa, ineducadamente, aburrimento, porque es un síntoma natural de cansancio. En estos tres primeros casos tenemos traducción del símbolo, y motivación de la traducción.

Otros actos, muy variados, se presentan como educados o ineducados, pero sin comentario alguno: es educado levantarse cuando entra en la pieza una dama, coger el tenedor con la mano derecha, taparse la boca con la mano al bostezar o al toser; es de mala educación señalar a alguien con el dedo, mantener una mano bajo la mesa, meterse el dedo en la nariz a la vista de todos. Pero ¿qué representan con exactitud estas diversas acciones? El comentario es indeciso cuando se solicitan aclaraciones. ¿Habrán que decir, entonces, que estas acciones «significan» cortesía, respeto o sus contrarios? Pues a eso equivale el decir que los símbolos, cuando no son comentados de otro modo, significan «la tradición» gracias a la cual se evita el explicarlos.

Hay, en fin, un gran número de reglas de cortesía que se aplican sin que nunca se las enseñe ni comente (excepto, claro está, a demanda del etnógrafo y, entonces, según la inspiración del momento). Así la palmada en el hombro o el breve apretujón-abrazo (que son apropiados en circunstancias intuitivamente precisas pero difíciles de describir). Así la regla que quiere que nunca se vacíe del todo el vaso de bebida durante la comida (sin duda para no poner en evidencia al anfitrión, de cuya generosidad se entiende que tratará de tener siempre bien abastecidos y servidos a los comensales). Así el hecho de que cuando se ponen los cubiertos paralelamente se colocan juntos a la derecha y no a la izquierda el tenedor y el cuchillo.



En otros términos, hay una serie de comportamientos simbólicos acerca de los cuales los indígenas tienen intuiciones bastante sistemáticas que permanecen normalmente tácitas y que es difícil explicitar. Este simbolismo funciona muy bien sin que ningún antepasado haya tenido nunca su clave, y los ejemplos del mismo son numerosos en todas las culturas.

Además, como se ha visto, muchas sociedades tienen un simbolismo pero sin ninguna clave conocida. Entre las que sí cuentan con una, las hay que la reservan para una minoría, en tanto que la mayoría es testimonio e incluso actora de la actividad simbólica. En las sociedades que teniendo una clave la divulgan libremente, muchos símbolos nada tienen que ver ni con esa clave ni con ninguna otra. Si la concepción criptológica del simbolismo fuese válida habría que admitir que la mayor parte de la humanidad maneja obsesivamente unos instrumentos cuyo uso adecuado desconoce y combina y entrecruza indefinidamente unos mensajes cuyo sentido ignora. Como dice un personaje de Borges: «Posible, pero sin interés. Replicáis que la realidad no tiene por qué ser, ni mucho menos, forzosamente interesante. Os contestaré que la realidad puede hacer abstracción de esta obligación, pero de ningún modo las hipótesis» (Borges, 1951: p. 171).

La hipótesis según la cual la mayoría de los símbolos estarían muertos o habrían nacido ya muertos —es decir, habrían perdido su comentario o no lo habrían tenido nunca— sólo merecería ser examinada si todas las demás se hubiesen revelado falsas. Pero dista mucho de ser así la cosa. Podría entonces imaginarse que el comentario exegético es una forma de interpretación entre otras, y que para el indígena como para el antropólogo, a falta de exégesis, las otras formas bastan. Así Turner aproxima el uso de los símbolos a la exégesis de éstos. Esta aproximación es justa; pero dista de evidenciar que el uso interprete a la manera de la exégesis; sugiere, por el contrario, que la exégesis debe ser interpretada enteramente

como el uso. Podría imaginarse también que la interpretación propiamente simbólica no depende del comentario exegético tan a menudo ausente, sino de un saber inconsciente, universalmente compartido. Esta es la tesis de Freud (y de Jones), tesis que se basa en observaciones importantes, pero que confunde una asociación, que debe ella misma ser interpretada, con una traducción que proporcionaría la clave de los símbolos.

El comentario exegético de un símbolo puede dar lugar a dos salidas: por una parte, una traducción del símbolo; por otra, facultativamente, una motivación de esta traducción. Por ejemplo, entre los *ndembu*, el árbol *museng'u* tiene por traducción simbólica «multiplicación de capturas en la caza» y esta traducción es motivada por la etimología del nombre del árbol y por la cantidad de frutos que produce.

La motivación de los símbolos es considerada tradicionalmente como el criterio que los opondría a los signos que se tienen por no motivados. Si se examina con detención, este criterio no resulta muy claro: primeramente, ninguna motivación hay para un gran número de símbolos; en segundo lugar, la etimología puede constituir una motivación simbólica suficiente; los signos lingüísticos poseen siempre una y a veces varias etimologías, y estarían así suficientemente motivados para constituir símbolos.

El criterio, pues, lejos de servir para distinguir entre signos y símbolos, parece oponer: el conjunto de las palabras y una parte de los símbolos por un lado y, por otro, los símbolos no motivados.

En el uso ordinario de la palabra, esta motivación etimológica no interviene y no afecta a la interpretación; pero está disponible, y bastará con hacerle desempeñar algún papel para que precisamente lo que se dice adquiera un valor simbólico. Lo que debe definirse como motivado no son, por consiguiente, los símbolos, sino que hay una cierta forma de motivación que debe consi-

derarse como simbólica (sobre motivación, etimología y simbolismo, véase Todorov, 1972: pp. 275-277, 282-283, 286-292).

En un sistema semiológico, las motivaciones han de estar absolutamente distinguidas de las interpretaciones. Éstas son definidas por el código, mientras que las motivaciones son exteriores al código. Por ejemplo, la palabra «rugir» recibe en el léxico una definición: «emitir el león su voz característica». Esta definición permite comprender ciertas propiedades de las frases siguientes:

- (1) el león ha rugido.
- (2) el león ha emitido su voz característica.
- (3) el león ha rugido sin emitir ningún sonido.
- (4) el león ha rugido sólidamente.

De la definición de «rugir» y de las reglas semánticas generales se deduce que (1) y (2) son paráfrasis una de otra, (3) es una contradicción analítica y (4) es una anomalía semántica.

«Rugir» forma por lo demás parte de un conjunto de palabras cuya interpretación semántica está parcialmente motivada por un parecido entre su expresión fonética y el fenómeno acústico que designan: palabras como «rugir», «ulular», «mayar», «piar», «chillar», etc. Pero esta motivación no desempeña ningún papel en la interpretación, no revela ninguna propiedad de las mismas. Puede comprenderse perfectamente el sentido de la palabra «rugir» aunque se ignore del todo a qué se parece un rugido, y, a la inversa, se puede conocer el rugido del león sin saber por ello nombrarlo.

Considérese por ejemplo:

- (5) el león ha emitido el sonido siguiente: ¡RRRrrr!
- (6) rugir es emitir un grito que se parece a «rugir».
- (7) el león ha rugido haciendo este ruido: 'clac clac clac clac'.

Aun en el supuesto de que el «¡RRRrrr!» imite fiel-

mente el rugido del león, (5) no es una paráfrasis de (1) y (2). Aun cuando (6) fuese verdad, no sería una tautología analítica. En fin, (7) es sin duda falsa, pero no es ni una contradicción analítica ni una anomalía semántica, a diferencia de (3) y (4). La motivación de «rugir» no trae, pues, consigo ninguna propiedad semántica particular. Es concebible que este género de motivación facilite el aprendizaje del vocabulario (lo mismo que las motivaciones etimológicas, sabias o populares), pero no desempeña papel alguno en el funcionamiento lingüístico de la lengua.

La lengua no constituye una excepción a este respecto, y lo mismo se diga de todos los códigos, por la naturaleza misma del nexo entre mensaje e interpretación. La motivación incide sobre este nexo y le es, por tanto, necesariamente exterior. Si la motivación formara parte de la interpretación del mensaje, cesaría por lo mismo de motivarla, y si la motiva, no puede formar parte de ella. En otros términos, la motivación de un empalme (mensaje, interpretación) no es semiótica, sino metasemiótica.

Si volvemos ahora al caso del simbolismo y nos situamos siempre en una perspectiva semiológica, no hay, se comprende, más que dos posibilidades: o bien la interpretación del símbolo está constituida por la traducción más la motivación, es decir, por la totalidad de la exégesis, y esta interpretación, pese a las apariencias, no está motivada; o bien la interpretación del símbolo está constituida por sólo la traducción, y la motivación es un comentario metasimbólico. Haré ver ahora que estas dos posibilidades se han de rechazar y, con ellas, la concepción semiológica que las sustenta. En efecto, si la motivación simbólica no forma parte de la interpretación y no es tampoco un comentario sobre una interpretación, los datos exegéticos, de los que los partidarios de la concepción criptológica querían extraer el sentido de los símbolos y la explicación de este sentido, no pueden servir para este fin y exigen evidentemente otro género de tratamiento.

Las motivaciones simbólicas se parecen, en su forma, a motivaciones técnicas. Así como se dice que tal producto es bueno para tal uso porque tiene tales cualidades, igualmente parece decirse que tal objeto es bueno para simbolizar esto o aquello porque tiene tales propiedades. Pero lo que caracteriza a una motivación técnica (o a toda motivación racional, por lo demás), es que se basa en un principio general: si se dice que el vidrio es bueno para hacer botellas porque es transparente y no da ningún sabor o gusto al contenido, se sobreentiende que estas cualidades son de desear para una botella. Si se hiciese la lista completa de las cualidades deseables, de cualquier producto que tuviera esas cualidades podría decirse que es bueno para fabricar botellas, y de un producto que no tuviese ninguna de esas cualidades, que no conviene en absoluto para ese fin. Una motivación sólo es válida si es así generalizable.

Las motivaciones simbólicas, por el contrario, no son de ningún modo generalizables. Lévi-Strauss, que dedica a este problema un capítulo de *La Pensée sauvage* intitulado «La lógica de las clasificaciones totémicas» cita en particular dos ejemplos extravagantes tomados de los trabajos de La Flesche sobre los indios osago. Para ellos, el águila está asociada «al relámpago, el relámpago al fuego, el fuego al carbón y el carbón a la tierra: es pues en cuanto uno de los 'amos del carbón' como el águila es un animal 'terreno'. (Lévi-Strauss, 1962 b: p. 79). Por otra parte, el peto de la tortuga con cola de dientes de sierra representa la bóveda celeste, y la línea gris que lo atraviesa, la Vía Láctea, porque «el número 13 tiene para los osago un valor místico. El sol difunde 13 rayos, que se reparten en un grupo de 6 y otro grupo de 7, correspondiendo respectivamente al lado izquierdo y al lado derecho, a la tierra y al cielo, al verano y al invierno. Ahora bien, las puntas en forma de dientes que esta tortuga lleva en la cola pasan por ser en número de 6 o 7 según los casos» (p. 80). ¡Sencillo, pero había que ser un osago

para pensar en ello! Es posible, no obstante, que a un osago que acepta sin dificultad tales motivaciones, le hubiesen parecido completamente ridículos los razonamientos históricos que a nuestro entender motivan suficientemente el simbolismo de la bandera patria o el de la cruz. Los dorzé, por su parte, hallarían absurdos los razonamientos etimológicos que tanto complacen a los ndembu. La única vez que yo oí hablar de etimología en Dorzé se trataba de una proposición, hecha por un profeta de una sociedad vecina, de que se utilizase para un rito purificador llamado *gesho* una planta llamada igualmente *gesho*. Esta sugerencia me fue citada como un ejemplo perfecto de pobreza intelectual. Pero si cada cultura descarta ciertos tipos de argumentos, ninguna se atiene a un único tipo de ellos.

De las relaciones simbólicas hace notar Lévi-Strauss que pueden estar «fundadas en la contigüidad», «o en la semejanza», que pueden ser «sensibles», «o inteligibles», «próximas o lejanas, sincrónicas o diacrónicas», «estáticas» o «dinámicas» (p. 85). Para estas «lógicas concretas», «el hecho de la vinculación es más importante que la naturaleza de los vínculos; en el plano formal, hacen, por así decirlo, flecha de cualquier madera» (p. 88).

Esta libertad de vínculos se manifiesta particularmente en el uso simbólico de la lengua, en las figuras. De dos términos cualesquiera, jamás puede excluirse que uno se transforme en símbolo del otro. Así, ¿qué es lo que aproxima el hecho de dejar el sombrero en el guardarropa y la pasión por el juego? Pues se verá a Balzac partir de una relación metonímica para construir una relación metafórica de circunstancia entre estos dos términos. Pero si cito este ejemplo es, sobre todo, porque entre la primera relación y la segunda Balzac evoca irónicamente una serie de motivaciones simbólicas posibles, que él no explotará, no porque sean menos motivadas que la que escoge, sino porque no convienen a su propósito:

«Cuando entráis en una casa de juego, la ley empieza por despojaros de vuestro sombrero.

«¿Es esto una parábola evangélica y providencial?...

«¿Se pretende, acaso, facilitaros el placer de arrancar los cabellos cuando vayáis perdiendo?...

«¿No será, más bien, una manera de firmar un contrato infernal con vos, exigiendo qué sé yo qué prenda?...

«¿O será para obligaros a mantener una actitud respetuosa ante quienes os ganen vuestro dinero?

«Sobre este punto es total el silencio de la administración.

«Pero lo cierto es que apenas habéis dado un paso hacia el tapete verde cuando ya vuestro sombrero os pertenece tan poco como vos a vos mismo.»

La ironía de Balzac es tanto más notable cuanto que con este pasaje comienza *La peau de chagrin* [La piel de zapa], novela constituida a partir de una metáfora y repleta de figuras en cada frase. Parece indicar ya desde el principio que la motivación de los símbolos es arbitraria: puede motivar, después, cualquier vinculación, pero no permite predecir ninguna.

En este dominio pueden intervenir todas las relaciones concebibles, pero ninguna de ellas es generalizable. Así, la cruz es el símbolo de la religión cristiana porque Cristo murió en la cruz. Generalizando la motivación, podría hacerse de la cruz el símbolo del crimen, puesto que tantos criminales han muerto también crucificados; o bien podría hacerse del clavo el símbolo de la religión cristiana, porque Cristo murió traspasado con clavos. Pero en el primer caso la motivación que vale para la horca, la guillotina o la silla eléctrica no vale para la cruz; en el segundo caso la motivación que vale no sólo para la cruz sino también para el sudario y para la corona de espinas no vale para el clavo. Ni estas extensiones ni estas exclusiones pueden ser predichas, y si parecen «naturales» esto no es nunca sino a posteriori. Las motivaciones simbólicas solamente tienen de motivacio-

nes la apariencia, y, tratándose de ellas, más que de lógica habría que hablar de paralogismo.

Esta misma falta de generalizabilidad, que hace que fracasen las motivaciones como discurso *sobre* el simbolismo, caracterízalas por el contrario como un discurso *en* el simbolismo, y no ya como un discurso que interpreta, antes al contrario como un discurso que ha de ser interpretado.)

La motivación de la traducción de un símbolo no es más que un caso entre otros de motivación simbólica. Es comparable a la motivación del uso ritual de un objeto, con la cual se articula a veces. Los ndembu explican primero que el *museng'u* es bueno para un determinado ritual de caza porque significa «una multitud de capturas»; segundo, que significa esto por la etimología de su nombre y la abundancia de sus frutos. He aquí las dos etapas de un mismo razonamiento. Por lo demás, la referencia intermediaria a la significación ¿es en verdad necesaria? Cuando los ndembu quieren significar «una multiplicidad de capturas» utilizan simplemente las palabras de su lengua y no una rama de *museng'u*. Emplean esta última cuando quieren no ya significar sino obtener, de hecho, caza abundante. Y aun suponiendo que los ndembu digan expresamente que el *museng'u* «significa» la multiplicidad (pero Turner nunca precisa qué concepto ndembu traduce él por «significación»), no por eso será menos cierto que el árbol es utilizado *porque* significa, pero no *para* significar.

La motivación exegética del *museng'u* plantea el mismo problema que la utilización ritual del *museng'u*: una y otra se basan en un principio que no es generalizable; la una no explica la significación, la otra no explica el rito. Claro que, para los ndembu, las dos explicaciones son, sin duda, una y otra, válidas. Pero esta consideración desplaza el problema sin eliminarlo. Porque los ndembu, como todos los seres humanos, desde el momento en que razonan, saben tácitamente que la validez

de un argumento depende del principio general que le sirve de base, a no ser, precisamente, que ese argumento no sea interpretado con lógica, sino simbólicamente.

El carácter simbólico de una motivación no es inherente al hecho de que esta motivación se aplique a un símbolo, sino de que más bien es el objeto el que se hace simbólico por aplicársele la motivación. Tal es el caso de las palabras tan pronto como se vincula su significación a una motivación superflua. Compárense estos dos enunciados:

(8) El león ruge.

(9) El león RRrruge.

(8) se pronuncia normalmente, mientras que en (9) la «r» inicial es hecha vibrar larga y fuertemente. La interpretación semántica de estos dos enunciados es idéntica: ambos aceptan las mismas paráfrasis, pueden ser contrarios del mismo modo y tienen el mismo valor de verdad. Pero (9) recibe necesariamente, además de esta interpretación semántica que comparte con (8), una interpretación simbólica que les es propia, y ello porque la acentuada y prolongada vibración de la «r» evoca la motivación de «rugir».

Ateniéndose al mismo principio, la publicidad contemporánea transforma objetos utilitarios en símbolos dando a su uso motivaciones no generalizables. Por ejemplo:

«¡Haga Vd. la prueba! ¡Póngase un vestido Noblet... y deje que le cuente una vez más la verídica historia de las mejores y más bellas telas del mundo! Los tejidos Noblet son tejidos que tienen algo que decir.»

Como en el caso de *museng'u*, ¡utilizad el tejido Noblet *porque* significa! O también:

«Este encendedor tiene el rigor del hombre contemporáneo, del que decide y consigue lo que quiere. Para su Mach 2, Braun ha rechazado los 'embellecimientos'. Es sobrio. Funcional. Negro. Como un arma. Con el Braun

Mach 2, se introduce el futuro en su bolsillo. ¿Está Vd. preparado?»

En este contexto, hasta el argumento válido («funcional») es utilizado simbólicamente. En cuanto al nombre, «Mach 2» es utilizado no para significar, sino una vez más porque significa «el doble de la velocidad del sonido», noción que nada tiene que ver con el uso de un encendedor.

Si la motivación tiene un efecto simbólico en tanto que ella no motiva (y el signo en tanto que él no significa), concíbese entonces que la no-motivación expresa pudiera desempeñar el mismo papel. En una publicidad para los magnetófonos Akaï, se arguye a partir de que:

«Nadie ha podido explicar aún por qué sólo el cristal de ferrita elimina los ruidos de fondo que suelen producirse normalmente en toda banda magnética.»

Lo mismo que las pseudo-motivaciones, las no-motivaciones establecen la verdad de una proposición, no demostrándola, sino presuponiéndola. De igual modo, un dorzón hallaría confirmación a sus creencias en:

«Nadie puede explicar por qué sólo este *oloma* elimina los tabús rituales que suele haber normalmente en todo terreno particular.»

Así el rechazo de exégesis, igual que la exégesis misma, puede ser objeto de una interpretación simbólica, porque los dos contrastan, aunque de manera diferente, con la verdadera motivación. Si un niño pregunta a su madre por qué no tiene él derecho a meterse el dedo en la nariz, y la madre le responde, o bien «porque eso no se hace», o bien «porque un día un niño se metió el dedo en la nariz y ya nunca pudo sacarlo», el pequeño sabe perfectamente que no se ha motivado nada. El «porque eso no se hace» es un rechazo de exégesis. La explicación en forma de historieta no es generalizable: el niño demostraría en seguida que a él no le ocurre tal accidente, y, a pesar de ello se le seguiría prohibiendo meter el dedo en la nariz. En los dos casos, la tarea de interpretación queda

toda por hacer. En el segundo, esa tarea concierne no sólo a lo prohibido, sino también a su motivación.

Imaginemos ahora que a un ndembu que pregunte el porqué del *museng'u* se le responda con un «es tradición» en vez de con una exégesis. El hecho de que el *museng'u* intervenga en ritos ginecológicos por una parte y en ritos de caza por otra parte, orienta ya las posibles interpretaciones, sugiriendo alguna relación entre estos dos ritos. Por ejemplo, en los dos casos, se trata de obtener en cantidad aquello que hace falta: niños o piezas de caza. Trátese también de hacer visible lo que se oculta: los niños en la matriz, las piezas de caza en la maleza.

La puesta en relación puede hacerse no sólo mediante un paralelismo, sino también por medio de un contraste: en un caso se trata de dar la vida a seres humanos; en el otro, de quitársela a animales. Ahora bien, entre los dos tipos de ritos, el uso del *museng'u* forma también contraste: en los ritos ginecológicos, son las cortezas del *museng'u* lo que, junto con las de otras especies vegetales, se apila y machaca para elaborar una poción con la que se asperja al beneficiario del rito; en los ritos de caza, una rama descortezada y tallada en punta se planta sola y sin haberla dejado caer al suelo, para que el beneficiario del rito las asperje. Contraste, pues, entre un continente y un contenido, entre una mezcla y un objeto netamente aislado, entre un apilamiento y una erección, entre una preparación humectante y un objeto humedecido.

Todos estos datos, estos paralelos, estos contrastes, constituyen indicios a partir de los cuales la experiencia se puede organizar cognitivamente, indicios que sugieren ciertos temas organizadores y descartan otros. La exégesis aporta todavía más indicios. Así, en este caso, corrobora el tema de la multiplicidad, descarta el tema de la visibilidad (reservada para otro árbol, cf. Turner, 1967: pp. 288-89) y permanece muda sobre el contraste entre los dos usos del *museng'u*. Tiene, pues, razón Turner al aproximar el uso de los símbolos a la exégesis de los mis-

mos, porque uno y otra limitan y orientan el campo de las interpretaciones posibles. En cambio, nada justifica el que se efectúe esta aproximación bajo el concepto general de significación, porque, como el propio Turner lo evidencia, ni el uso ni la exégesis definen ni constituyen un conjunto cerrado de interpretaciones posibles, un conjunto dado de parejas (símbolo, interpretación). Por lo demás, no hay sino atenerse a la expresión metafórica que utilizan los ndembu para designar los símbolos: la palabra *chijikijilu*, que quiere decir «punto de referencia». Un punto de referencia no es un signo, sino un indicio que sirve para organizar cognitivamente nuestra experiencia del espacio. Esta metáfora ndembu me parece bastante más exacta y sutil que la metáfora occidental que compara los símbolos a las palabras.

Mi desacuerdo con Turner sólo versa, como se ve, sobre un punto: el uso que él hace de la noción de significación, categoría descriptiva a su entender, mientras que yo la tengo por engañosa metáfora. Si he utilizado sus trabajos no ha sido para recalcar este desacuerdo, antes al contrario, porque sus análisis descartan implícitamente la idea de un simbolismo organizado como un código, hasta el punto de que él no puede hablar de significación como no sea absteniéndose de definir, y aun de circunscribir, su concepto. Más vale, efectivamente, abstenerse de hablar de tal cosa, pues esto sólo presenta una ventaja, por demás sospechosa, la de evitar que se haga la pregunta: si esto no es significación, ¿qué es lo que es? Ya volveré sobre ello.

Para resumir, hemos examinado cuatro tipos de datos:

—Símbolos a los que no se ha añadido ninguna traducción (por ej. el *oloma*).

—Símbolos a los que se ha añadido una traducción, pero que no son utilizados para significar esta traducción; inversamente, es la traducción la que se utiliza para motivar su empleo. Asimismo, cuando esta traducción es

motivada, esta motivación segunda no es más que un desarrollo de la motivación del uso (por ejemplo, el *mu-seng'u*).

—Objetos técnicos que se hacen simbólicos por su motivación (por ejemplo, el encendedor *Mach 2*).

—Signos que se hacen simbólicos no en tanto que significan, sino en tanto que esta significación es motivada (por ejemplo, «rugir»).

De este examen resulta: en primer lugar, que la motivación de los símbolos (de la que la exégesis es un caso particular) no es metasimbólica, sino simbólica. En segundo lugar, que esta motivación no es una interpretación de los símbolos, sino que, al contrario, ella misma debe ser interpretada simbólicamente. Los dos solos caminos practicables de una concepción criptológica del simbolismo (la motivación es metasimbólica, o bien la motivación forma parte de la interpretación) quedan, por lo tanto, cerrados. Los datos sobre datos en que esta concepción se apoya, lejos de dar la significación de los símbolos, quedan por el contrario abiertos a la interpretación.

Ningún saber consciente y compartido justifica una concepción semiológica del simbolismo. He mostrado que el saber consciente pero reservado que constituye la exégesis de los símbolos fracasa también a este respecto: la exégesis no es una interpretación sino un desarrollo del símbolo y debe ella misma ser interpretada. Queda como posible una última hipótesis: el segundo término de las parejas (símbolo, interpretación), necesario para una concepción semiológica, dependería de un saber inconsciente: los símbolos serían interpretados según un código que todos los humanos compartirían aunque sin advertirlo.

Tal concepción ha sido explícitamente expresada por Sigmund Freud en la décima de sus conferencias de *Introducción al psicoanálisis*, donde repite y desenvuelve observaciones diseminadas en la *Interpretación de los*

*sueños*. Opone ahí Freud los elementos ordinarios del sueño, para los que «nunca se logra traducción constante», a los símbolos para los que se obtienen «traducciones constantes, parecidísimas a las que nuestros populares 'libros de sueños' suelen hacer para todas las cosas que se presentan en los sueños» (1917: p. 135). Y define: «A esta relación constante entre el elemento de un sueño y su traducción la llamaremos *simbólica*, siendo el elemento mismo un *símbolo* del pensamiento inconsciente del sueño» (p. 135). Además, «estas relaciones simbólicas no pertenecen propiamente al soñador, ni caracterizan únicamente al trabajo que se efectúa durante los sueños. Sabemos ya que los mitos y los cuentos, el pueblo en sus proverbios y canciones, el lenguaje corriente y la imaginación poética utilizan el mismo simbolismo. El reino del simbolismo es extraordinariamente amplio, y el simbolismo de los sueños es sólo, en él, una pequeñísima provincia» (p. 151).

Sea cual fuere la extensión que Freud atribuye así al simbolismo, la definición que da de él es, en comprensión, más restringida que la del uso corriente. Muchos psicoanalistas no le han seguido en esto. Para no citar más que a uno solo, Guy Rosolato escribe que: «la pluralidad implicada por el simbolismo se opone a la convencional univalencia de ciertas relaciones de significante a significado» (1969: p. 113); para definir el símbolo, cita este autor un pasaje de la *Interpretación de los sueños* en el que son definidos los elementos ordinarios del sueño y, precisamente, no los símbolos que Freud les opone (p. 112-113). Cabe considerar, en efecto, que la contribución de Freud a una teoría del simbolismo rebasa ampliamente las pocas páginas que expresamente le ha dedicado y le sitúa, para lo esencial, en otra parte.

Yo no me propongo examinar esta contribución general. Si se amplía la noción de simbolismo hasta incluir en ella los elementos ordinarios del sueño, que, según el

propio Freud, no forman parejas constantes con sus interpretaciones, se excluye a la vez al simbolismo del campo semiológico tal como yo lo he definido. Y, a la inversa, el simbolismo en el sentido estricto en que lo concibe Freud, entra, muy precisamente, en ese campo. Si comento esta concepción, no es, por tanto, para evaluar, ni siquiera para situar la obra de Freud desde el punto de vista de una teoría general del simbolismo; es tan sólo porque tenemos aquí un caso ejemplar de concepción semiológica del simbolismo como código inconsciente.

Freud restringe la noción del simbolismo a los elementos oníricos o culturales sistemáticamente emparejados a representaciones inconscientes. Dos problemas se plantean así: de una parte, el de establecer la existencia de esas parejas y describirlas; de otra parte, el de verificar si se trata en verdad de parejas (mensaje, interpretación) que forman un código y justifican así una concepción semiológica del simbolismo.

La existencia de emparejamientos (símbolo, representación inconsciente) es, de suyo, hipotética, lo cual no es muy molesto. Si una hipótesis tal permite dar razón de datos que, si no, resultan incomprensibles o mal comprendidos, merece a buen seguro que se la sostenga. Por ejemplo, ciertos dignatarios dorzé llamados *halak'a*, con ocasión de los ritos de su entrada en funciones, se adornan la frente con un objeto de latón que representa, de manera bastante realista, un pene erecto. Cuando yo recalco a mis interlocutores esta semejanza, tras haber esperado en vano que se me la mencione espontáneamente, mi observación es recibida como una broma de mal gusto. Dos posibilidades, pues: o la semejanza es fortuita, pero ¡qué bien hace las cosas la casualidad!, o la semejanza desempeña un papel inconscientemente. Aun el etnólogo más hostil al psicoanálisis se siente tentado a calificar de «fállicos» unos símbolos que sus informadores describen muy diferentemente.

Tales interpretaciones distan todavía mucho de la concepción freudiana; suponen la posibilidad de aproximaciones inconscientes y nada más. No presuponen, en cambio, que las representaciones inconscientes así aproximadas a los símbolos se les emparejen a éstos regularmente. La lógica de estas aproximaciones comunes es la misma, efectúense consciente o inconscientemente; pueden imponerse o ser apenas motivadas; pueden ser experimentadas por muchos o por uno solo; pueden aclarar o confundir; no tienen ningún dominio privilegiado.

Al contrario, las aproximaciones de que habla Freud son típicamente inconscientes, inevitables, universales y de un registro limitado. Los símbolos se refieren al cuerpo humano en su conjunto, a los padres, hijos, hermanos, hermanas, al nacimiento, a la muerte, a la desnudez y, sobre todo, al ámbito de la vida sexual, de los órganos genitales, de los actos y las relaciones sexuales (p. 138). La sistemática vinculación de tales representaciones a unos símbolos no plantea demasiados problemas. Un buen número de objetos simbólicos son ya masculinos o femeninos. Si se examina además su forma y su movimiento, de abajo arriba, de adelante atrás, del interior al exterior y viceversa, el carácter seco o húmedo, duro o blando, esto funciona siempre... y tanto mejor cuanto que en caso de duda la teoría no excluye ni símbolos ambiguos que remitirían a dos interpretaciones a la vez, ni símbolos inesperados cuya significación se establece de manera indirecta. La lógica subyacente es la de un mediocre juego de salón: «Si fuese un fenómeno sexual, ¿qué es lo que sería?».

Un ejemplo: en muchos de sus ritos, los dorzé se ponen sobre la cabeza un trozo de manteca. Numerosas aproximaciones son aquí posibles, algunas de ellas efectuadas expresamente por los mismos dorzé; pero la regla del juego es atenerse a la cuestión: ¿si esta manteca fuese un fenómeno sexual? Sin duda, sería esperma. Y ¿por qué ponerlo sobre la cabeza? Porque la cabeza y en parti-



cular los cabellos simbolizan las partes genitales (véase, por ej., C. Berg, 1951, comentado y criticado por E. Leach, 1958).

El etnógrafo, intrigado, trata de corroborar esta hipótesis, y los datos pertinentes no faltan: la manteca se consume fundida, en forma líquida, y es conservada en forma de pellas ovoidales (testiculoides, por tanto), envueltas en hojas y atadas a menudo de dos en dos o de tres en tres. Los dignatarios, con su frente ornada de una verga erecta, han de ponerse un pedazo de manteca sobre la cabeza y sostenerlo allí durante todo el desempeño de su oficio. No se han de cortar los cabellos. Deben estar casados; ellos aseguran la fecundidad de los hombres y del ganado. Sus esposas, durante el mismo tiempo, tienen también la cabeza embadurnada de manteca y, además, llevan los cabellos dispuestos en forma de una elevada diadema en la que podría reconocerse un pubis. Más espectacular aún, la manteca interviene en la celebración de los ritos del casamiento: los jóvenes llevan sobre la cabeza un pequeño pan, pero, sobre todo, la cabellera de las recién casadas está doblemente recubierta de un verdadero casco de manteca.

En todos los casos, la manteca se les pone sobre la cabeza a personajes que en adelante serán fecundos o garantizadores de fecundidad, con lo que la hipótesis de su asociación simbólica al semen parece hallar un comienzo de confirmación. Pero, para que tal hipótesis se acepte, es preciso, no tanto encontrar hechos que le sean compatibles, lo cual es bastante fácil y no prueba nada, cuanto, sobre todo, evidenciar que tiene un poder explicativo y predictivo. Habría que evidenciar, por ejemplo, que la afirmación ritual de la fecundidad y el empleo ritual de la manteca van parejos regularmente: una relación entre manteca y fecundidad, relación de suyo bastante oscura, se aclara, en efecto, si la manteca es un equivalente simbólico del esperma seminal. Si no se precisa de este modo, la hipótesis resulta más seductora que útil. Pero

¡ay!, si se la precisa en estos términos, muchos datos parecen por ahora invalidarla.

Los dignatarios de que vengo hablando no son los únicos garantes de la fecundidad. Desempeñan el mismo papel más netamente que ellos los grandes sacrificadores (*demutsa*). Éstos han de estar también casados; nunca se cortan los cabellos; observan varios preceptos semejantes. Pero, en cambio, no se ponen manteca en la cabeza. Por otro lado, los primogénitos de segmento de linaje, de linaje o de clan, cumplen con numerosos sacrificios cuyo fin expreso es garantizar la fecundidad del grupo, sin que la manteca intervenga para nada. Por consiguiente, la fecundidad puede andar igualmente bien sin la manteca.

A la inversa, cuando un hombre mata a un enemigo en la guerra o a una bestia salvaje como un león, un leopardo o un elefante, debe celebrar un rito particular llevando sobre la cabeza el tradicional trozo de manteca. Esa hazaña no se reputa que le traiga a su autor un aumento de fecundidad, sino sólo un estatus nuevo y un mayor prestigio modificado por cánticos, distintivos y, más tarde, unos funerales fuera de lo ordinario. Por lo tanto, la manteca también puede funcionar bien sin relación con la fecundidad.

Si la manteca no es asociada sistemáticamente a la fecundidad, sí lo es, y de manera absoluta, al cambio de estatus. Todos los ritos de transición (del celibato al matrimonio, de la condición común a la de dignatario, del estatus de hombre corriente al de 'matador', etc.) son doblemente marcados por el uso de la manteca y por un recorrido ceremonial alrededor del mercado. El acceso al título de gran sacrificador se efectúa de padre a hijo y no es marcado por ningún rito; en el espíritu de los dorzé se da ahí una continuidad sin transición y sin manteca. Inversamente, los dignatarios son elegidos, y no sólo su instalación, sino toda la duración de su oficio es una transición entre el estatus del hombre común y el de «padre

del país», transición marcada por un uso cotidiano de la manteca.

Puesto que la manteca es asociada a la transición y no a la fecundidad, su identificación simbólica con el esperma seminal, lejos de explicar algo, lo que hace es plantear un problema suplementario. El etnólogo reincide entonces en una solución más clásica: la manteca es, para los dorzé, el alimento rico por excelencia, el símbolo de prestigio en materia de alimentación, y su empleo ritual es un caso típico de gasto ostentoso. Otras formas de consumo ostentoso van vinculadas, entre los dorzé, a los ritos de transición, pero ningún alimento, ningún objeto fabricado se presta a ello, como señal evidente, mejor que la manteca. A diferencia de las bebidas, ésta es más visible (trátase de una manteca especiada que se derrite muy despacio y que, puesta por la mañana, sigue aún igual al anochecer). Puede contarse con ella durante todo el año y en cantidades tan pequeñas como se desee, a diferencia de la carne, que requiere la matanza de una bestia y que no se conserva. Se sostiene sobre la cabeza mejor que cualquier otro alimento. Atestigua un dispendio renovado, a diferencia de los objetos fabricados, que se conservan durante demasiado tiempo, etc. En suma, que es la señal perfecta de un gasto ostentoso, asociado no a unos ritos particularmente sexuales, sino a todos los ritos de transición y sólo a ellos. Un dispendio extraordinario rompe la ordinaria parsimonia, lo mismo que la transición rompe los estatutos permanentes: es un simbolismo casi universal: piénsese, por ejemplo, en las fiestas de bautismo, de matrimonio, de comunión en nuestra sociedad, con sus alimentos ricos, sus vestimentas especiales, sus regalos hechos a menudo de metales preciosos.

La hipótesis de un simbolismo sexual y, más en concreto, de una representación inconsciente del esperma por medio de la manteca no queda, por lo mismo, invalidada. Basta, en efecto, con modificarla del siguiente

modo: los ritos de transición, y sólo ellos, son asociados a un gasto ostentoso de manteca, pero este gasto representaría él mismo un gasto de semen tanto más significativo cuanto que, en el erotismo dorzé, se insiste en la retención seminal.

Como lo prevé la teoría freudiana, una oposición semejante se halla a un nivel «pre-genital». El cólico es considerado como el síntoma por excelencia de los trastornos digestivos, mientras que un estado de relativo estreñimiento se considera normal. Sin embargo, los dorzé utilizan un poderoso laxante de origen vegetal, no sólo como remedio para todos los dolores de vientre, sino hasta de cuando en cuando sin ningún motivo circunstancial, porque un empleo regular de tal laxante es considerado por ellos purificador y beneficioso. La debilidad que provoca el cólico es conocida y aun exagerada: así, en un cuento (recogido por Luc Desmarquest, 1970) un héroe invencible es al fin capturado por sus adversarios mientras está bajo los efectos del laxante. Pueden parangonarse estos hechos con el estado de debilidad que se atribuye a las recién casadas cuando tienen la cabeza cubierta de manteca: las ancianas las sostienen como si estuvieran a punto de desmayarse. Además, si la actividad fecal no interviene en los ritos de transición, en cambio, la orina sí que tiene lugar en ellos: a la mitad del recorrido ceremonial en torno al mercado, que distingue a estos ritos, los hombres se detienen y mean en fila. Nuevo dispendio ostentoso que contrasta con una habitual discreción.

Se da, pues, en la ideología dorzé, un señalado contraste entre la retención y el dispendio, entre la parsimonia y la prodigalidad: la una es de regla en tiempo ordinario y garantiza la seguridad; la otra es ritualmente necesaria, pero también peligrosa. Este contraste muy explícito en el campo de la economía, se extiende implícitamente pero con nitidez a otros dominios y, en especial, a la vida orgánica. Dentro de este contraste general es cier-

tamente posible, si no inevitable, un parangón entre consumo ritual de manteca, emisión de semen y expulsión fecal. El problema consiste en averiguar si tal aproximación define bien una bina (símbolo, interpretación).

Mostraré que la asociación manteca-esperma seminal en este contexto no es ni necesaria, ni suficiente para la interpretación, y que, por lo tanto, no define un par semiológico. Imaginemos ante todo a un dorzé al que no se le ocurriese, ni implícita ni inconscientemente, la aproximación en cuestión. No por ello permanecería seco. La manteca sobre su cabeza le daría amplia materia de asociación y de reflexión. El dispendio económico se da entre los dorzé seguramente más a diario que el dispendio de semen, y la manteca representa tanto el primero, el sinécdoque, como el segundo en metáfora. El hecho de que ciertos rituales estén marcados por la manteca los aproxima entre sí y define una categoría implícita de ritos de transición. El carácter transicional del oficio de los dignatarios es recalcado así en oposición al de los sacrificadores. Muchas otras asociaciones son posibles, pero basta con hacer ver que el empleo simbólico de la manteca contribuye a dar a la vida ritual dorzé su organización cognitiva, independientemente de toda exégesis y de todo inconsciente freudiano.

Supongamos ahora que interviene un inconsciente freudiano y asocia la manteca al esperma. No hay razón alguna para pensar que las demás asociaciones pierdan por ello su pertinencia. En ciertas teorías del simbolismo, una interpretación excluye a otra; en la realidad de los hechos, siempre hay lugar para nuevas asociaciones. La asociación con el esperma seminal vincula la vida ritual dorzé (ya vinculada a la vida económica) con la vida orgánica, y enriquece el valor simbólico de la manteca, pero no la define a ella sola.

Ernest Jones, en su ensayo sobre «La teoría del simbolismo», donde defiende y desarrolla la posición de Freud, insiste en el problema planteado por la multiplici-

dad de asociaciones de los símbolos. Estas asociaciones —reconoce— son mucho más numerosas y diversas que las propuestas por Freud. Estas últimas hasta pueden faltar del todo sin que por ello se haga imposible una interpretación. El empalme sistemático de varios miles de símbolos con apenas un centenar de ideas —dice Jones— parece ser cuestionable. Jones lo justifica, empero, por dos consideraciones. Primeramente, sólo son verdaderamente simbólicas las asociaciones inconscientes: «No se simboliza más que lo que se rechaza, y solamente lo que es rechazado necesita ser simbolizado. Esta conclusión debe tenerse por la piedra de toque de la teoría del simbolismo» (1948: p. 106). En segundo lugar: «las ideas que atañen a los aspectos más elementales de la vida son las únicas que pueden ser simbolizadas (especialmente las que conciernen a lo corporal, a las relaciones con la familia, al nacimiento, al amor y a la muerte)» (p. 106). En otras palabras, afirma que dos criterios: de una parte el carácter inconsciente, y, de otra, la pertenencia a una corta lista de simbolizados posibles, son coextensivos, y que, por consiguiente, los datos reunidos por Freud constituyen un sistema autónomo.

Las demás asociaciones de los símbolos son conscientes o susceptibles de serlo (explícitas o implícitas pero no inconscientes) y no son *simbólicas* sino *metafóricas*. «A este respecto, no es raro hallarse ante una combinación, de suerte que la imagen en cuestión sea en parte simbólica —es decir, que represente actitudes mentales e ideas inconscientes— y en parte metafórica —es decir, que indique otras ideas colaterales. En algunos casos, la significación simbólica puede estar enteramente ausente», como en el caso de un dorzé que asociara, incluso no inconscientemente, la manteca al esperma seminal. Se da entonces «sustitución del simbolismo por una metáfora». Si un dorzé efectúa esta asociación entre otras, se dirá que «la significación simbólica existe a la vez que el sentido metafórico» (p. 15).

Concederemos que el carácter consciente o inconsciente de una asociación tiene considerable importancia. Pero hay algo de arbitrariedad en hacer de él «la piedra de toque» del simbolismo. Haciéndolo así, se eliminan —al contrario que en la concepción criptológica del simbolismo— todas las exégesis, para no ver ya más que desarrollos metafóricos. Sin embargo, no es ésta la principal objeción a la concepción de Jones. Resulta bastante fácil mostrar que los dos criterios adoptados, el del carácter inconsciente del simbolismo y el de su pertenencia a un dominio estrecho y específico, no son coextensivos; que la frontera que separa lo simbólico de lo metafórico en los términos de Jones es móvil y permeable y no aísla a un conjunto definido de simbolizados posibles. Por consiguiente, el postulado empalme sistemático cae por su base.

Los etnógrafos han dado a conocer un gran número de casos de simbolismo sexual perfectamente consciente, datos que los partidarios de la concepción freudiana del simbolismo tratan desde el supuesto de que los «primitivos» rechazan menos que nosotros, se «reprimen» menos. Leach (1958) critica a este respecto el libro de Charles Berg (1951) sobre el simbolismo de los cabellos: «Una parte esencial de la argumentación del Dr. Berg es que, en la sociedad civilizada, la naturaleza libidinal de los ritos que versan sobre los cabellos debe de ser inconsciente, aunque, por razones que no alcanzo, está dispuesto a reconocer una mayor perspicacia a ciertos aborígenes australianos apenas sofisticados. [...] Este género de argumentación pone en juego un distingo entre sociedades civilizadas y sociedades no civilizadas que a la mayoría de los antropólogos les parece difícilmente aceptable y poco comprensible. ¿Es que verdaderamente el peso de la civilización moderna hunde siempre el significado sexual de los símbolos en las profundidades del 'inconsciente'? Y, en tal caso, ¿dónde empieza, con exactitud, la civilización moderna?». Leach aporta varios ejem-

plos de interpretación sexual perfectamente consciente de símbolos vinculados a los cabellos, tomándolos de las sociedades de la India y de Ceylán, que, si se acepta el concepto, son ciertamente «civilizadas». En la misma línea de argumentación, podría preguntarse no sólo dónde empieza, sino también dónde acaba la civilización moderna. Porque la popularización de la obra de Freud ha tenido, entre otras, la consecuencia de desarrollar considerablemente un simbolismo sexual consciente. ¿Habrá que decir, en los términos de Jones, que no se trata ya de simbolismo sino de metáfora? ¿O bien que nosotros simbolizamos de nuevo como «primitivos» y no como «civilizados»? Conclusiones inaceptables para los principales psicoanalistas.

Para los mismos dorzé, a menudo es más fácil de trazar la frontera entre lo explícito y lo tácito que entre lo consciente y lo inconsciente. Mis informadores no niegan que el objeto de latón que llevan sobre la cabeza los dignatarios parece una verga en erección; niegan solamente que este comentario —como todos los comentarios de símbolos— sea oportuno: saber implícito, pues, pero no inconsciente. Si no se lleva explícitamente una verga sobre la cabeza, es manifiestísimo en cambio que cuelgan en la pared del vestíbulo, encima de los sitios en que suelen sentarse, las vergas de los enemigos muertos y emasculados. Los dos estatus sociales conexos con estos ritos, el de dignatario y el de matador, son aproximados explícitamente. He aquí el principio de una asociación seguramente tácita, no necesariamente inconsciente.

La asociación entre el uso ritual de la manteca y la idea de un gasto deliberado y ostentoso, querido por el dispendio mismo, me parece más probablemente inconsciente. Cierto que los dorzé gustan de repetir que la manteca es cara. Pero la idea de que la tradición les impone su uso, no *a pesar de*, sino más bien *a causa de* su carestía, sería para ellos escandalosa. Igualmente, la tradición impone a los nuevos dignatarios el arruinarse, así, a la le-

tra, costeando fiestas públicas. Pero que el debilitamiento económico que les resulta no sea un inconveniente anejo sentido con amargura, sino un aspecto esencial y simbólicamente necesario de estos ritos, constituiría un punto de vista profundamente chocante para un pueblo que hace de la parsimonia virtud. El gasto ostentoso es, pues, perfectamente explícito, pero su valor simbólico es probablemente inconsciente.

La comparación entre el debilitamiento económico que resulta de este dispendio y el debilitamiento fisiológico causado por la eyaculación o por la purga es, ciertamente, tácita, pero bastante menos incapaz de consciencia. En el sistema de los tabús dorzés, la debilidad económica y la debilidad fisiológica connotan, por lo demás, la misma etiología. Debilitamientos sufridos por los vivos que obedecen a la tradición de los muertos, en el caso del rito, de la eyaculación, de la purga; provocados por los muertos que se oponen a los vivos que han desobedecido a la tradición, en el caso de los tabús. Como la teoría dorzé trata explícitamente juntos los debilitamientos debidos a los tabús, no es absurdo suponer un común tratamiento implícito de los debilitamientos debidos a los ritos.

Abreviando, si se examina en su conjunto un sistema simbólico concreto, en vez de contentarse con reunir aquí y allá ejemplos aislados que sean conformes con la tesis que se quiere defender, (se ve claramente que las asociaciones simbólicas son múltiples; que pueden ser culturalmente explícitas o implícitas, individualmente conscientes o inconscientes; y caer dentro o fuera del dominio de las interpretaciones previsto por Freud (y, en seguimiento de éste, por Jones), sin que estas tres distinciones se imbriquen. El problema planteado por la multiplicidad de las asociaciones simbólicas permanece, en estas condiciones, íntegro, y fracasa el intento de Jones por resolverlo: la propuesta distinción entre lo simbólico y lo metafórico se basa en dos criterios que no son coextensi-

vos y, por lo tanto, no debe admitirse.) Las asociaciones propuestas por Freud pueden intervenir en la interpretación simbólica, pero no le son necesarias.

Fácil será mostrar ahora que, en todo caso, estas asociaciones tampoco son suficientes, y que aun suponiendo que siempre se produzcan y que se produzcan ellas solas (lo cual, como bien lo vió Jones, no es lo que sucede), no constituyen una interpretación de los símbolos. Consideradas como interpretaciones, estas asociaciones, no son, en efecto, menos misteriosas que el símbolo interpretado. Imaginémos que el etnógrafo, habiendo traducido «manteca sobre la cabeza» por «esperma sobre los órganos genitales», se gira en redondo y dice «he comprendido». ¿Qué es lo que ha comprendido exactamente? ¿En qué el hecho de ponerse simbólicamente esperma sobre los órganos genitales en ciertos ritos públicos es más comprensible que el hecho de ponerse efectivamente manteca sobre la cabeza? El problema de la interpretación queda con ello modificado —como por toda asociación—, pero en modo alguno resuelto.

Para interpretar un símbolo con una idea asociada no se ha de sustituir el primer término de la asociación por el segundo, sino considerarlos juntos. Tomo un ejemplo de Freud: la pistola sería un símbolo del pene. Pero si es particularmente apropiado lo es tanto a causa de sus diferencias como de lo que ambos tienen de común: la pistola, a diferencia del pene, es un instrumento separado del cuerpo, siempre rígido, siempre recargable, capaz de alcanzar desde lejos, mediante emisiones sólidas. La relación simbólica entre la pistola y la verga es, pues, de contraste tanto como de semejanza, de oposición tanto como de representación, y no se trata entonces de interpretar el símbolo «pistola» por medio de la traducción «verga», sino de interpretar la asociación pistola-verga, que sólo en apariencia es una interpretación.

Hay otros modos, distintos del de Freud, de concebir el simbolismo como un código inconsciente. He prefe-

rido discutir éste porque es particularmente claro y explícito y porque Freud nunca lo modificó sensiblemente (ni lo desarrolló, por lo demás). La concepción de Jung es más rica y compleja, aunque nunca le dio él una formulación clara y compacta a la que se atuviera. Hay costumbre de criticar a Jung sin haber estudiado su obra, y de insistir en sus fallas e ignorar sus contribuciones originales. Al revés, se pasan benévolamente por alto las fallas de Freud, por ejemplo, en su teoría del simbolismo, desconocida con frecuencia por los mismos que apelan a ella. Es un abuso y una falta de respeto. Por lo menos Freud tiene el mérito de dar un preciso alcance a su concepción, al considerar el simbolismo como un código en el que cada símbolo hallaría prefigurada su interpretación. Los argumentos aquí esgrimidos valen no tanto contra tal o cual detalle de esta concepción, ni contra las observaciones particulares que ha permitido formular, sino contra su principio mismo, y valdrían también, por ende, contra cualquier concepción que postulase un conjunto de empalmes fijos (símbolos, interpretación inconsciente), es decir, contra toda concepción semiológica del simbolismo como código inconsciente.

Se habrá advertido que las dos concepciones semiológicas criticadas, la criptológica y la freudiana, pecan por dos defectos inversos y por dos defectos paralelos. Los defectos inversos giran en torno a una considerable desproporción entre los símbolos y las representaciones que se reputa que esos símbolos codifican. (En un caso, un número restringido de símbolos explícitos es asociado a ciertas representaciones de una manera tan poco regular que también habría podido ser simbolizado cualquier otro objeto. Una exégesis arbitraria efectúa una imprevisible selección entre todos esos símbolos posibles. En el otro caso, un número restringido de representaciones inconscientes puede ser codificado por cualquier objeto real o imaginario, que se convertiría, con ello, en símbolo. La concepción criptológica pone de golpe un con-

junto de símbolos dados en la cultura; la concepción freudiana, pone de golpe un conjunto de interpretaciones dadas en el inconsciente: una y otra dejan laxamente indeterminada la lógica de las relaciones asociativas (símbolo, interpretación), esto es, postulan esta indeterminación como un carácter intrínseco del simbolismo. En el capítulo próximo estudiaremos la concepción estructuralista, que, por el contrario, postula de entrada una lógica de las relaciones asociativas, pero deja indeterminados sus términos, concepción más aceptable, pero, paradójicamente, nada semiológica.)

Los defectos paralelos de las concepciones criptológica y freudiana giran en torno a una errónea apreciación de la naturaleza de los empalmes (símbolo, exégesis), por una parte, y (símbolo, representación inconsciente) por otra parte. En los dos casos, y contrariamente a estas concepciones, el segundo término de las binas no sustituye al primero, sino que se le añade. La exégesis, como tampoco la representación inconsciente, no constituye la interpretación del símbolo, sino uno de sus desarrollos, y debe ella misma ser simbólicamente interpretada.

Si se reconoce que en estas parejas el segundo término no es una interpretación sino un desarrollo del primero, puede considerarse también que el primero es un desarrollo del segundo: que la idea de pistola es un desarrollo de la idea de verga viril, el *museng'u* un desarrollo de la idea de multiplicidad, el uso ritual de la manteca un desarrollo del consumo ostentoso. (Los emparejamientos simbólicos están, sin duda, orientados; sus términos raramente son permutables; pero están orientados según unos ejes diferentes, de lo concreto a lo abstracto, de lo general a lo particular, de lo explícito a lo tácito; y de la posición de un término en un eje no puede deducirse la que ocupe en los otros.)

Como además el eje semiológico significante-significado o mensaje-interpretación se halla ausente, como los

elementos simbólicos entran no en un solo empalme sino en un conjunto de asociaciones, como la interpretación versa no sobre los elementos sino sobre las configuraciones, es la noción misma de símbolo la que conviene poner de nuevo en cuestión. Todorov observa: «El símbolo no es forzosamente la noción esencial del simbolismo, como tampoco lo es la palabra para el lenguaje» (1972: p. 284). A mi entender, hay que ir más lejos aún en la crítica. Efectivamente, si el despiece de la frase en palabras constituye un aspecto superficial de la misma, pues sólo desempeña un papel importante en la representación fonológica, desde el momento en que hay frase entra en juego este despiece y la noción de palabra recibe una definición teórica bastante clara. Las configuraciones simbólicas, por su parte, encierran gran número de elementos, pero ¿cuáles son símbolos? ¿Todos? ¿Algunos? ¿A qué definición se habrán de conformar para contar como tales? ¿Qué alcance teórico tendría una definición así? ¿Es necesaria la noción misma de símbolo?

La concepción según la cual un fenómeno simbólico se despiece en símbolos procede con la mayor frecuencia de la ilusión semiológica según la cual son los símbolos los que constituyen el significante, el mensaje interpretado. Esta ilusión no se la hacen solamente teóricos limitados a tener una audiencia universal. Constituye a menudo un fenómeno cultural, una teoría consciente que los indígenas —los occidentales o los ndembu, por ejemplo— tienen de su propio simbolismo. Esta teoría indígena retroactúa sobre la práctica simbólica misma. Define como símbolos ciertos elementos manipulables. Implica el desarrollo exegético del simbolismo. Privilegia determinadas formas de configuración simbólica.

Pero aunque el simbolismo puede ser modificado por esta teoría, no es producido por ella. Estas modificaciones mismas sólo son operantes si actúan dentro de las forzaduras del propio simbolismo. Los intentos de construir un simbolismo poniendo símbolos uno junto a otro

terminan generalmente en fracaso: nada hay menos eficaz simbólicamente que el Culto al Ser Supremo fundado por Robespierre o que los símbolos sexuales del cine pornográfico de pretensiones intelectuales. Estos manejos de los símbolos provocan sin duda efectos, pero rara vez los que se daban por descontados. Y no es que los símbolos puestos en juego sean difíciles de descifrar, antes al contrario, es que el desciframiento de símbolos no es ni necesario ni suficiente para constituir un simbolismo.

La misma noción de símbolo es un desarrollo secundario y cultural del fenómeno universal que es el simbolismo. Tal noción es, a lo que se me alcanza, inexistente entre los dorzé, y ya hemos visto que tomaba entre los ndembu una determinada forma y otra distinta entre nosotros. En nuestra propia cultura no hay acuerdo sobre la definición y la extensión de la noción de símbolo. La cruz, la bandera, el chocar la mano, el bostezo, la palabra «rugir» con reforzamiento y arrastre de la «r», la sinécdoque «vela» por «barco velero», la metáfora «zorro» por «hombre astuto», la metonimia «yacer juntos» por «realizar el coito», el Rolls Royce, el encendedor Braun *Mach 2*,... todos estos elementos tienen o pueden tomar un valor simbólico. Pero ¿cuáles son los símbolos? Y quién se pondrá de acuerdo sobre esto?

Nada, aparte la ilusión semiológica, impone un despiece del fenómeno simbólico en símbolos. La noción de símbolo no es universal, sino cultural, puede estar presente o ausente, diferir de una cultura a otra e inclusive dentro de una cultura dada. Se presta al mismo tipo de análisis crítico que el formulado por Rodney Needham (1972) a propósito de la noción de creencia. Sugiero, por tanto, que la noción de símbolo sea, por lo menos provisionalmente, suprimida del vocabulario descriptivo de la teoría del simbolismo, para que ya no se la considere más que como un objeto eventual, culturalmente definido, de la descripción.)

Compréndese ahora mejor por qué las dos concepcio-

nes semiológicas criticadas hasta aquí, la criptológica y la freudiana, están condenadas al fracaso. Porque una y otra aceptan, sin crítica previa, el responder a la cuestión: «¿Qué significan los símbolos?» Y esta cuestión da ya por supuestas dos cosas: que los símbolos están definidos y que significan. Como estos presupuestos son erróneos, la cuestión formulada no admite verdadera respuesta. Aquí reside precisamente su capacidad simbólica: el inevitable fracaso de todas las tentativas les asegura al mismo tiempo la multiplicación. Así, las tentativas exegéticas y psicoanalíticas parecen responder a un proyecto cultural: en apariencia, interpretar el simbolismo; de hecho, renovarlo, porque toda clave de símbolos forma parte del simbolismo mismo.

### III. La significación ausente

Los semiólogos —quiero decir los que hoy se declaran tales— podrían con todo derecho sentirse más apuntados que alcanzados por la crítica de los capítulos precedentes. En efecto, las concepciones criptológicas y psicoanalíticas se han elaborado fuera del proyecto semiológico que formuló Ferdinand de Saussure:

«La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por ello comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las insignias militares, etc. Sólo que es el más importante de estos sistemas.

«Puede, pues, concebirse *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*; tal ciencia formaría una parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general; nosotros la llamaremos *semiología* (del griego *sêmeion*, «signo»). Ella nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen» (1916: p. 33).

En una semiología así concebida, la cuestión fundamental no es ya «¿qué significan los símbolos?» sino «¿cómo significan?». Estas dos cuestiones están, sin duda, ligadas entre sí. Los semiólogos pre- o para-saussu-



rianos que se preguntaban ante todo por el qué de la significación apuntalaban sus análisis con hipótesis acerca del cómo; y, a la inversa, la cuestión del cómo presupone el conocimiento del qué. La semiología saussuriana no constituye, por lo tanto, *en principio* una ruptura radical, sino más bien un desplazamiento del interés dentro de una concepción semiológica que ha existido en Occidente desde mucho antes de ser denominada así. Digo «en principio» porque, de hecho, los semiólogos saussurianos han prescindido por completo de la cuestión del qué, y tampoco han estudiado precisamente «cómo significan los símbolos», sino más bien «cómo los símbolos funcionan». En este estudio, han establecido, sin proponérselo ellos mismos ni darse cuenta, que los «símbolos» funcionaban sin significar. La semiología moderna —y esto es a la vez su debilidad y su mérito— ha refutado los principios en los que se funda.

El estudio del simbolismo bajo la égida de la semiología saussuriana no se ha desarrollado plenamente hasta después de la Segunda Guerra mundial, en particular en los trabajos de Claude Lévi-Strauss, a los cuales voy a limitar mi discusión. Los argumentos que emplearé, pueden, me parece, aplicarse extensivamente a las otras concepciones expresamente semiológicas en la medida en que éstas sean claras, lo cual no siempre ocurre.

Lévi-Strauss ha formulado acerca del simbolismo opiniones en gran parte nuevas y que escapan con facilidad de mis ataques anteriores. La crítica de la concepción semiológica tal como la he desarrollado hasta aquí sería, pues, injusta y paradójica, salvo que la paradoja, como lo demostraré, no es cosa mía, sino de los semiólogos mismos. A diferencia de las concepciones criticadas precedentemente, las de los semiólogos no son del todo semiológicas; pese a una terminología tomada de la lingüística, los símbolos no son tratados en ellas como signos. El significante simbólico, exento del significado, no es ya un significante más que por una metáfora dudosa cuyo único

mérito es el de eludir el problema de la naturaleza del simbolismo, no el de resolverlo.

En las concepciones criptológica y freudiana del simbolismo, un elemento se convertía en símbolo por el solo hecho de recibir una interpretación. Además, en la concepción freudiana y en ciertas concepciones criptológicas las interpretaciones pertenecen todas a un mismo dominio. En la base del estudio del simbolismo propuesto por Lévi-Strauss hay dos principios diferentes: en primer lugar, un elemento nunca recibe interpretación simbólica por sí mismo, sino únicamente en cuanto que se opone a, por lo menos, otro elemento; en segundo lugar, no hay un dominio de interpretación única, sino un conjunto de dominios (que Lévi-Strauss llama «códigos») en que se interpretan las oposiciones simbólicas.

El alcance de estos principios se aclarará si volvemos al ejemplo de la manteca entre los dorzé. La manteca sobre la cabeza sólo es simbólica en tanto que se opone a la manteca normalmente consumida.

En su empleo alimentario, la manteca se consume fundida, en cantidad limitada y como un tipo de salsa. En su uso ritual, es sólida, se utiliza en gran cantidad y sola. La oposición se da, pues, entre un uso normal modesto y discreto y un uso ritual dispendioso y para ostentación. Asimismo, las comidas que acompañan a los ritos se oponen doblemente a las comidas cotidianas: por la cantidad y también por la calidad, ya que en ellas preponderan los alimentos de origen animal, manteca y carne.

En el dominio económico, el ritual está marcado por un gasto generoso sin perspectiva de provecho alguno, mientras que la vida cotidiana lo está por un gasto modesto y con miras bien calculadas. En este mismo dominio, la participación usual en las actividades del mercado es discreta (nada de charlatanería para atraerse clientes) y respetuosa para con el prójimo (se evita con todo cuidado desordenar los géneros expuestos); en cambio, el recorrido ceremonial se efectúa quitando de en medio,

violentemente si hace falta, todo lo que se halle en un trayecto que no respeta los pasillos entre las paradas. En el dominio sociológico, igual oposición entre los estatutos establecidos, que son conocidos por todos y sobre los que en general es de mal tono extenderse, y el período que marca un cambio de estatuto en el que, por el contrario, conviene ponerse en evidencia. En el dominio fisiológico, oposición entre la preconizada retención seminal y la incontinencia fecundante; oposición entre el estreñimiento «normal» y la purga purificante. Otros datos permitirían añadir aún nuevas oposiciones en los mismos dominios o en otros y completar el siguiente cuadro:

	<i>Moderación</i>	<i>Exceso</i>
Dominio culinario	manteca sobre los alimentos	manteca sobre la cabeza
	alimentos en cantidad limitada y sobre todo de origen vegetal	alimentos abundantes, sobre todo de origen animal
Dominio económico	parsimonia y búsqueda del provecho	dispendio y generosidad
	participación discreta y respetuosa en el mercado	actividad ritual muy llamativa y brutal en el mercado
Dominio sociológico	modestia en cuanto al estatus establecido	afirmación ostentosa del cambio de estatus
Dominio fisiológico	estreñimiento	purga
	dispendio del semen	retención del semen

En un cuadro así, el primer término X1 de una fila cualquiera X se opone al segundo término X 2 como el primer término Y 1 de una fila Y se opone al segundo término Y 2, dando con ello la fórmula canónica de los análisis estructurales del simbolismo:

$$X 1 : X 2 :: Y 1 : Y 2$$

que se lee X 1 es a X 2 como Y 1 es a Y 2. Así, por ejemplo, la manteca alimentaria es a la manteca ritual como la modestia respecto al estatus es a la ostentación del rito de transición, etc. En un ritual determinado, en un texto particular de tradición oral, sólo algunas de estas oposiciones son manifiestas, pero se hace posible un tácito envío a las oposiciones ausentes. La dicotomía mensaje/interpretación (si se la quiere mantener) es, pues, circunstancial y no absoluta. Hay tal rito, tal mito que privilegia una oposición expresándola abiertamente y que la constituye así como representante de las oposiciones homólogas.

Si se redujese a esto, el código simbólico parecería como un conjunto de matrices semejantes a la del cuadro que acabamos de presentar. Pero tres propiedades suplementarias de las oposiciones simbólicas impiden que nos atengamos a un modelo tan elemental. Primeramente, un elemento particular puede entrar en varias oposiciones: así, la manteca sobre la cabeza se opone no sólo a la manteca consumida, sino también a la hojarasca y al musgo que se ponen sobre la cabeza en los ritos funerarios. En segundo lugar, una oposición puede tener simultáneamente varios colores: así, el uso ritual de la manteca se opone a su uso alimentario no sólo como el exceso a la moderación, sino también como el frío al calor. Ahora bien, este segundo valor de oposición, que desempeña un valor fundamental en la simbólica dorzé se realiza de manera diferente, y aun inversa, en otros dominios: en el dominio sociológico, por ejemplo, los de mayor edad son más fríos que los más jóvenes; en el dominio fisiológico, la retención del semen es más fría que la incontinencia,

etc. Estas oposiciones no informan menos la vida simbólica dorzé que las presentadas en el cuadro de arriba. Una oposición particular figura, pues, en varias matrices, de las que constituye en cierto modo el eje de intersección.

En tercer lugar, dos oposiciones homólogas pueden estar también en una relación de reducción: sea una oposición entre dos términos A y B; cada uno de estos dos términos puede comportar él mismo dos aspectos, A 1 y A 2, y B 1 y B 2, que se oponen entre ellos como A se opone a B. Así, el uso alimentario de la manteca tiene dos formas, según se trate de una comida ordinaria, donde se utiliza en pequeña cantidad, o bien de una comida de fiesta, donde se aumenta la dosis; la primera forma se opone a la segunda como el uso alimentario en general al uso ritual, según la figura 1:

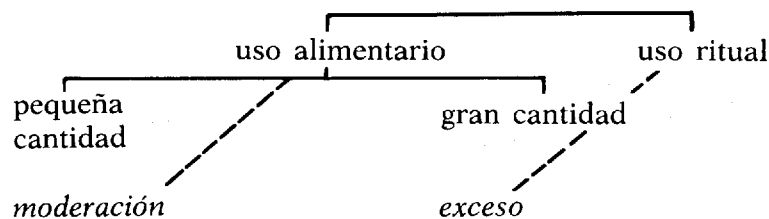


Figura 1

Por otra parte, el uso ritual de la manteca tiene también él dos formas, una relativamente moderada, más general, en la que sólo se pone sobre la cabeza un pedazo de manteca, y otra mucho más dispendiosa, reservada para las recién casadas, en que la manteca forma un verdadero casco. La primera forma se opone a la segunda como el uso alimentario se opone al uso ritual en general según la figura 2:

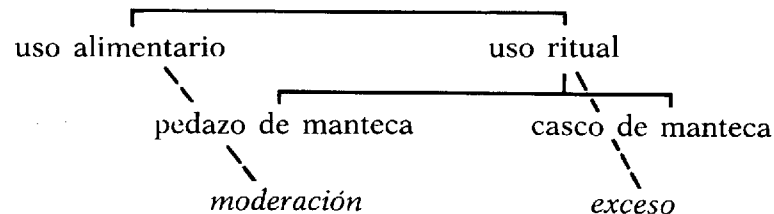


Figura 2

Este tipo de relación entre dos oposiciones, de homología y de reducción a la vez, desempeña un papel fundamental en los análisis de Lévi-Strauss, y complica más la representación de los sistemas simbólicos. Tenemos así las cuatro propiedades esenciales del simbolismo según la concepción estructuralista: un elemento no cobra valor simbólico más que en cuanto que se opone por lo menos a otro elemento. Una oposición simbólica es triplemente definida: 1) por su dominio, 2) por sus valores de oposición, 3) por su nivel de reducción. Las otras propiedades del simbolismo despejadas por el análisis estructural no hacen más que desarrollar estos cuatro puntos fundamentales.

Tal concepción no deja de plantear, empero, algunos problemas graves. Hay que decir —siguiendo al mismo Lévi-Strauss— que la representación de estas propiedades por medio de cuadros, figuras, etc., es una comodidad expositiva; que la estructura de conjunto del sistema permanece en lo esencial ignorada y que se está lejos de poderla formalizar o explicitar; el modelo es vago e intuitivo; es un género de frustración a la que todo antropólogo debe, por ahora, resignarse. Pero, sobre todo, ¿qué garantiza que la estructura entresacada dé cuenta de las propiedades del objeto y no posea tan sólo las de la visión sistematizadora del analista? Y ¿cuál es ese objeto cuyas propiedades serían así representadas?

A la primera pregunta, Lévi-Strauss responde con un

«¿qué importa?». No importa nada, dice al comienzo de las *Mitológicas*, «porque si la finalidad última del antropólogo es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, viene a ser en definitiva lo mismo que en este libro el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome forma bajo la operación del mío, o el mío bajo la operación del suyo» (1964: p. 21). Respuesta que me encanta, pero no me satisface.

Admito que el espíritu de Lévi-Strauss es un ejemplar aceptable del espíritu humano y no dudo que si, mediante su obra, revelara los mecanismos de éste la ciencia habría dado un paso considerable. Pero así como la observación de un atleta no permite comprender la fisiología muscular, así también el ejercicio de un pensar eminente dista mucho de ser la propia explicación de su esencia. Un modelo del pensamiento humano no halla su confirmación en el hecho de que proceda de una mente humana, pues, a este respecto, todos los modelos, desde los más aplicados hasta los más caprichosos, son iguales. Yo no me perdonaría el hacerle a Lévi-Strauss decir tonterías cuando es posible entenderle en otro sentido totalmente distinto: el de considerar las *Mitológicas* como un ejercicio deliberado de pensamiento simbólico explícito, del que, entonces, importa en efecto poco que siga los mismos derroteros que el pensamiento indio, desde el momento que reproduce y expone, aun imperfectamente, su inconsciente manera de proceder.

Con este sesgo, el problema de la adecuación del modelo intuitivo a un objeto empírico queda planteado en nuevos términos; planteado, pero no resuelto.

El antropólogo debe descubrir y señalar los elementos culturales que resultan de una interpretación simbólica; el indígena también. Debe agrupar y articular los elementos que se interpretan juntos; debe buscar y saber hallar los elementos sin los cuales la articulación general es imposible o incompleta; debe determinar los esquemas abstractos a partir de los cuales se hace posible una

interpretación; el indígena también. Resumiendo, la tarea del antropólogo en su trabajo y la del indígena en el aprendizaje de su cultura son comparables; con dos reservas: desde luego, la tarea del individuo en su propia cultura es efectuada de manera sobre todo inconsciente; además, puede suponerse que el individuo no parte de cero y no avanza al azar: que dispone ya, innatamente, de ciertos criterios de selección y descubrimiento de los datos, y de ciertos principios organizadores y dispositivos que los articulan, o, por lo menos, de una estrategia de aprendizaje particularmente adaptada a la tarea; el antropólogo, por el contrario, ha de hacerlo todo explícitamente y no dispone de ningún criterio, de ningún principio, de ninguna estrategia específica para su objeto.

Que el antropólogo concibe unos criterios, unos principios, una estrategia que se revela eficaz y le permite no sólo articular sus materiales sino también descubrirlos; ¿heurística y no teoría? En la medida en que el objeto de la teoría por hacer es precisamente otra heurística, la —inconsciente— del indígena, el antropólogo se puede preguntar con fundamento si la una no constituye el modelo imperfecto de la otra. La andadura estructural, falsamente presentada como una metodología independiente de su objeto, es de hecho esta heurística, cuya eficacia específica para su objeto sugiere el alcance teórico.

Hasta aquí he afirmado, mas ciertamente no he demostrado la eficacia del modo de proceder estructural. El cuadro permitía exponer los principios del modo de proceder, pero no establecerlo como válido. Queda bien entendido que los fenómenos simbólicos salen de lo ordinario y que no salen de ello no importa por dónde, o sea, pues, que hay siempre un término no simbólico al que se oponen. Apenas es más digno de nota el hecho de que, dada una oposición, se encuentran otras que le corresponden. El exceso y la moderación, aun cuando no se trate de cualquier exceso ni de cualquier moderación, son unas categorías lo bastante generales como para

que su oposición se halle realizada en numerosos dominios sin que haya en ello descubrimiento importante. Lo mismo se diga para la mayoría de las oposiciones simbólicas abstractas que se encuentran en la literatura: lo alto y lo bajo, lo frío y lo caliente, lo femenino y lo masculino, la derecha y la izquierda, la naturaleza y la cultura, etc. Como en el caso de la simbólica freudiana, no salimos del marco de un mediocre juego de sociedad. Sin embargo, son muchas las sociedades que juegan a este juego, repartiendo entre derecha e izquierda objetos carentes de lados (véase R. Needham, 1973) y entre arriba y abajo objetos carentes de verticalidad. Así, los dorzé reparten *todo* el universo entre el frío y el calor y entre el individuo de mayor edad y el más joven (véase Sperber, 1974) según unos principios que yo he interiorizado intuitivamente, puesto que —he hecho repetidas experiencias de esto— los aplico como ellos, sin ser capaz aún de explicarlos.

La reducción de las oposiciones simbólicas es ya un poco más inesperada. Que haya, por ejemplo, dos modos de utilización ritual de la manteca, pase. Pero que se opongan evidentemente como el exceso a la moderación, es decir, como el uso ritual al uso alimentario, es más interesante. Aunque sólo un poco, porque si bien pueden citarse muchos ejemplos análogos, no se pueden prever con seguridad ni la existencia ni la forma específica de una oposición reducida.

Pero el modelo mantenido trae todavía otras consecuencias más notables. En los ejemplos de oposiciones simbólicas puestos hasta aquí, uno de los dos términos era marcado por relación al otro. Cuando un dorzé come un plato normalmente condimentado con manteca, ningún simbolismo hay que postular. Pero si la manteca sobreabunda, este uso señalado hace presente la oposición entre comida ordinaria y comida de fiesta. Si la manteca es puesta sobre la cabeza en cantidad normal, va implícita la oposición con el uso culinario; será menester,

en cambio, el casco de manteca de las recién casadas para evocar la oposición entre los dos usos rituales, de los que sólo es señalado el segundo término. Dicho de otro modo: un elemento adquiere su valor simbólico en la medida en que se aparta de una norma, norma que puede ella misma ser simbólica. Si este apartamiento es constitutivo del simbolismo, y no accesorio o fortuito, son previsibles dos consecuencias. Primeramente, la dirección en que se efectúa el apartamiento ha de ser pertinente, porque, al fin y al cabo, hay cincuenta maneras de no consumir manteca de modo normal: la existencia de series de desvíos operando en una misma dirección y, por tanto, homólogos entre ellos, realiza —aunque demasiado vagamente— esta primera consecuencia.

En segundo lugar, si el término marcado por una oposición simbólica se sitúa en una dirección pertinente, entonces la dirección inversa debería, en principio, ser también ella misma pertinente. Debería determinar un elemento simbólico opuesto al primero, no ya, esta vez, como un término marcado a un término no marcado, sino según una inversión simétrica entre dos términos situados a un lado y a otro de un tercer término no marcado.

Sea, todavía, el ejemplo de la manteca sobre la cabeza. Se define como una no-consumición del alimento por excelencia. Cabe, pues, buscar, a la inversa, un caso de consumición de un no-alimento por excelencia, por ejemplo, de coprofagia. Mas no bastaría con hallar por una parte la no-consumición ritual de la manteca y por otra parte la coprofagia para quedar seguros de que su puesta en inversión no es algo que hace el etnógrafo, sino algo que procede del mismo simbolismo dorzé. Como la manteca sobre la cabeza señala un estatus social, sería necesario que la coprofagia marcara, por ejemplo, un estatus opuesto.

Vimos que a los dignatarios untados de manteca se oponen los grandes sacrificadores. Unos y otros son ga-

rantes de fecundidad, no se cortan los cabellos, no pueden abandonar el país, etc. Pero mientras que la posición de dignatario es transitoria, la de sacrificador es permanente. La una obliga a su detentador a multiplicar los dones, la otra le obliga a recibirlos. La una está vinculada a los lugares públicos, caminos, plazas o mercados; la otra, a los bosquecillos, florestas, campos. El dignatario se muestra ostentosamente; el sacrificador se mantiene aparte de cualquier agitación. El dignatario tiene derecho a los más dramáticos funerales en las plazas públicas; el sacrificador es el único, entre los dorzé, por el que sólo se celebran funerales en su domicilio. El acceso al título de sacrificador no comporta ritos de transición, ni recorrido ceremonioso del mercado, ni manteca sobre la cabeza. Sin embargo: de un animal sacrificado, el sacrificador debe tragar una porción del contenido del intestino grueso, es decir, de los excrementos líquidos y envueltos, en oposición a la manteca sólida y expuesta al aire libre que el dignatario ostenta sobre su cabeza. El sacrificador muestra así —y esta vez el comentario es dorzé— lo que él está dispuesto a tragar por su pueblo. Inversamente, el dignatario muestra a qué alimento renuncia.

Otra cosa. Yo sabía que varios ritos dorzé comportan un recorrido ceremonial (del mercado o de la plaza pública) orientado siempre de derecha a izquierda; buscaba, pues, por lo menos un caso de recorrido ceremonial en el sentido contrario, que aclaraba, por contraste, el estatus del sujeto que lo efectuase. Durante largo tiempo fracasé en mi empeño.

(Por otro lado, una de las últimas jornadas del gran ritual anual del Maskal se termina con un sacrificio muy particular: el dignatario de más alto rango degüella un buey en la plaza del mercado; los espectadores se mantienen todos a distancia; cuando aún chorrea sangre la víctima, aléjase rápidamente el dignatario y todos los espectadores lanzan una pedrea que puede durar más de una

hora, hasta que un audaz, desafiando los proyectiles, avanza hasta la degollada res, que desde ese momento le pertenece. Este alimento inaccesible sugería el buscar, a la inversa, una forma fácil de acceso al alimento.

Andaba yo, pues, en busca de dos elementos simbólicos, aparentemente sin relación entre ellos; con ayuda de la fe estructuralista, acabé por encontrar. Tres años antes de mi llegada al territorio había muerto sin sucesión el tenedor de un oficio bien singular: el de mendigo oficial del mercado. Este 'mendigo' (que, por lo demás, particularmente no era pobre) podía, durante todo el año, pedir productos alimenticios a todos los vendedores, que no se los rehusarían, pues el hacerlo les traería mala suerte. En la mañana del día en que se celebraba el sacrificio arriba evocado, sacrificaba también él un buey en aquel mismo sitio, y, apenas degollado el animal, escapaba el 'mendigo' recorriendo el mercado *de izquierda a derecha* y bajo una lluvia de boñigas de vaca.

Oposición, por tanto, entre el recorrido ceremonial clásico, efectuado de derecha a izquierda obligando a los espectadores y a los vendedores a apartarse del trayecto, y un recorrido efectuado en el sentido contrario y huyendo de los espectadores. Entre un acceso excesivamente fácil a todos los géneros del mercado para un solo individuo y un acceso excesivamente difícil para todos a un solo animal abatido. Entre una lluvia de proyectiles duros que impiden avanzar y una lluvia de proyectiles blandos que fuerzan a moverse. Contraste entre el dignatario, proveedor honrado de la comunidad, y el mendigo oficial, provisto en abundancia pero puesto después en ridículo. Contraste, en fin, entre el papel habitual de cada uno de estos personajes y su papel excepcional ese día: el proveído convirtiéndose en proveedor y el animal sacrificado por el proveedor escapándosele a la comunidad.

Estos dos casos sugieren una vuelta atrás y confirman la aproximación entre manteca y excremento, mostrando

a la vez que conviene efectuarla no bajo el signo de la identidad, sino bajo el de la inversión simbólica: consumición de excrementos opuesta a la no consumición de manteca, y recorrido ritual del mercado en el sentido del avance del sol (de derecha a izquierda) con manteca sobre la cabeza, opuesto a un recorrido en el sentido inverso y con excrementos sobre el cuerpo. Vuelta posible también al problema de la exégesis: he aquí un conjunto de hechos que los indígenas se abstienen casi totalmente de comentar sin que haya que ver ahí, por eso, un simbolismo caducado. El tercer tipo de «significación» que consideraba Turner, la «significación posicional», aquella que procede de la relación de los fenómenos simbólicos entre sí, constituye un primer principio de interpretación, mientras que los otros dos tipos de «significación», exegética y operacional, no hacen sino desarrollar el objeto por interpretar.

Conjuntos de ejemplos más amplios y más completos se hallarán en las *Mitológicas* y en otros trabajos, como en la obra que Marcel Detienne ha dedicado a estudiar la mitología de los aromas en Grecia, *Los jardines de Adonis* (1972). Estas investigaciones patentizan no sólo la presencia sistemática de inversiones simbólicas, sino también la pertinencia de las mismas. No proceden sólo de una organización a posteriori de materiales ya reunidos, sino que permiten, por el contrario, formular a priori ciertas hipótesis y descubrir sobre el terreno o en los textos los materiales previstos por el análisis. Desde el punto de vista del investigador que adopta tal método, este género de inversión es demasiado bello para ser casual, es un logro demasiado satisfactorio como para que el estudioso no se pregunte con cautela por las propiedades sistemáticas que lo posibilitan.

Claro que convicción íntima no equivale a argumento probatorio, y hay que respetar las reservas del escéptico. Dirá éste: «¿Cómo podrían refutarse esas que usted llama sus hipótesis? ¡Solamente hace usted inventario de

sus éxitos, no de sus fracasos! Cuando fracasa no lo atribuye usted a sus hipótesis generales, sino sólo a la particular aplicación que de ellas ha hecho, e inmediatamente se pone a seguir otra pista, guiándose por el olfato tanto o más que por la pseudo-teoría. Antes que usted, otros investigadores han sabido dejar de interponerse y han acertado a relacionar hechos simbólicos, sin tomar sus procedimientos y caminos por los del espíritu humano. A la inversa, algunos estructuralistas de pocos vuelos han aplicado a la letra los principios que usted invoca y no han logrado más que proferir sentenciosas vulgaridades. Si a un estructuralista le presentamos una lista de cincuenta hombres elegidos al azar, pronto descubrirá ahí algún bello conjunto de oposiciones e inversiones estructurales y los dispondrá en elegantes matrices, mientras que otro estructuralista llegaría por su parte, con esa misma lista, a un resultado no menos armonioso pero completamente diferente. En definitiva, que lo único que han hecho ustedes ha sido inventar un juego de sociedad un poco más sutil que los de los criptólogos y los de los freudianos (aunque estos últimos hayan desarrollado el suyo después de los textos que ustedes citan), pero ¿una teoría, ni el esbozo tan sólo de una hipótesis? ¡Vamos!»

No son malos estos argumentos. En todo caso, no son peores que los que suelen aducirse en favor del procedimiento estructural. No será, pues, inútil responder detenidamente.

En primer lugar, conviene que distingamos dos niveles. Por una parte, los principios generales que subyacen al procedimiento estructural y, por otra parte, los análisis particulares a los que conduce. Esos principios generales —aquí tiene razón el escéptico— no son refutables y no constituyen, por lo tanto, una teoría. Trátase más bien, ya lo he dicho, de una vaga heurística o, lo que viene a ser igual, de un presentir u olfatear razonado. Esta heurística marcha bien. Pero como no se ve qué es lo que habría de ser el simbolismo para que no mar-

chase, nada nos enseña sobre lo que el simbolismo no es, ni, por consiguiente, sobre lo que es.

Si resulta difícil concebir una forma de simbolismo que se le escapara a tal heurística, es fácil en cambio concebir heurísticas a las que el simbolismo se les escape. En los capítulos precedentes se han visto algunos ejemplos de ello. El procedimiento estructural tiene al menos el mérito de dar su lugar hasta al menor elemento, ampliando así considerablemente el inventario de los datos pertinentes. Supóngase, por ejemplo, que para explicar lo de la manteca sobre la cabeza se contenta alguien con decir que tal manteca separa visiblemente a los participantes en los ritos de transición del común de los dorzéis. Puede que así se dé cuenta de la existencia de una señal, pero el hecho de que se trate de manteca y sea llevada sobre la cabeza, etc., queda como completamente arbitrario; un sombrero especial o una marca de pintura roja sobre la nuez habrían bastado para ese mismo fin. Si se explica la manteca como un equivalente simbólico del esperma (en tanto se trate aquí de una explicación) la presencia de una sustancia blancuzca deja de ser arbitraria, pero otras diez sustancias podrían hacer igualmente sus veces, y —consideración para la que no son indiferentes los dorzéis— a un precio bastante menor. En cambio, en los fragmentos de descripción estructural que he propuesto, todo estriba en el hecho de que es de manteca de lo que se trata: sustitúyasela por un sombrero o por una masa de harina de trigo, y el análisis se viene abajo.

Si el inventario de la pertinencia se halla así considerablemente ampliado, el precio pagado por esta ampliación no es menos considerable. Todos los análisis anteriores del simbolismo articulaban sus datos según el doble criterio positivo de la semejanza y la continuidad (cf. Smith y Sperber, 1971). Con sólo añadirle el criterio negativo de la oposición y la inversión, el estructuralista se procura los medios de establecer otras tantas nuevas relaciones pertinentes y de incluir, efectivamente, en sus

esquemas, por un título u otro, cualesquiera elementos. Y como además aplica el criterio de un modo intuitivo y difuso, el nuevo instrumento le resulta mucho más poderoso. El precio de su éxito parece ser que el estructuralista, en adelante, no puede ya fracasar.

Así van las cosas, por lo menos, al nivel de los principios generales. Esto es lo que afirma el escéptico al decir que de una lista de cincuenta nombres elegidos arbitrariamente siempre se puede hacer una, y hasta varias, descripciones estructurales; lo cual es cierto. Con una reserva: o bien el analista considerará esos cincuenta términos como el universo entero de su descripción, y no todos los términos serán pertinentes, no teniendo cabida algunos sino como redundantes equivalentes de los otros, o bien los considerará como una muestra de un conjunto más vasto y acabará por atribuir una pertinencia a cada elemento dado haciendo intervenir elementos hipotéticos.

Imagínense, pues, dos descripciones estructurales de una tal lista que sean diferentes pero las dos igualmente buenas en el sentido de que den una y otra una pertinencia a cada elemento. Añádase ahora un cincuentayunavo elemento. Para una descripción estructural dada, o bien este elemento suplementario tendrá ahí su sitio, o bien el nuevo conjunto deberá ser objeto de una nueva descripción. Si los cincuenta primeros elementos constituyen una muestra de un conjunto más vasto, del que las dos descripciones deberían dar cuenta, y si la una y no la otra de estas descripciones es capaz de acomodar al nuevo elemento, entonces este dato suplementario corrobora una descripción y refuta la otra.

En la práctica de la descripción estructural del simbolismo nunca se trabaja con conjuntos cerrados: sea por lo fragmentario de los datos (¿y cuándo no lo son?), sea también porque el analista no trabaja a la vez sobre todo el conjunto de sus materiales, sino sólo sobre una fracción, y verifica o modifica su descripción cuando la am-



plía. Nótese que la posición del indígena en su propia cultura es, a este respecto, idéntica: nunca se halla a la vez frente al conjunto total de los mitos, de los ritos, etc., ni necesitado de construir una representación inmutable de ellos. La imagen, empleada a menudo, del rompecabezas (*puzzle*) es, por tanto, engañosa: en un rompecabezas bien hecho las piezas solidarias no lo son por siempre, y para cada una de entre ellas no hay más que una «solución». El análisis estructural admite varias soluciones y elimina algunas de ellas a medida que va progresando. Hay razones para pensar que en esto el indígena tampoco procede de otro modo.

El ejemplo de la lista arbitraria de cincuenta nombres, que el escéptico evocaba para ridiculizar el procedimiento estructural, se vuelve, pues, una primera vez contra él. Si es cierto que de tal lista son posibles varias descripciones estructurales, hay, en principio, buenos argumentos empíricos para preferir una descripción y eliminar otra. Desde el momento que existe un criterio de evaluación del alcance empírico de descripciones diferentes, este criterio mismo cobra un valor empírico. Desde el momento que una heurística permite no sólo ampliar el inventario de la pertinencia, sino también evaluar empíricamente diferentes descripciones, esta heurística incorpora no sólo un saber hacer sino un saber —sin más— que es el que hay que explicitar.

El ejemplo de la lista arbitraria tenía, en la mente del escéptico, otra función: la de mostrar que el procedimiento se aplica no sólo al simbolismo sino a cualquier cosa, a lo cultural o a lo que sea, a la información lo mismo que al ruido, en resumen, que amplifica y extiende en exceso el inventario de la pertinencia. Pero aquí el escéptico no ha reflexionado bastante sobre las propiedades del simbolismo y de toda teoría que dé cuenta de ellas, o acaso sea también él mismo víctima de la ilusión semiológica. Presentada a unos fieles como el último mensaje de su profeta, tal lista arbitraria cobraría con

ello un valor simbólico que enseguida se haría extensivo a cada uno de sus elementos. De hecho, lo arbitrario es uno de los modos de la producción simbólica: amontonamientos de objetos cualesquiera transformados en reliquias, guijarros lanzados al azar e interpretados mánticamente, experiencias surrealistas de escritura automática, etc. El pensamiento simbólico es precisamente capaz de transformar el ruido en información, mientras que ningún código, por definición, podría hacerlo. Todo modelo del simbolismo que no sea capaz de la misma realización es inadecuado, y el ejemplo del escéptico se revuelve una segunda vez contra él.

En breve, el estructuralista trabaja según intuiciones que son explicitadas en parte. El poder predictivo de su procedimiento le asegura de que las estructuras que despeja no proceden tan sólo de su mirada sistematizadora y de que dan cuenta un poco de las propiedades del objeto. O, lo que viene a ser lo mismo, que sus intuiciones parcialmente expresadas corresponden a las intuiciones inconscientes que hay en la base del simbolismo mismo. Mas si con esto tenemos al antropólogo tranquilizado en cuanto al valor de sus análisis particulares, y armado, en principio, para obtener de su procedimiento algunas hipótesis generales, todavía hace falta saber a qué objeto se referirán sus hipótesis.

En efecto, un sistema de homologías, oposiciones e inversiones es en sí mismo bastante misterioso. No se ve en qué sentido podría decirse que explica o interpreta los fenómenos simbólicos. Los organiza. Pero esta organización ¿qué papel tiene y cuál es su naturaleza? Como no conteste a estas preguntas, se expone uno a que se le reproche el haber construido un modelo sin objeto. La respuesta que da Lévi-Strauss, a saber, que este objeto es un sistema semiológico, un código, una estructura que articula signos, no me parece satisfactoria.

Si se admite, para someterla a prueba, la hipótesis según la cual el dispositivo que subyace tanto al proceder

del etnógrafo como al pensamiento simbólico en general es un código, la primera cuestión que se plantea es: ¿dónde están los empalmes (mensaje-interpretación o signifi-cante-significado)?

Las matrices trazadas ofrecen para cada oposición simbólica multitud de interpretaciones posibles. En la siguiente ecuación:

uso alimentario de la manteca : uso ritual : : x : y  
la oposición (x : y) puede ser remplazada por todos los valores de los dos usos de la manteca: (moderación : exceso), (calor : frío), y otros posibles. Cabría, pues, considerar la interpretación de una oposición como el conjunto (o bien un sub-conjunto, o bien uno) de sus valores: la interpretación sería una forma abstracta de la oposición. Cuando Lévi-Strauss sugiere para las oposiciones (cru-do : cocido) y (desnudez : atavío) la interpretación (naturaleza : cultura), nos las tenemos con una abstracción de este tipo.

La oposición (x : y) puede también ser remplazada por el conjunto (o un sub-conjunto, o una) de las oposiciones que tienen el mismo valor que (manteca culinaria : manteca ritual), por ejemplo (actividad comercial en el mercado : recorrido ceremonial), (estreñimiento : purga). En este caso la interpretación sería del mismo nivel de abstracción que el mensaje y el papel del valor abstracto común sería el de asociarlos. Así, cuando Lévi-Strauss (1962) analiza el pretendido totemismo haciendo ver que la oposición entre dos totems animales remite a la oposición entre dos clanes humanos, la interpretación de una oposición en el dominio zoológico es una oposición homóloga en el dominio sociológico. En este ejemplo particular, el valor de la oposición puede reducirse a la sola diferencia entre grupos : natural entre espacios animales, cultural entre clanes humanos. O bien se utilizan valores de oposiciones más específicas: animales acuáticos opuestos a animales terrestres como un clan de pescadores a un clan de cazadores, por ejemplo.

Podrían, pues, concebirse las matrices simbólicas como conjuntos de interpretaciones posibles para cada una de las oposiciones que en ellas figuran; la elección de la interpretación de una ocurrencia particular de elemento simbólico dependería de datos contextuales. Modelo análogo al de un diccionario plurilingüe: puede consultársele ya sea para hallar el sentido de una palabra determinada ( $\approx$  el valor abstracto de una oposición particular), ya sea para hallar una palabra que tenga el mismo sentido en otra lengua ( $\approx$  una oposición que tenga el mismo valor en otro dominio).

Pero Lévi-Strauss se niega, con razón, a utilizar estas matrices como un conjunto de términos entre los cuales se trataría de elegir. Porque si, en un momento dado del análisis, una oposición subyacente (abstracta o no), homóloga a una oposición manifiesta, cobra una importancia particular, no agota ella, ni siquiera constituye su interpretación. En primer lugar, las otras homologías son dejadas en reserva, no abandonadas, al contrario de lo que sucede en la lengua cuando se efectúa una elección entre los sentidos de una palabra ambigua. En segundo lugar, la oposición subyacente sacada a luz no sustituye a la oposición manifiesta de la que es homóloga, sino que más bien se articula con ella, al contrario de lo que ocurre cuando una interpretación sustituye a un mensaje.

Pese a algunas afirmaciones en contra, el simbolismo así concebido no es un medio de codificar la información, sino un medio de organizarla. Una oposición simbólica no debe ser remplazada por una interpretación, sino repuesta en una organización de la que ella constituye un elemento. Así, el problema para un dorzé no consiste en elegir una interpretación para la manteca sobre la cabeza en función del contexto ritual, sino en organizar su imagen mental del ritual y de la vida social en general de modo que la manteca encuentre ahí su sitio. La oposición del uso ritual de la manteca a su uso alimentario, y la existencia de oposiciones homólogas parangona-

das por diversos ritos y textos, contribuyen a la formación de un esquema coherente de la vida ritual y social dorzé. La manteca habrá servido de indicio para seleccionar ciertas hipótesis que otros indicios corroboran. En otros términos, y a diferencia de lo que sucede en una descripción semiológica, no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir de un contexto, sino, muy al contrario, de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. Quienes tratan de interpretar símbolos en sí mismos miran la fuente de luz y dicen «no veo nada». Pero la fuente de luz está ahí no para que se la mire a ella, sino para que se mire y vea lo que ella ilumina. E igual pasa con el simbolismo.

La idea de que los elementos simbólicos organizan la representación mental de conjuntos de los que forman parte es claramente expresada cuando, en el primer capítulo de *El pensamiento salvaje*, compara Lévi-Strauss el pensamiento mítico al *bricolage* [o «arreglos y entretenimientos caseros»]. El chapucero reúne diversos cachivaches y restos de objetos con los que podrá siempre hacer algo, sea lo que fuere, porque cada elemento, desde el momento en que se lo quiera utilizar, sugiere unos proyectos y descarta otros, exactamente igual que cada elemento simbólico sugiere determinadas interpretaciones, no de sí mismo, sino del conjunto del que forma parte. De este «bricolage» simbólico nos proporciona un ejemplo involuntario el texto mismo de Lévi-Strauss, porque nuestro autor intenta utilizar en él la noción de significación y no puede hacerlo más que tergiversándola: «A todos esos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro interrógalos el chapucero para comprender lo que cada uno podría 'significar', contribuyendo así a definir un conjunto por realizar» (1962 b, p. 28; las comillas en torno a «significar» son de Lévi-Strauss). Y, oponiendo el concepto a la significación: «El concepto aparece como el operador de la *abertura* del conjunto con el que se trabaja, la significación como el operador de su

*reorganización*» (p. 30). Definición que vale quizá para el simbolismo, pero ¿para la significación?

Y en *Lo crudo y lo cocido*:

«La estructura hojosa del mito, sobre la que llamábamos hace un momento la atención, permite ver en él una matriz de significaciones dispuestas en líneas y en columnas, pero en la que, de cualquier modo que se la lea, cada plano permite siempre a otro plano. Del mismo modo, cada matriz de significaciones envía a otra matriz, cada mito a otros mitos. Y si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones, que se significan una a otra pero que no puede menos de ser que a fin de cuentas y todas juntas se refieran a algo, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu, que los elabora mediante el mundo del que él mismo forma parte. Así pueden ser simultáneamente engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y, por los mitos, una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu» (1964: p. 346.)

Según se ve por estas citas, la significación es, para Lévi-Strauss, no un concepto, sino un símbolo, y él no la utiliza nunca sin chapucearla un poco, sin darle una calidad mito-poética que, precisamente, sólo la adquiere al perder toda significación precisa.

Y lo mismo pasa con la noción de lenguaje. En los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, Lévi-Strauss analiza un conjunto de mitos amerindios, de las dos Américas, y muestra que estos mitos remiten unos a otros: no sólo los sustenta una misma temática, no sólo se desarrollan sobre arcaes semejantes, sino que además mantienen relaciones de proximidad estructural que sólo en parte dependen de una proximidad geográfica o histórica. Puede estarse tentado a ver en estas mitológicas la descripción de un lenguaje del que cada sociedad india no conocería más que residuos recogidos y reunidos en fin todos por Lévi-Strauss. Metáfora espléndida, que algunos toman a la letra: puesto que los mitos proceden del

espíritu humano y forman ese lenguaje que nadie habla, entonces este espíritu humano no es el espíritu de nadie en concreto, es una entidad metafísica, parecida al espíritu universal hegeliano, del que el inventor sería él mismo la encarnación, Hegel y Napoleón a la vez. Ignoro en qué lectura se basa esta interpretación. A mi entender, lo que dice Lévi-Strauss tiene menos grandeza y mayor alcance.

De su propia cultura y de las culturas vecinas el indígena conoce generalmente más de los mitos que lo que de ellos conoce el etnólogo, y los conoce mejor que éste: las referencias le son claras y pocas alusiones se le escapan. Para comprenderlas dispone de multitud de indicios, porque el simbolismo es cotidiano. El etnólogo, por el contrario, ha de transcribirlo todo penosamente, ha de traducirlo y verificarlo todo; no dispone el etnólogo, al fin y al cabo, más que de residuos, de migajas. A menudo trabaja con los materiales «enfriados», que hablan mal y no responden, de un colega. En estas condiciones y como no ve gran cosa, el etnólogo se lanza fundadamente a mirar más lejos.

Fundadamente, en primer lugar, porque puede suponer que los simbolismos de pueblos diferentes difieren más en su representación que en sus reglas. Cuando, por ejemplo, un mito comprende un episodio cuyo papel es oscuro, y un mito de otro pueblo, análogo en la estructura, desarrolla más claramente un episodio semejante o inverso y precisa bien su función, el etnólogo tiene ahí el principio de una hipótesis.

Un ejemplo. Yo he recogido en Dorzé un mito que resumiré así: un hombre al que su madrastra le había castrado salva a la hija de un rey matando con fuego a la serpiente monstruosa a la que la joven había sido entregada. El rey le recompensa dándole su hija en matrimonio, pero habiendo oído chismes sobre la desgracia de su yerno, organiza un baño público para asegurarse al respecto. En el momento de reunirse con los bañistas, el

héroe ve pasar una gacela y se escapa so pretexto de perseguirla. Cuando está ya a punto de abatirla, se le aparece Mariam, la «Madre del Señor», conjurándole a que perdone la vida al animal; el héroe así lo hace, y la aparecida le dota, a cambio, de nuevos atributos viriles.

En este relato bien estructurado, un detalle me dejaba no obstante perplejo: ¿por qué todos los narradores precisan que el protagonista ha sido castrado por una madrastra de la que en adelante ya no se habla más? Una doble hipótesis me fue sugerida por una variante recogida por Moreno entre los galla de Etiopía: una joven es vestida de hombre y enviada a la guerra por su padre, que está excesivamente orgulloso de ella. La joven se hace notar en los combates y el rey le da a su hija por esposa. Pero, sospechando cuál es el verdadero sexo de su «yerno», organiza un baño público para cerciorarse. La heroína es salvada in extremis por Mariam, que la dota de atributos viriles (Moreno, 1935: pp. 42-54).

El cotejo de los dos textos revela una doble inversión: por un lado entre un padre que eleva a su hija al estatus viril y una madrastra que despoja a su hijastro del suyo, uno y otro apartándose de la norma según la cual una hija, por muy amada que sea, no puede suceder a su padre, mientras que un hijastro, por odiado que sea, es sin embargo el heredero de su padre y tiene precedencia sobre los hijos de un segundo matrimonio. Inversión, por otro lado, entre una guerrera victoriosa, es decir, una mujer que mutila a hombres, y un hombre mutilado lejos del campo de batalla por una mujer: dos términos situados a una parte y a otra de la norma, que es que sólo los hombres mutilan y son mutilados y únicamente en el marco de las acciones guerreras.

Establecer esta doble inversión basta para revelar ciertos temas comunes a las simbólicas dorzé y galla. Pero los dorzé, que yo sepa, ignoran la versión galla, y la hipótesis que el cotejo sugiere debe ser verificada a partir de materiales sólo dorzé. Hay entre los dorzé un estatus

de 'matador' que solamente se puede adquirir o bien matando una bestia salvaje (un león, un leopardo, un rinoceronte por ejemplo) y despojándola de su cola, o bien matando a un hombre en la guerra y despojándole de su pene. Este estatus es el único que lo puede adquirir cualquier hombre independientemente de su nacimiento, y que no se hereda ni directa ni indirectamente. Es marcado, hecho notar, por el tradicional recorrido del mercado llevando manteca sobre la cabeza y por unos espectaculares funerales. Si volvemos ahora al mito dorzé, se advertirá que en él no hay referencia a la guerra sino mediante una subyacente oposición entre el cuadro doméstico y la castración del héroe, y el cuadro militar que es el único sancionado por la norma. Que no hay referencia a la verdadera caza, sino que, al matar a una serpiente y con el fuego, doble transgresión del tabú, el héroe se sitúa más allá, y al perseguir y amenazar a una gacela, el héroe se sitúa más acá, tomando cada vez por blanco animales cuya muerte no da a quien los mata el estatus de 'matador'. Pero, como estas oposiciones lo sugieren, no es casual el que todos estos elementos del mito se sitúen en oposición a ese término ausente que es el estatus de 'matador' con la guerra y la caza que lo fundan: ese término ausente es el tema mismo del mito. El detalle en apariencia gratuito de la madrastra castradora evoca y precisa por partida doble el estatus del 'matador': de un lado por inversión, de otro lado directamente al mostrar que el matador por excelencia es un no-heredero que busca una verga: el principio de la filiación fuera de la filiación. Muchos otros datos culturales endógenos le sugieren al oyente dorzé esta interpretación, mientras que el etnógrafo sólo puede reencontrarlos porque un dato exógeno desconocido de los dorzé, la versión galla, le pone sobre la pista.)

Nunca es necesario, y aun a veces es imposible, construir una hipótesis a partir de solos los materiales que permitirán validarla. Esta distinción entre dos usos de

los materiales no es propia exclusivamente del estudio del simbolismo. He aquí un ejemplo lingüístico: en el dialecto marsellés del francés, el femenino del adjetivo es claramente marcado por un sufijo /a/, como en «petite maison», en que se oye la *e* final del adjetivo. La presencia de este sufijo vocálico permite describir de manera muy sencilla los fenómenos de elisión y de *liaison*. En la pronunciación parisiense ningún sufijo vocálico señala fonéticamente el femenino, y las reglas de elisión y de *liaison* parecen, por lo mismo, más complicadas. Por el ejemplo del marsellés le sugiere al lingüista considerar la existencia, en el parisiense, de un sufijo vocálico no pronunciado, correspondiente a la famosa «e muet», lo que simplificaría mucho su descripción. Otros datos del parisiense vendrán en apoyo de tal hipótesis (cf. Dell, 1973, 2ª parte), que se impone más netamente en marsellés, donde se basa en datos inmediatamente perceptibles y no en un fenómeno cuya realidad permanece subyacente: fonológica, pero no fonética.

En cualquier caso, por más que la hipótesis se haya ideado a partir de datos marselleses, sólo los hechos parisienses permitirán darla por válida. La razón de ello es que hasta un parisién que nunca ha oído el marsellés puede y debe construir en su gramática interiorizada las sencillas reglas de la elisión y de la *liaison*, y que sólo puede hacerlo a partir del parisién. La lingüística no puede validar sus hipótesis más que a partir de los datos que utiliza efectivamente el sujeto hablante, precisamente porque esas hipótesis son conjeturas acerca del dispositivo mental del sujeto. Asimismo, como el dispositivo simbólico a partir del cual interpretan los dorzé tal mito es un dispositivo mental, su modelo sólo puede validarse partiendo de datos que están a su disposición, aun cuando otros datos hayan sugerido el modelo del que se parte.

Sin embargo, el cotejo de mitos de diferentes pueblos no tiene como única justificación su poder sugestivo. En

efecto, cuando el antropólogo procede a tales confrontaciones no hace sino seguir el ejemplo de los mismos indígenas. Si hay algún hecho bien atestiguado por la literatura etnográfica es el de que los hombres de una sociedad escuchan a menudo los mitos de sus vecinos y los comparan con los propios para crear otros nuevos.

Así, los dorzé y los galla pertenecen a dos grupos lingüísticos sólo muy lejanamente emparentados. Puede sin duda excluirse que el mito de que nos hemos ocupado se remonte en su origen hasta los tiempos hipotéticos de una lengua común, y que las dos versiones hayan ido divergiendo a la vez que las lenguas, porque el episodio de Mariam testimonia que se tomó, mucho más recientemente, del cristianismo copto. Otras dos hipótesis me parecen más verosímiles: o que unos se inspirasen en otros en una época en que estuvieran en mayor contacto, o que unos y otros se inspiraran, directa o indirectamente, en una misma tercera fuente. Ahora bien, lo sorprendente, en uno y otro caso, es que las diferencias entre las dos versiones no son menos sistemáticas que las semejanzas. Dicho de otro modo, que la copia de un mito no es un simple plagio que con el tiempo se alejara arbitrariamente de su modelo, sino un conjunto de transformaciones reguladas: identidad para los tres episodios, del casamiento con la hija del rey, del baño, y de la intervención de Mariam. Supresión pareada, en la versión galla, de los dos episodios de la serpiente y de la gacela, es decir, de estas dos anti-cacerías, remplazadas por acciones de guerra que realiza un anti-guerrero. Transformación por inversión en el episodio inicial: joven elevada por un hombre a la dignidad viril, contra joven desprovisto de su virilidad por una mujer, abuso positivo, en un caso, de una relación de filiación, y abuso negativo, en el otro caso, de una relación de alianza, en detrimento de la filiación.

La existencia de copias, en materia de simbolismo, no tiene, pues, solamente un interés comparativo o his-

tórico. Las transformaciones sistemáticas, que las copias traen siempre consigo, sugieren hipótesis acerca de la naturaleza del simbolismo mismo, aunque no sea más que por su parentesco con las inversiones características de un sistema simbólico visto por dentro. Así, el mito dorzé es en ciertos aspectos una transformación del mito galla y en otros aspectos una transformación del conjunto de prácticas y de reglas que definen el estatus del 'matador', y es la primera transformación lo que ha permitido descubrir la segunda.

Una hipótesis acude entonces a las mientes: la interpretación simbólica de los mitos y de los ritos de los que un individuo puede adquirir conocimiento en su propia cultura consistiría en abstraer de ellos una estructura más general, que otros mitos y otros ritos opuestos realizarían igualmente bien, de no ser porque un 'segundo nivel de interpretación, ideológico esta vez, quiere que los unos logren adhesión y los otros sean ignorados o rechazados. La creencia en los mitos y en los ritos constituiría no el principio primero, sino un desarrollo segundo de su valor simbólico. Si se aceptara tal hipótesis, podría concebirse que, al pasar de una cultura a otra, la ideología cambiara radicalmente, mientras que el simbolismo sólo de manera superficial; podría concebirse que el objeto de la interpretación simbólica individual es en gran parte trans-culturalmente definido; que cada cultura no da de él más que una realización particular, suficiente para que el individuo reconstruya inconscientemente el principio que lo informa, en tanto que el antropólogo, disponiendo sólo de residuos, ha de reunir éstos y ampliarlos de escala para llegar al mismo resultado.

Los simbolismos de dos sociedades emparentadas no son ciertamente idénticos, pero es posible que se enca balguen y entrecrucen y que difieran más entre sí por sus formas manifiestas que por los principios que los sustentan. En la medida en que estos principios constituyen el objeto del aprendizaje del individuo así como el del estu-

dio del antropólogo, poco importa que ambos lleguen a dar con ellos a partir de los mismos datos.

La hipótesis es seductora. Pero es poco clara y carece de confirmación. Habría que establecer, por una parte, que esos principios transculturales existen, y, por otra parte, que son precisamente ellos lo que los individuos interiorizan. El trabajo de Lévi-Strauss en las *Mitológicas* versa sólo sobre el primer punto. Muestra bien, aunque de manera intuitiva, que entre mitos distantes en el espacio y diferentes en la forma existen relaciones sistemáticas de transformación. Pero estas transformaciones provienen de una experiencia ideal y no corresponden generalmente a transformaciones efectivas que hubiesen acompañado a copias directas. Ni siquiera es seguro, ni por lo demás afirmado, que formen ellas la resultante de una serie de préstamos o copias, pues como lo patentizan ciertas comparaciones entre mitos griegos y mitos amerindios por ejemplo, la misma estructura puede aparecer en dos puntos del globo sin que haya que postular un nexo de filiación.

Pero para ser una experiencia ideal, que de suyo no demuestra más que su propia posibilidad, las *Mitológicas* sugieren con todo, por una parte, un tesoro de hipótesis etnográficas que interesan a los americanistas y, por otra parte, dos hipótesis teóricas generales: primera, que la lógica de las copias efectivas es la misma que la de las transformaciones ideales, y, segunda, que la lógica de la formación de los mitos es la misma que la de sus transformaciones.

Los mitos de una sociedad tienen dos orígenes: por un lado, la transformación de otros mitos, endógenos o exógenos; por otro lado, la transformación en mito de datos de otra naturaleza. Uno y otro origen están bien atestiguados, por ejemplos, en los estudios indoeuropeos que ha ilustrado Georges Dumézil. Imaginémonos, por ejemplo, un relato histórico transmitido oralmente en una so-

iedad sin escritura. A menos que se haga un esfuerzo particular por conservarlo en su forma inicial, algunos episodios de este relato caerán pronto en el olvido, mientras que otros, por el contrario, serán magnificados; el conjunto, empobrecido en unos pasajes, enriquecido en otros, adquiere una estructura más regular, un alcance simbólico más grande, una memorabilidad que el relato original no poseía; para decirlo en breve, se le transforma en un objeto culturalmente ejemplar, psicológicamente llamativo, que, desde el momento en que una sociedad lo adopta, se convierte precisamente en un mito (cf. Sperber, 1973).

Este proceso de selección, mnemónica y simbólica a la vez, se observa de manera más condensada en la transmisión de los rumores, así como en el recuerdo de la experiencia individual (cf. Pierre Smith, 1973); la misma Historia, no tal como la estudian los profesionales, sino como la recuerda cualquier hijo de vecino, no es menos afectada por ese proceso. He aquí un ejemplo tomado de Edmund Leach (1966 a: pp. 81-82):

«Para un escolar británico de hoy, los hechos verdaderamente memorables de la Historia inglesa del siglo XVI son detalles de este orden:

a) Enrique VIII fue un monarca masculino que tuvo mucho éxito, se casó con muchas mujeres y asesinó a varias de ellas.

b) Eduardo VI fue un monarca masculino debilucho, que permaneció virgen hasta su muerte.

c) María, reina de Escocia, fue un monarca femenino condenado al fracaso, que tuvo muchos maridos y asesinó a varios de ellos.

d) La reina Isabel fue un monarca femenino de mucho éxito, que se mantuvo virgen hasta la muerte.»

Así que la memorabilidad de un texto parece depender de una estructura hecha de homologías y de inversiones que el desgaste de la memoria y, mejor aún, el roce de la transmisión oral le confieren, si no la posee ya toda

desde el principio. Y se puede admitir, con Lévi-Strauss, «que toda creación literaria, oral o escrita no pueda ser al comienzo más que individual. Por lo mismo que en seguida será entregada a la tradición oral, como ocurre en los pueblos sin escritura, solo los niveles estructurados que estriban en fundamentos comunes permanecerán estables, en tanto que los niveles probabilistas manifestarán una extremada variabilidad, función ella misma de la personalidad de los sucesivos narradores. Sin embargo, en el transcurso del proceso de la transmisión oral, estos niveles probabilistas chocan unos con otros. Así se desgastarán y desmenuzarán, y se irá desprendiendo progresivamente de la masa del discurso lo que podríamos llamar sus partes cristalinas. Las obras individuales son todas mitos en potencia, pero es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, si llega la ocasión, su 'mitismo'» (Lévi-Strauss, 1971: p. 560).

Si la formación de los mitos consiste precisamente en darles una estructura así, regular, desde el momento en que ya la poseen ¿por qué transformarlos? ¿Por qué no adoptar, sin cambiarles ni una línea, los mitos de los vecinos, que, si eran buenos a este respecto para ellos, deberían serlo para sí? Es que esta estructura no existe tan sólo al nivel del mito aislado, sino también —y quizá habría que decir que sobre todo— al nivel del corpus de los mitos que se transmiten en una sociedad, al nivel mismo del simbolismo entero, del que los mitos propiamente dichos no constituyen más que una de las manifestaciones. Las transformaciones tienen precisamente por efecto el integrar a este conjunto un mito exógeno; pero tal integración no es nunca tan perfecta que no haga falta, para acercárselos más, transformar también los mitos endógenos. De esta suerte, la búsqueda de un equilibrio siempre inalcanzable se traduce por un constante movimiento.

En tal concepción, son sus mismas propiedades las que hacen a los mitos memorables y transformables; el estudio de sus transformaciones no es distinto del estu-

dio de su estructura propia; uno y otro descubren relaciones sistemáticas de homología y de inversión en el interior de los mitos y entre los mitos, en el interior de los corpus y entre los corpus.

Pero si el antropólogo puede considerar como semejantes estas relaciones de transformaciones internas y externas, en cambio al indígena se le presentan bajo dos luces muy diferentes. Hay, por una parte, las transformaciones potenciales entre los elementos del corpus sincrónicamente dados y que el indígena puede reconstruir mentalmente de manera inconsciente; por otra parte, las transformaciones reales, diacrónicamente ordenadas, y de las que, precisamente porque tienen lugar de hecho, le falta uno de los términos para poder reconstruirlas in mente.

En este sentido es en el que Lévi-Strauss, en las *Mitológicas*, lleva a cabo una experiencia ideal: trata como un conjunto sincrónicamente dado mitos que nadie había considerado en bloque antes que él, mitos que no existen uno junto a otro en ninguna cultura, sino sólo en las bibliotecas americanistas. Ciertos críticos arguyen de la idealidad del objeto tratado a la vacuidad de las hipótesis. Otros, a la inversa, hacen argumento de la fuerza de las hipótesis para afirmar la realidad del objeto, la existencia de ese famoso lenguaje que constituirían los mitos más allá de las culturas. Estas dos actitudes me parecen igualmente mal fundadas.

Repetiré una vez más que no es en absoluto necesario que los materiales que han servido para desarrollar una hipótesis basten para refrendarla como válida, y, por consiguiente, el objeto de las *Mitológicas* puede muy bien ser ideal sin que por ello sean vacuas sus hipótesis. Para corroborarlas habrá que estudiar la mitología, el simbolismo, en el seno de una sociedad, y no mirar más allá sino en la medida en que lo hagan sus propios miembros. Es ésta una dirección que siguen hoy en sus investigaciones la mayoría de los discípulos de Lévi-Strauss. Cabe



entonces preguntarse si no se hubiera podido empezar por ahí, ahorrándose un aparente rodeo. Puede imaginarse a un Lévi-Strauss que hubiese estado varios años en una misma sociedad y hubiese estudiado sus mitos desde dentro para llegar a una concepción semejante. Poco importa. El estudio de los mitos ha pasado por la experiencia ideal de las *Mitológicas* y, con ello, se ha enriquecido como nunca. No me desagrada el que una disciplina sin rigor pueda, como en compensación, recibir así la impronta del genio individual.

La validez de un conjunto de hipótesis es independiente de los datos que han permitido formularlas; inversamente, tal validez no garantiza el que el conjunto de esos datos constituya un objeto autónomo. Puede aceptarse la concepción de los mitos que propone Lévi-Strauss sin estar obligado por ello a aceptar que el conjunto de los mitos amerindios se deriva de un mismo lenguaje. De no ser así, la paradoja resultaría insoluble.

En efecto, una gramática es un dispositivo que engendra el conjunto de las frases de la lengua que ella describe a partir de unos axiomas dados y por el operar de unas reglas, independientemente de todo *input* exterior: todas las frases, toda la lengua están contenidas en la gramática. A la inversa, los mitos, según Lévi-Strauss, son engendrados por transformación de otros mitos o de textos portadores de un cierto mitismo; dicho de otro modo, por un dispositivo que admite un conjunto infinito y no enumerable de *inputs* posibles. Ninguna gramática engendra, pues, por sí misma el conjunto de los mitos, como tampoco el dispositivo de la percepción visual engendra por sí mismo el conjunto de los preceptos posibles. El dispositivo que engendraría los mitos depende de un estímulo externo y es afín a los dispositivos cognitivos, mientras que se opone, por el contrario, a los dispositivos semiológicos: es un sistema interpretativo y no generativo.

Lévi-Strauss ha mostrado lo contrario de lo que él

afirma, y los mitos no constituyen un lenguaje. Ha propuesto la primera alternativa elaborada a las concepciones semiológicas de los mitos —y, yendo más allá, del simbolismo— aun afirmando ser más semiólogo que cualquier otro.

Lévi-Strauss afirma que «el universo de los primitivos (o pretendidamente tales) consiste principalmente en mensajes» (1964: pp. 353-4). De hecho, es el universo de los franceses y más en general el de los occidentales el que consiste en mensajes. En el lenguaje corriente, todo objeto de conocimiento tiene por fuerza un sentido, una significación: desde el sentido de la vida hasta el sentido del color de las hojas en otoño. Decir que un fenómeno no tiene sentido es declarar que de él no se puede decir absolutamente nada. El francés vive en un universo en el que todo quiere decir algo, en el que toda correlación es un vínculo de significación, en el que la causa es el signo de su efecto y el efecto el signo de su causa. Por una singular inversión, solos los verdaderos signos, las palabras, los textos, se dice a veces que nada quieren decir, que nada significan.

Pero este semiologismo, aunque se encuentra también en otras culturas, no es en modo alguno universal. Para los dorzé, por ejemplo, la pregunta «¿Qué significa esto?» (*awa yusi?*) sólo puede hacerse a propósito de una palabra, de una frase, de un texto o de un comportamiento directamente parafraseable, como puede ser un movimiento de la cabeza. Ni siquiera cuando un fenómeno natural es considerado como el efecto de una voluntad sobrenatural se piensa que la signifique. En resumen que si el universo de los dorzé «consiste principalmente en mensajes», ellos no tienen ni idea de ello, y yo tampoco.

La atribución de sentido es un aspecto esencial del desarrollo simbólico en *nuestra* cultura. El semiologismo es uno de los fundamentos de *nuestra* ideología. Durante siglos este semiologismo ha dominado la producción

simbólica tácitamente y en exclusiva. Es, por ende, poco de extrañar que quienes por vez primera ponen en cuestión en sus trabajos semejante dominio le rindan expresamente un primero y último homenaje. Si sienten la necesidad de declararse semiólogos, es para encubrir, y para ocultarse a sí mismos, que, habiendo dejado de serlo, no saben a qué bandera consagrarse.

Con la semiología pasará muy pronto lo que ha pasado con el evolucionismo. Cuando uno se cuida de no tomar ya al pie de la letra las declaraciones de los fundadores de la antropología contemporánea y de no ver ya en las formas sociales que ellos describían los estadios de una evolución lineal, es porque ha comprendido de pronto que aquellos autores habían forjado los instrumentos conceptuales de una descripción sincrónica de la sociedad y de la cultura. Igualmente, cuando se haya desligado la obra de Lévi-Strauss del fardo semiológico con que él se complacía en cargarla, se comprenderá que fue también él el primero que sentó las bases para lograr un análisis del simbolismo desembarazado, por fin, de la absurda idea de que los símbolos significan.

La argumentación puede resumirse así: si los símbolos tuviesen un sentido, esto se sabría. Todos los términos científicos: significante y significado, paradigma y sintagma, código, mitema, no podrán seguir encubriendo ya durante mucho tiempo esta paradoja: que si Lévi-Strauss ha pensado los mitos como un sistema semiológico, los mitos se han pensado en él, y sin él saberlo, como un sistema cognitivo.

#### IV. Simbolismo y saber

Los fenómenos simbólicos no son signos. No están emparejados a su interpretación en una estructura de código. Su interpretación no es una significación.

De las semejanzas entre el simbolismo y el lenguaje se ha sacado todo lo que se ha podido: poca cosa. Hoy día hay que ocuparse de las diferencias, de las propiedades del simbolismo que la concepción semiológica enmascaraba. Son numerosas e importantes. Aquí no expondré sino las más generales. Ellas bastan para limitar considerablemente el campo de las teorías posibles sobre el simbolismo.

Para construir su gramática o su dispositivo simbólico, el individuo selecciona entre los datos de la experiencia aquellos que son pertinentes a su propósito, es decir, reconoce como palabras sonidos que no comprende o reconoce como símbolos fenómenos que todavía no es capaz de interpretar. En el caso del lenguaje, los datos pertinentes tienen una homogeneidad cierta, que falta en el caso del simbolismo: es bastante fácil definir aproximativamente lo que es palabra y lo que no lo es, y la lingüística tiene en general por adquirida esta definición. Asimismo, ningún niño dotado de buen oído se en-

gaña aquí, y no tratará de construir su gramática a partir de datos visuales o kinestésicos. En cambio, (el primer problema que se le plantea a una teoría del simbolismo es el de delimitar los datos que dependen de ella, como para un sujeto el primer problema en este campo es el de delimitar lo que será tratado simbólicamente.

La palabra es una información que prácticamente no se confunde con ninguna otra. Sirviéndose del canal auditivo, presenta una organización específica. Para el simbolismo todo funciona de otro modo. La información puede venir por todos los sentidos, separada o conjuntamente. La información simbólica no tiene unas propiedades sistemáticamente identificables.

En ciertas culturas, una parte de los materiales simbólicos está netamente agrupada y separada: así algunos ritos de iniciación; así rituales cumplidos y mitos relatados de un modo que contrasta claramente con las actividades cotidianas. Tal privilegio como este no es universal: en ciertas sociedades los mitos se cuentan sin más precauciones que las que requieren los chismes de la aldea, y los ritos se cumplen con no mucho más cuidado ni fervor que las actividades prácticas. Pero tanto si los indicios que señalan como simbólicas ciertas prácticas y ciertos textos son llamativos como si son discretos, solamente tienen valor para quien sabe reconocerlos. Y estos indicios no son nada explícitos: no significan expresamente «interpretad lo que sigue de manera simbólica», antes al contrario, ellos mismos han de ser interpretados simbólicamente. Si se añade que estos indicios no señalan más que una parte del material simbólico, se comprende que el problema de seleccionar los datos a partir de los cuales se efectúe el aprendizaje permanece íntegro.

En el caso del aprendizaje de la lengua los datos pertinentes pertenecen a un conjunto claramente circunscrito: solas las frases de la lengua. Cuando un niño que está aprendiendo el francés oye una frase china, esta frase no

constituye en modo alguno un dato útil para la construcción de la gramática de ese niño. Aquí el sujeto no se engaña sino muy raramente. En cambio, yo me acuerdo con frecuencia de haber oído, de niño, cuentos chinos que no son ajenos al valor simbólico que para mí tienen el ruiseñor y el emperador. El hecho de que un dato participe del simbolismo de una primera cultura no impide su tratamiento simbólico en una segunda cultura (sin lo cual las transformaciones lévi-straussianas serían un juego vano). Adquirir un dispositivo simbólico conforme a la cultura en que se vive no consiste, pues, en sólo tratar simbólicamente materiales de esta cultura, sino en tratar materiales de orígenes diversos de una manera culturalmente determinada. Cabe solamente imaginar que algunos materiales orientan de modo decisivo la construcción del dispositivo simbólico y aseguran entre los miembros de una misma cultura una homogeneidad relativa a este enfoque.

En el caso del lenguaje, el conjunto de los datos es definido por un estado de la lengua para un grupo dialectal dado en un momento dado, y ningún hecho ajeno a este estado podría retenerse. Ahora bien, la noción correspondiente de un estado del simbolismo para una cultura dada y en un momento dado no implica ningún criterio estricto de inclusión o de exclusión. En el caso del lenguaje, aunque cada individuo construya su gramática a partir de una muestra de enunciados muy diferente de la oída por los demás sujetos, la gramática que él construye es, no obstante, esencialmente similar a la construida por los otros. A la inversa, en el caso del simbolismo, buena parte de los datos es semejante para todos los individuos de la misma cultura, nutridos de los mismos mitos y testigos de los mismos rituales. Hay, con todo, datos idiosincrásicos vinculados a la experiencia individual, que no pertenecen a un patrimonio común, y sin embargo afectan a la construcción del dispositivo simbólico. Los datos que utiliza un individuo en el aprendizaje del simbolismo

no constituyen una muestra de un conjunto determinado y circunscrito semejante a las frases de la lengua. Un conjunto tal no existe. Los datos idiosincrásicos traen consigo a la vez una idiosincrasia de los dispositivos construidos. Los dispositivos simbólicos pueden variar de individuo a individuo mucho más que en el caso del lenguaje, aunque los datos de partida varíen quizá menos.

El simbolismo es en gran parte individual, cosa que resulta doblemente incomprensible en el marco de una concepción semiológica: primeramente, un sistema de comunicación sólo funciona en la medida en que el código que le subyace es, en esencia, el mismo para todos; en segundo lugar, un código define exhaustivamente todos sus mensajes. El simbolismo, que es un sistema cognitivo no semiológico, no está sometido a estas restricciones.

Un corolario de esta naturaleza cognitiva es que no existe ningún polisimbolismo semejante al polilingüismo. Un individuo que aprende una segunda lengua interioriza una segunda gramática, y si se pueden constatar ciertas interferencias, es notable que sean tan limitadas. A la inversa, los datos simbólicos, sea cual fuere su origen, se integran en el mismo individuo. Si por lo demás pudiesen interiorizarse unos junto a otros diversos dispositivos simbólicos tal como se pueden aprender varias lenguas, la tarea del etnólogo se simplificaría mucho. Pero el etnólogo que poco a poco se penetra con el simbolismo de sus hospedadores nunca llega a estar capacitado para pasar de un simbolismo a otro con tanta facilidad como pasa de una a otra lengua.

Una de las primeras cosas que aprende el etnólogo sobre el terreno es a observar estrictamente las formas de cortesía local. Durante algún tiempo por lo menos, tiene más la sensación de estar jugando que la de expresarse normalmente; el valor simbólico de estas formas de cortesía se le escapa, o sólo lo capta por vía reflexiva. Mien-

tras se halla en esta fase, puede pasar de un «código» de cortesía a otro, como el actor que cambia de papel. Pero que llegue a hacerse sensible a la gracia de un gesto de ofrenda, a los matices por los que se expresan el calor o la frialdad de una acogida, a la perfidia de un insulto encubierto; que al morírsele un amigo encuentre consolador y no fastidioso el reproducir los gestos tradicionales de duelo; en resumidas cuentas, que interiorice en sí las formas en vez de imitarlas: cuando vuelva a su hogar se sorprenderá observando unas reglas que no son las corrientes o enojándose con alguien porque éste las ha transgredido.

Mediante un esfuerzo para el que está profesionalmente entrenado, el etnólogo se adapta y se readapta bastante deprisa. Pero un individuo que ha emigrado a una sociedad nueva para él tomará durante mucho tiempo, acaso ya siempre, por insulto, grosería o delicadeza lo que lo habría sido sólo en su medio ambiente de origen. En cambio, las homofonías de lengua a lengua apenas provocan ni el desprecio. Uno no construye nunca más que un dispositivo simbólico, que la experiencia puede modificar pero no duplicar.

Hay un momento en el que se puede decir de un niño que ha aprendido ya a hablar. Enriquecerá todavía, sin duda, su vocabulario, se irá haciendo más hábil en el uso de giros y locuciones complicadas. Pero ha franqueado ya un umbral marcado con bastante nitidez. Ahora bien, en el simbolismo no hay un umbral equivalente. La experiencia externa de la vida cotidiana, y la interna de los sueños y ensoñaciones, modifican constantemente los esquemas de interpretación simbólica. Dramatizándolo más: un individuo puede ser iniciado bastante tarde en su vida a ciertos ritos, o convertirse a otra religión, o sea, hacer el aprendizaje de un nuevo simbolismo, sin que por lo mismo se deduzca de ello que su dispositivo simbólico fuera antes o incompleto o radicalmente diferente. La vida simbólica del individuo no se divide netamente entre

un período de aprendizaje y un período de utilización de un dispositivo establecido. El simbolismo, por ser cognitivo, es durante toda la vida un dispositivo de aprendizaje.

Simbolismo y lenguaje pueden, por esto, evolucionar de manera muy diferente. La evolución histórica de la lengua es frenada considerablemente por la brevedad del período de aprendizaje. Cada generación sólo puede aportar una contribución mínima a esta evolución, modificando marginalmente las condiciones de aprendizaje de la generación siguiente mediante cambios de vocabulario, valorización de ciertos «acentos», etc. Toda modificación más masiva, por ejemplo el abandono de un dialecto en beneficio de una lengua nacional, no es, de hecho, evolución de la lengua sino transformación de un grupo social. En el caso del simbolismo, por el contrario, la evolución puede efectuarse no sólo de una generación a otra sino también dentro de una misma generación, pues el período de aprendizaje del simbolismo no está limitado a una edad de la vida. Las sociedades modernas proporcionan un impresionante ejemplo de esto: los personajes de Balzac evocaban, por medio de una lengua muy próxima a nuestro francés actual, un universo simbólico profundamente diferente al nuestro.

Muchas sociedades tradicionales, en las que el simbolismo parece —sin serlo— inmutable, actúan a la inversa, como si hubiesen conocido el peligro de una evolución demasiado rápida: parecen hacer todo lo posible por ponerle trabas. Se toman notables precauciones para asegurar la identidad de los mitos, de los rituales, etc. En el caso de la lengua, por el contrario, se toman precauciones para impedir el abandono de un dialecto en provecho de otro, pero apenas para impedir su evolución autónoma y generalmente inconsciente.

Así, cuatro propiedades fundamentales oponen los datos que sirven para constituir una gramática a los que sirven para constituir un dispositivo simbólico:

1.<sup>a</sup>) Los datos lingüísticos observables, es decir, los datos fonéticos, provienen de la percepción auditiva y constituyen en ella una clase de perceptos distintos. Por el contrario, los datos simbólicos no son perceptualmente definidos.

2.<sup>a</sup>) Los datos lingüísticos que sirven de base para la construcción de una gramática se definen por su pertenencia a una lengua dada, con exclusión de todas las demás. En cambio, los datos simbólicos no se definen por su pertenencia a un conjunto excluidor de otros conjuntos.

3.<sup>a</sup>) Datos lingüísticos procedentes de varias lenguas determinan en el mismo individuo la construcción de varias gramáticas. En cambio, los datos simbólicos, sean cuales fueren sus fuentes, no determinan nunca más que un único dispositivo simbólico en el mismo individuo.

4.<sup>a</sup>) Cuando la lengua está aprendida, datos lingüísticos suplementarios interpretados por la gramática no la modifican ya. El aprendizaje de la lengua tiene un término precoz. Por el contrario, el dispositivo simbólico no trata nuevos datos sin ser modificado: no es tan sólo el objeto de un aprendizaje, sino que uno de sus objetos es un aprendizaje constante.

Si se le concibe como un sistema cognitivo, ninguna de estas propiedades del simbolismo es misteriosa. Una concepción semiológica o las ha de ignorar renunciando a toda adecuación empírica, o las tiene en cuenta y renuncia entonces a toda coherencia interna. Sin embargo, aunque estas propiedades oponen el simbolismo al lenguaje, no le distinguen aún de la enciclopedia: el saber enciclopédico no está asociado a una clase particular de perceptos; no se organiza en sistemas funcionalmente equivalentes y mutuamente exclusivos, sino que se integra en un solo dispositivo complejo en el mismo individuo; y su adquisición tampoco tiene término.

¿En qué se diferencian el saber simbólico y el saber

enciclopédico? Se caracterizará ante todo este último oponiéndolo al saber semántico.

El saber semántico versa sobre las categorías y no sobre el mundo. Puede expresarse en forma de un conjunto de proposiciones analíticas. Por ejemplo:

- (1) El león es un animal.
- (2) El unicornio es un animal.
- (3) Un buen cuchillo es un cuchillo que corta bien.
- (4) Un célibe no está casado.

Saber que el león es un animal no es saber nada de los leones, ni siquiera que existen, como lo evidencia (2), sino solamente algo del sentido de la palabra «león». Asimismo, quien sepa español sabe que (3) y (4) son proposiciones verdaderas, aun en el caso de que no haya manejado nunca un cuchillo y aunque ignore totalmente el derecho matrimonial. Podría concebirse una máquina que fuese capaz de señalar correctamente todas las paráfrasis, todas las tautologías analíticas, todas las contradicciones analíticas, o sea, una máquina que poseyera todo el saber semántico en que se basa una lengua, sin que por ello dispusiese él ni del más mínimo saber acerca del mundo.

El saber enciclopédico, por el contrario, versa sobre el mundo. Puede expresarse en forma de un conjunto de proposiciones sintéticas. Por ejemplo:

- (5) El león es un animal peligroso.
- (6) El unicornio no existe.
- (7) Un buen cuchillo cuesta caro.
- (8) Isidoro es el marido de Úrsula.

Estas proposiciones son verdaderas o falsas según el estado del mundo y ninguna regla semántica permite evaluar su veracidad.

La mayor parte de las categorías del pensamiento comportan, pues, dos aspectos: uno semántico y otro enciclopédico. Ciertas categorías, empero, no tienen más que un aspecto, y éste semántico; por ejemplo «siempre», que tiene un sentido pero no tiene referencia. Al revés,

los nombres propios no tienen, al parecer, sino un aspecto enciclopédico, y no aspecto semántico, a menos que se admita que (9) es una contradicción analítica, un error sobre la palabra y no sobre la cosa:

(9) El Pireo es un hombre.

No resulta fácil del todo decidir por dónde pasa el límite entre saber semántico y saber enciclopédico. Los ejemplos (9) y (10)-(12) pueden prestarse a discusión:

(10) El león es un mamífero.

(11) Un cuchillo consta de una hoja de metal y un mango.

(12) El matrimonio es una institución.

Pero el hecho de que hay un número indefinido de casos en los que, a falta de una teoría semántica desarrollada, se duda dónde poner la divisoria, no hace que sea menos absoluta la distinción entre semántico y enciclopédico. Ahora bien, sin subestimar la importancia y el interés del problema, lo que cuenta aquí, al nivel de generalidad en que me sitúo, no es tanto la posición como la existencia del límite lógico entre los dos tipos de saber.

El saber semántico sobre cada categoría es finito. La definición semántica de una categoría, o, lo que viene a ser lo mismo, la parte semántica de la entrada léxica que le corresponde, especifica de manera finita un número finito de sentidos. Se puede saber totalmente la significación de la palabra «león» o de la palabra «cuchillo». Es imposible, en cambio, saberlo todo de los leones y de los cuchillos: el saber enciclopédico sobre las categorías es potencialmente infinito.

A este respecto, el saber simbólico se parece también al saber enciclopédico. Tampoco él tiene término. Al lado, por ejemplo, de numerosas metáforas de uso que utilizan la categoría enciclopédica del león, existe potencialmente un número indefinido de metáforas de invención, de asociaciones oníricas asimismo leoninas. En la misma proporción en que el saber enciclopédico se enriquece, el saber simbólico es susceptible de sacar partido

de nuevos conocimientos y de enriquecerse de un modo similar.

A primera vista, el saber simbólico es semejante al saber enciclopédico. Se expresa como él mediante proposiciones sintéticas. Por ejemplo, para los dorzé:

(13) El leopardo es un animal cristiano que respeta a los jóvenes de la iglesia copta.

(14) Es tabú (*gome*) matar una serpiente.

(15) Los espíritus de los antepasados se alimentan de la sangre de las víctimas que se les sacrifica.

El valor de verdad de las proposiciones (13)-(15) depende, como el de las proposiciones (5)-(8), del estado del mundo. En todo caso, no puede deducirse del sentido de las palabras empleadas. Aun en el caso de (14), que puede parecer dudoso a este respecto, basta con constatar que un dorzé puede negar que sea tabú matar una serpiente, del mismo modo que un cristiano puede negar que el adulterio sea un pecado, sin contradecirse *en los términos*. Por lo tanto, la proposición (14) no es analítica, a diferencia de (1)-(4).

En la concepción semiológica, los enunciados (13)-(15) no deben entenderse literalmente. El cristianismo del leopardo, por ejemplo, debería comprenderse más bien como una metáfora. Demasiados han sido, sin duda, en el pasado los etnólogos que han tendido a tomar metáforas por creencias, pero es, a la inversa, ir demasiado deprisa al tomar todas las creencias por metáforas. Cuando un dorzé afirma (13)-(15), para él no se trata de una manera de hablar; él lo entiende literalmente. Sin embargo, no ignora el arte de la metáfora: si dice que un valeroso guerrero es un león, no se le imagina con melena. Los «salvajes» mismos no nos autorizan a confundir lo literal con lo metafórico.

Aun cuando las proposiciones simbólicas literales y las proposiciones enciclopédicas parecen tener la misma forma, las primeras no se articulan a las segundas como las segundas se articulan entre sí.

Toda proposición sintética implica y contradice a otras. Nuestro conocimiento del mundo se construye articulando proposiciones según estas relaciones, no aceptando una proposición más que con sus implicaciones, al menos las más evidentes, y evitando del mismo modo las contradicciones. La experiencia muestra que el saber enciclopédico no está exento de incoherencias y contradicciones, pero toda la vida práctica depende de un esfuerzo constante por evitarlas o corregirlas. Las proposiciones simbólicas no están articuladas de la misma manera, y no son objeto de un esfuerzo semejante. No es que sean incoherentes entre sí, pero su coherencia es de otra naturaleza, y coexisten sin dificultad con proposiciones enciclopédicas que las contradicen, directamente o por implicación.

Un dorzé no se cuida menos de proteger su ganado el miércoles y el viernes, días de ayuno, que los otros días de la semana. No porque sospeche que algunos leopardos son malos cristianos, sino porque tiene por cierto que los leopardos ayunan y también que son peligrosos todos los días. Estas dos proposiciones no son nunca confrontadas. Si un etnólogo importuna a un informador con esta historia, el informador reflexiona y dice: los leopardos no se comen los animales matados los días de ayuno o quizá no se los comen hasta el día siguiente. El problema de los grandes ayunos, que se prolongan durante semanas, queda por resolver. Pero, precisamente, el informador enfoca la cuestión como un enigma, como un problema del que existe forzosamente una solución y que no podría estar mal planteado en sus premisas. Los leopardos son todos los días peligrosos, eso lo sabe él por experiencia; son cristianos, esto se lo garantiza la tradición. Él no busca la solución de esta paradoja, pero él sabe que hay una solución.)

Lo mismo que un cristiano al que se le hace notar una contradicción en el Evangelio de san Mateo entre la genealogía de Jesús, que desciende de Abraham y de David

por José, y la afirmación que sigue inmediatamente, según la cual Jesús no es hijo de José, no piensa ni por un instante en poner en cuestión uno de los términos de la paradoja, ni duda de que se la puede resolver, aunque él no vea la solución. En cambio, si su vecino D. León afirmara descender del rey de Francia por su padre y reconociese al mismo tiempo ser hijo de otra persona, se burlaría de él sin hacer mucho caso del argumento, caro a los antropólogos, que se basa en la distinción entre padre y genitor. Edmund Leach recurre a tal argumento para el caso de Jesús (Leach, 1966 b: p. 97), pero los editores del Evangelio que tengo a la vista prefieren precisar en nota que el esposo de María era también su pariente. Sólo un descreído le reprocharía a Mateo el no haberlo dicho a renglón seguido. Un cristiano sabe que hay una buena razón para que el evangelista no lo hiciera, aunque él la desconozca.

La proposición (14): es tabú matar una serpiente, no plantearía problema si el tabú fuera concebido simplemente como una regla social. El saber enciclopédico versa no sólo sobre hechos brutos, sino también sobre hechos institucionales. Una proposición como:

(16) El adulterio es un delito,  
es verdadera o es falsa según el texto de la ley.

En cambio:

(17) El adulterio es un pecado,  
es una proposición que, aunque esté inscrita en el derecho de la iglesia, no versa sobre un hecho institucional, sino sobre un hecho bruto. Enunciando que el adulterio es un pecado, el teólogo, a diferencia del legislador o del jurista al enunciar (16), no toma una decisión, ni se refiere a una decisión humana, sino que afirma la existencia de un estado de cosas que a él no le corresponde modificar. Puede, sin duda, volver sobre sus interpretaciones, pero no cuestionar de nuevo la existencia de lo que él interpreta.

Hay sencillos criterios empíricos para decidir acerca

de la verdad de (16): basta con consultar el texto de la ley, el cual es normativo y, por lo tanto, ni verdadero ni falso. Hay también criterios empíricos para decidir acerca de:

(18) El adulterio es agradable.

(En cambio, no existe ningún criterio empírico para decidir de la verdad de (17). No hay saber alguno emanado de la experiencia que pueda refutar nunca el que el adulterio sea un pecado. (17) sólo puede ser contradicha por proposiciones igualmente irrefutables.

En apariencia la proposición (14) (el tabú dorzé) es susceptible de refutación por la experiencia. Efectivamente, en teoría la transgresión de un tabú causa la desgracia del culpable. La correlación o la no correlación entre los dos hechos es perfectamente observable, aun cuando la naturaleza causal del nexo quede en plano más especulativo. Para explicar el que nuevos tabús sean observados u otros antiguos caigan en desuso, los dorzé emplean argumentos experimentales: quienes habían transgredido los primeros han sufrido por ello, mientras que quienes habían transgredido los segundos no han padecido ningún daño:

Un dorzé que se explica de maneras como éstas articula, por lo demás, conscientemente, transgresión y desgracia en orden inverso al de la teoría. Sobreviene una desgracia: un miembro de la familia ha caído enfermo, ha muerto una vaca, la cosecha ha sido mala. El cabeza de familia va a consultar al adivino y éste le dice, por ejemplo: «Tabú de la impureza, tabú de la serpiente». Propone varias soluciones. El consultante recuerda: «¡Ah, sí, le tiré una piedra a una culebra!», o: «El perro salió por el vertedero del establo», etc. Siempre hay transgresiones en reserva. Si un dorzé las evita en general, cométe las en ocasiones sin demasiada preocupación. Piensa que hay casos en los que es más peligroso que matar una serpiente dejarla viva. Una vez transgredido el tabú, no se cuida generalmente de expiar su culpa a las



inmediatas. Esperará, más bien, a que con ocasión de una desgracia el adivino evoque la categoría de tabús de los que tal transgresión depende, para designarla como una causa para la que, hasta ese momento, no preveía efectos precisos. Dicho de otro modo, el razonamiento causal es siempre a posteriori.

Una ilustración: mi amigo Wondimu hace sacrificar un carnero por su padre. Se abre en canal al animal, se le sacan las entrañas cuidando de no desgarrar la membrana mesentérica a fin de que el adivino pueda pronunciarse. El adivino invitado se retrasa, su hijo está presente. Examina el hijo del adivino las entrañas y descubre un tabú de serpiente. Se va a por el adivino. Mientras caminamos me confía Wondimu que hace algunos meses mató una serpiente, y se maravilla de la clarividencia del hijo del adivino: un nuevo sacrificio le parece ya indispensable. Se encuentra por fin al adivino, nos sentamos, se celebra la consulta. El adivino indica que hay varios tabús, benignos, pero no el de serpiente. Wondimu no lo menciona ya más. Está bastante aliviado: aquello quedará para otra ocasión.

La prueba empírica que el dorzé aduce para justificar sus proposiciones es, por lo tanto, ficticia: el adivino y su cliente son quienes deciden qué transgresión asociar a cada desgracia y, por ende, qué tabú verificar «experimentalmente». Para ellos, la prueba es concluyente y testimonia un estado del mundo y no una decisión. Pero este conocimiento de los tabús, como el saber cristiano sobre los pecados, evade cualquier refutación empírica, mientras que el saber enciclopédico está sometido a ellas. Dicho de otro modo, las proposiciones sobre los tabús no se articulan a las proposiciones sobre el mundo como las proposiciones sobre el mundo se articulan entre sí, y esto no sólo en la lógica del etnólogo, sino en la de los mismos dorzé.)

La proposición (13) sobre los leopardos podría ser fácilmente sometida a una prueba empírica, pero los

dorzé no se preocupan de ello. A la inversa, la proposición (14) sobre el tabú de serpiente es irrefutable y los dorzé la comentan con gusto en un lenguaje experimental de la que ella no proviene. La proposición (15) se halla, a este respecto, a medio camino entre (13) y (14). Implica por un lado que la sangre de los animales sacrificados sea sorbida y, por tanto, que desaparezca, lo cual es fácilmente verificable; por otro lado, presupone la existencia de entidades particulares, los espíritus de los antepasados, y esta presuposición elude, en el saber enciclopédico de los dorzé, toda posibilidad de refutación empírica. Se propone, al mismo tiempo, toda una serie de anécdotas que vienen a corroborar la existencia de los espíritus. En lo concerniente a la paradoja de la sangre consumida y siempre presente, contentándose con admitir que tiene solución. Esto basta, por lo menos en la medida en que el saber simbólico no está articulado con el saber enciclopédico.

Comprobar la falta de articulación es desplazar el problema sin resolverlo. Un cierto modo de organización del saber no opera en el caso del simbolismo. La inanidad de las proposiciones simbólicas proviene no de un conjunto aleatorio de defectos de razonamiento, sino de un relajamiento sistemático. Queda por saber qué modo de organización opera, cuál es el principio por el que se rige este relajamiento. Un buen número de enunciados simbólicos se dan no como figurados, sino como literalmente verdaderos, y no basta con describir el absurdo ilógico que comportan, es menester además explicarlo. Hay que decir sobre qué versa este saber que no es ni semántico, ni enciclopédico.

La paradoja del simbolismo se aclara si se la formula así: ¿en qué condiciones es lógicamente posible tener por verdadera una proposición sintética sin cotejarla con otras proposiciones sintéticas que sean susceptibles de validarla o de invalidarla? Puesta en estos términos, la paradoja es bastante fácil de resolver. Sea una proposi-

ción  $p$ . Si  $p$  forma parte de mi saber enciclopédico por el mismo título que las demás proposiciones, se halla necesariamente cotejada con éstas. Pero puede figurar ahí de alguna otra manera, como parte de la proposición (19):

(19) « $p$ » es verdadera.

Es perfectamente posible saber (19) sin saber « $p$ ». Si, por ejemplo, se me remite un sobre lacrado que contiene una hoja en la que está enunciada la proposición  $p$  afirmándoseme que  $p$  es verdadera, yo sabré (19), pero seguiré sin saber  $p$ . O, poniendo otro ejemplo, de las dos proposiciones (20) y (21), sólo la segunda forma parte de mi saber enciclopédico:

(20)  $e = mc^2$ .

(21) « $e = mc^2$ » es válida.

La proposición (21) forma parte directamente de mi enciclopedia y es de un modo completamente racional como la tengo yo por verdadera. (21) me parece verdadera porque tengo experimentalmente por verídicas las fuentes de (20). En cambio (20) no forma directamente parte de mi enciclopedia. No siendo yo físico, soy incapaz de dar a (20) un valor preciso, de validarla o invalidarla a partir de otras proposiciones sintéticas. (20) figura en mi enciclopedia únicamente en cuanto que es parte de (21) y únicamente entre comillas.

Concíbase ahora que en la enciclopedia de un dorzé figuren no ya, como había parecido, las proposiciones (13)-(15), sino más bien las proposiciones (22)-(24):

(22) «(13)» es verdadera.

(23) «(14)» es verdadera.

(24) «(15)» es verdadera.

Las consideraciones empíricas que habrían debido llevar imperativamente al rechazo de (13) y (15), a saber, que el ganado es devorado todos los días por los leopardos y que la sangre del sacrificio no es sorbida, no tienen igual fuerza contra (22) y (24). Hay, en efecto, dos posibilidades: estas consideraciones muestran o bien que (22) y (24) son falsas, o bien que (13) y (15) deben ser diferente-

mente interpretadas en sus implicaciones. Asimismo, la imposibilidad de someter a la prueba de los hechos la eficacia de los tabús y la existencia de espíritus de los antepasados, que debería, en virtud del principio de parsimonia que rige el saber enciclopédico, hacer descartar (14) y (15), no vale semejantemente contra (23) y (24). Ante (22)-(24) un dorzé ha de pensar o bien que los antiguos dijeron cualquier cosa, o bien que hay proposiciones cuyo valor empírico no es él capaz de apreciar, ni por consiguiente de establecer el valor de verdad, y que (13)-(15) son proposiciones de esas. En otros términos, si se le quiere conservar a la palabra «proposición» el sentido preciso que le dan los lógicos, es decir, si proposiciones son representaciones conceptuales íntegramente analizadas, sin ambigüedad, y dotadas de un valor de verdad, puede asegurarse que: (13)-(15) son, no proposiciones, sino representaciones conceptuales analizadas tan sólo en parte, de las que no se sabe con toda seguridad si expresan una proposición, ni cuál. No faltan argumentos empíricos que permiten al dorzé preferir la segunda hipótesis. Por lo demás, cualquier niño aprende la verdad de ciertos enunciados bastante antes de comprender su alcance.

En el momento en que escribo este libro están de moda las espesas ideas del doctor Lacan. Son muchos los que tienen por verdad que:

(25) «el inconsciente está estructurado como un lenguaje».

Un lector crítico busca qué proposición expresa el enunciado (25), para comprobar su validez. Siendo la estructura del lenguaje una parte de la estructura del inconsciente, se pregunta este lector si la parte es aquí un modelo del todo, si las propiedades generales del lenguaje se hacen extensivas a todo el inconsciente, si el inconsciente es un código o se compone de códigos, etc. Yo, por mi parte, soy incapaz de concebir una proposición válida que sea conforme con el sentido de (25).

Dudo, sin embargo, que un lacaniano se rinda a mis argumentos. Si se le interroga por el alcance preciso de (25), aun siendo incapaz de definirlo, no dudará de su verdad. El problema no es, para él, validar o invalidar una proposición: él sabe que (25) expresa una proposición válida, pero no sabe cuál. Así pues, busca. Y, al hacerlo, su mente se abre a toda una serie de problemas, van apareciendo posibilidades, se imponen aproximaciones. Por lo tanto, no ha perdido necesariamente su tiempo tomando por justo el enunciado (25); poniéndolo entre comillas, lo abre a la interpretación, lo trata simbólicamente.

Podrían multiplicarse los ejemplos y hacer ver que para muchos marxistas, freudianos o estructuralistas, su doctrina funciona simbólicamente. Tienen ellos sus tesis por verdaderas sin saber con precisión qué implican. Los contraargumentos empíricos, en tanto les prestan atención, les llevan no a rechazar las tesis, sino a modificar su alcance.) De manera general, en nuestra sociedad, un gran número de proposiciones simbólicas son de la forma (26), donde la ciencia desempeña el papel de los antepasados:

(26) «*p*» es científica.

Se hará, pues, figurar las pretendidas proposiciones simbólicas en el saber enciclopédico no ya directamente, sino mediante el rodeo de representaciones conceptuales entrecomilladas, en contextos del tipo de: «'p' es verdadera». Aquí no se trata de eludir la irracionalidad del simbolismo. Cierta número de propiedades de éste se aclaran si se admite este punto de vista y contribuyen así a motivarlo, independientemente de la particular paradoja que ha inducido a autores de primera fila a adoptarlo.

Las investigaciones sobre el simbolismo han tropezado con dos dificultades principales: ¿Cómo tratar juntamente el simbolismo cultural y el simbolismo individual? ¿Cómo tratar juntos el simbolismo dado por verídico y el simbolismo dado por figurativo? Una primera

actitud consiste en no tratarlos juntos del todo y considerar que el entrecruzamiento de estas dos distinciones define cuatro grupos de hechos independientes. Esta solución es poco satisfactoria. Va en contra de la intuición, y deja sin explicar la homogeneidad de forma y de contenido entre estos cuatro grupos de hechos. Otra actitud consiste en reducir autoritariamente un tipo de dato a otro: por ejemplo, los freudianos reducen generalmente lo cultural a lo individual, cosa que ha sido criticada con razón por Leach (1958). Pero este mismo autor ofrece el flanco a una crítica parecida cuando tiende a reducir las creencias a figuras. Ninguna concepción del simbolismo es satisfactoria, desde el momento en que absolutiza estas distinciones o las oblitera.

La oposición entre simbolismo cultural y simbolismo individual no suscita dificultades más que en el marco de una concepción semiológica; en el marco de una concepción cognitiva, el problema no es diferente del de la enciclopedia. Este, más específico, planteado por la oposición entre creencia y figura, podrá ser tratado sin descartar ni lo que los hace afines ni lo que los distingue.

Una palabra ante todo sobre la noción de creencia. Rodney Needham (1972) ha mostrado de manera convincente cuánta confusión conceptual rodea el empleo de esta noción. La noción de creencia —como tampoco la noción de símbolo—, no es universal, ni siquiera homogénea dentro de nuestra cultura. La noción de símbolo está vinculada a una concepción que yo estimo falsa del simbolismo, hasta el punto de que dudo en emplearla, inclusive con una definición técnica, por temor de que conserve a pesar de todo connotaciones engañosas. La noción de creencia, a mi parecer, ni se ha beneficiado ni ha sufrido los efectos de semejante elaboración, a no ser entre los teólogos. Se la puede, pues, utilizar dándole un sentido técnico cuya extensión abarca más o menos la de algunos de sus empleos usuales. Llamaré creencia a una

representación conceptual *p* que no figura en la enciclopedia de un sujeto más que como parte de una proposición de la forma: «*p* es verdadera».

Considérense ahora algunas representaciones conceptuales figurativas tales como:

(27) El león es el rey de los animales.

(28) Piedra movediza, nunca moho la cobija.

(29) Tus pies serán un sueño de color.

Las representaciones (27)-(29) no figuran en el saber de un sujeto más que entre comillas y con contextos como:

(30) «(27)» es un modo de hablar.

(31) «(28)» es un refrán que se emplea en tal o cual ocasión.

(32) «(29)» es un *slogan* publicitario de unos calcetines.

(27) y (29) son anomalías semánticas. En efecto, en (27) «el león» designa una especie, mientras que «el rey» designa un individuo; en (29) «tus pies» no podría ser el sujeto de «sueñan», porque «soñar» no admite como sujeto más que a seres pensantes. Es evidente que (27) y (29) no tienen valor de verdad y no podrían figurar directamente en la enciclopedia. En cambio, (28) enuncia una proposición enciclopédicamente aceptable. Pero sólo les interesaría a botánicos o a paidólogos, que nada tendrían que hacer con su formulación arcaica. En la enciclopedia del común de los castellanos, (28) figurará sólo entre comillas y como refrán. [*N. del T.*: Naturalmente, en el texto original se lee «François» en vez de «castellanos», y el texto del proverbio es: «Pierre qui roule n'amasse pas moule», al que, por suerte, hemos encontrado equivalencia casi literal en el refranero castellano.]

Poco importan los particulares contextos aquí dados a las representaciones conceptuales, lo esencial está en su principio. Para empezar, las expresiones figurativas sólo tienen puesto en el saber enciclopédico si van entrecomilladas y acompañadas de un comentario que precise

la naturaleza y si puede ser las condiciones de empleo de la expresión. Después, estos comentarios están abiertos a una cierta idiosincrasia cultural e individual. Nociones tales como «refrán», «proverbio», «slogan», e incluso «metáfora», «alegoría», «símbolo» no son universales sino culturales. Dentro de una misma cultura no todos les dan la misma extensión. Pero universalmente las representaciones simbólicas figurativas son aprendidas, memorizadas y propuestas entre comillas, y en un contexto que las abre a la interpretación, impidiendo su acepción literal. Dicho de otro modo, entran en una forma general:

(33) «*p*» es una figura, aun cuando cada cultura, y en menor medida cada individuo, realice y diversifique diferentemente esta forma general.

Decir que los enunciados figurativos se representan entre comillas no es, por lo demás, otra cosa que formular en términos nuevos una antigua concepción retórica reavivada por Roman Jakobson (1960), concepción que Todorov explica así: «Las figuras no serían nada más que *el lenguaje percibido en cuanto tal*; o sea, un empleo del lenguaje en el que éste cesa más o menos de cumplir su función de significación [...] para adquirir una existencia opaca» (Ducrot y Todorov, 1972, pp. 351-352).

La primera ventaja de la formulación que propongo es la de hacer manifiestas las propiedades comunes de la creencia y de la figura, y resolver así uno de los problemas clásicos del estudio del simbolismo. Esta formulación tiene también otras consecuencias útiles.

La representación entre comillas de la figura va acompañada de comentarios que varían según las culturas y los individuos. Y lo mismo ocurre con la representación entrecomillada de la creencia. Aun si se admite que la verdad es una categoría universal del pensamiento, las nociones que la expresan en diferentes lenguas son diferentes y diversificadas. En dorzéc, por ejem-

plo, la palabra *adhe* designa tanto la conformidad con los hechos como la conformidad con la tradición. La palabra *ts'ilo* designa tanto a quien refiere fielmente lo que ha visto u oído como a quien habla y actúa según la tradición y a tenor de sus propios compromisos. Esta fusión léxica no implica en manera alguna que al ejercer su pensamiento los dorzé no distingán la verdad de experiencia del discurso transmitido. Cuando un dorzé afirma de una proposición que es *adhe*, no quiere decir una vez que es verdadera en nuestro sentido y otra vez que es tradicional: es verdadera en todo caso, de una verdad garantizada sea por la experiencia, sea por la tradición, es decir, por la experiencia que ya no puede ser reproducida, de los antepasados.

A diferencia de la categoría universal subyacente, el concepto de verdad puede no sólo variar de cultura a cultura, sino también diversificarse dentro de una misma cultura. Así, en nuestra cultura, las formas (26) y (34)-(36) pueden funcionar como casos particulares de la forma general de la creencia:

(34) «*p*» es una verdad revelada.

(35) Lacan sabe que «*p*».

(36) «*p*» es marxista.

La notación entrecomillada de las representaciones conceptuales de las creencias o de las figuras señala lo que ellas tienen de común: no son íntegramente analizadas en proposiciones ni íntegramente confrontadas a las proposiciones enciclopédicas. Precisaré la naturaleza de este recurso y mostraré más adelante cómo implica un tratamiento específicamente simbólico. La formulación propuesta recalca a la vez la diferencia entre creencia y figura; esta diferencia atañe, no a las propiedades internas de las representaciones conceptuales entrecomilladas, sino al comentario enciclopédico que acompaña a esas representaciones. En este comentario, la figura es dada explícitamente como tal; en cambio, la creencia es dada como una proposición verdadera, es decir, como

una proposición enciclopédica ordinaria. Esta diferencia expresa una intuición evidente, a saber, que la simbolicidad de las figuras es explícita o implícita, mientras que las creencias son conscientemente consideradas como formando parte del saber enciclopédico ordinario y, por lo tanto, sólo son simbólicas inconscientemente.

Cuando el carácter simbólico de una creencia emerge a la consciencia, su estatus de creencia se encuentra modificado. Una creencia puede, en el límite, convertirse en una figura, e inversamente, sin que su expresión cambie. Sólo el comentario enciclopédico, y con él el estatus consciente, serán necesariamente alterados.

Entre creencia y figura concíbese, pues, conforme a la experiencia, toda una serie de estados intermedios o, inclusive, una indeterminación. Un cristiano, por ejemplo, puede dudar entre una interpretación literal y una interpretación figurativa de la Eucaristía, de los milagros, etc. Si *p* es un enunciado de los Evangelios, no le es necesario al cristiano tener «*p*» por verdadero. Basta con:

(37) «'p' es la palabra de Dios» es verdadero.

(Ahora bien, como dice Pascal, «Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literalmente, es verdad espiritualmente» (*Pensamientos*, 687). Dicho de otro modo, Dios puede hablar figurativamente y se puede poner un enunciado entre comillas en la enciclopedia sin precisar si debe entenderse como verdad literal o como figura. Generalmente, toda una parte del debate teológico versa no sobre los enunciados entrecomillados, que son intangibles, sino sobre el comentario enciclopédico que conviene hacerles.)

Se habrá advertido que en el ejemplo (37) el comentario de la representación entrecomillada está él también entre comillas. O sea, que una representación conceptual simbólica puede ella misma estar encajada en otra representación simbólica. La formulación propuesta permite integrar la sugerencia hecha en el capítulo II, según la cual la exégesis de un símbolo es ella misma simbólica y

constituye un desarrollo, no una interpretación, de aquello que pretende explicar.

Volvamos, por ejemplo, al caso del *museng'u* de los ndembu, que es objeto, en particular, de tres representaciones conceptuales:

(38) el *museng'u* trae el éxito en la caza.

(39) el *museng'u* significa multiplicidad.

(40) el *museng'u* da mucho fruto.

Estas representaciones están articuladas entre sí: (40) justifica (39), y (39) justifica (38). Pero, como se ha visto, estas justificaciones no se apoyan en ninguna generalización que los ndembu aceptasen como verdadera aparte de un contexto ritual. Son inválidas en su forma y no validables en sus conclusiones. Estas justificaciones son simbólicas, figuran entre comillas, y se articulan por ejemplo así:

(41) «'(38)' es verdadera porque '(39)' es verdadera porque '(40)' es verdadera.

Hasta aquí son tres los argumentos en pro de que en la enciclopedia se ponga entre comillas el saber simbólico: 1.º) El problema de la irracionalidad de las creencias en general queda, con ello, si no resuelto, por lo menos circunscrito. 2.º) Precísanse, con ello, las semejanzas y las diferencias entre creencias y figuras. 3.º) Con el entrecomillado se puede explicitar la inclusión del comentario simbólico en el simbolismo mismo.

La puesta entre comillas del saber simbólico resulta también ventajosa porque opone claramente el saber semántico, de un lado, y el resto del saber enciclopédico al otro lado. Hicimos notar antes la originalidad de Lévi-Strauss, quien, a diferencia de sus predecesores o en todo caso con mucha más nitidez que cualquiera de nosotros, elaboró la hipótesis de un saber simbólico que versara sobre las categorías y no sobre el mundo. Si versase sobre el mundo, el discurso simbólico sería inadmisibles, y habría que ver a quienes lo tienen a la vez a unos virtuosos de la imaginación y a unos débiles mentales. Por el

contrario, la idea de un discurso simbólico que verse propiamente sobre las categorías semánticas tropieza con dos objeciones: primeramente, según se ha notado, está desprovisto de analiticidad; en segundo lugar, como lo advierte con acierto Lévi-Strauss, no está ausente de él el conocimiento del mundo, pero, a diferencia del discurso sintético, este conocimiento constituye en él un medio y no un fin. Concepción justa, pero un poco oscura, que la formulación propuesta permitirá, espero, elucidar ahora.

En la memoria, a cada categoría del conocimiento le corresponden dos entradas: la primera entrada, semántica, determina las relaciones analíticas que entrelazan a esa categoría con las demás; la segunda entrada, enciclopédica, enumera los conocimientos que versan sobre el objeto categorizado. Saber que el perro y el raposo son animales participa del saber semántico y se halla especificado por la primera entrada. Saber que el perro es doméstico y el raposo salvaje, que el uno sirve para cazar al otro, participa del saber enciclopédico y se halla especificado en la segunda entrada. Hecha esta distinción, está claro que el valor simbólico de una categoría atañe esencialmente a la entrada enciclopédica.

El valor simbólico de «raposo» no le debe nada al sentido o significado de la palabra, y le debe todo a lo que nosotros sabemos o creemos de los raposos: a su talento de predadores, a su aspecto, a su piel, etc. Lo que importa, simbólicamente hablando, no es lo que son los raposos, sino lo que de ellos se sabe, lo que de ellos se dice, lo que de ellos se cree. El ejemplo del perro es, a este respecto, clarísimo. En expresiones como: «una vida de perro», «sucio perro», «tratar como a un perro», el alcance simbólico no guarda mucha proporción con la actual condición canina. Pero estas expresiones figuran entrecomilladas en la entrada enciclopédica de «perro». Si se dice «astuto como un raposo», expresión que, a diferencia de las precedentes, corresponde quizá a la realidad, lo que ocurre es que una proposición enciclopédica normal es

puesta entre comillas y sirve, no ya para expresar un saber sobre los raposos, sino otra cosa por medio de ese saber. En otras palabras, el saber simbólico no versa ni sobre las categorías semánticamente entendidas, ni sobre el mundo, sino sobre las entradas enciclopédicas de las categorías. Este conocimiento no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras. Es un saber acerca del saber, una metaenciclopedia en la enciclopedia, y no, contrariamente a la concepción semiológica, un metalenguaje en el lenguaje.)

Decir que las representaciones simbólicas están entre comillas es decir también que el saber simbólico no versa sobre el objeto de estas representaciones, sino, al contrario, tiene estas representaciones por objeto. De ahí la posibilidad de formular más útilmente, si no de resolver, otro problema contra el que se estrellan las concepciones del simbolismo. Ciertos enunciados son clara y absolutamente simbólicos: formas litúrgicas, invocaciones, mitos, locuciones figurativas, etc., ya porque no tengan más interpretación que la simbólica, ya porque cualquier otra interpretación lleve al absurdo. Podría, pues, sentirse alguien tentado a definir el simbolismo por lo que esos enunciados tienen en común en su forma o en su contenido, y que les opondría a los enunciados no simbólicos. Pero no hay enunciado no simbólico que no sea, en ciertas condiciones, capaz de llegar a ser simbólico. Bastará, por ejemplo, con reconocer en los enunciados:

(42) El desgaste de vuestros neumáticos depende de la corrección de su infladura,

(43) Todo adelantamiento se hace por la izquierda,

(44) Nunca el tren partirá sin antes cerrar puertas, respectivamente, una alusión sexual, una alusión política y un verso alejandrino, para darles un valor simbólico que normalmente no poseen.

Es, pues, imposible de todas las maneras definir el saber simbólico por las propiedades de los objetos o de

los enunciados conceptualmente representados. En tal caso nos veríamos reducidos a decir que es simbólico lo que es tratado como tal y que ciertos objetos, y en particular ciertos enunciados, siempre son tratados simbólicamente, mientras que otros pueden serlo pero no lo son necesariamente.

Si el saber simbólico versa sobre representaciones conceptuales, concíbese sin dificultad, primero, que toda proposición enciclopédica sobre un objeto del mundo podría ser ella misma objeto de un saber simbólico y ser puesta entre comillas; segundo, que una representación conceptual que no se articula en la enciclopedia, es decir, que no constituye ahí una proposición independiente, podría no obstante figurar ahí entre comillas y únicamente así, entre comillas, es decir, como objeto de un saber exclusivamente simbólico. Concíbese además que los reajustes del saber enciclopédico (por ejemplo, el descubrimiento de que no es Papá Noel, sino mamá quien pone los regalos en la chimenea, o bien el de que tras las máscaras no se oculta el antepasado, sino papá) traen consigo no ya el puro y simple rechazo de una representación conceptual, sino, también, la puesta entre comillas.

Antes de precisar y de ilustrar esta manera de ver, debo hacer justicia de una aparente objeción. En los capítulos precedentes he admitido de un modo implícito que el simbolismo era tanto ritual como verbal, y muchos de mis ejemplos pertenecían al primer género. Y hete aquí que ahora caracterizo el simbolismo por el estatuto lógico de proposiciones.

Un enunciado, un texto, puede expresar proposiciones y ponerse entre comillas. En cambio, volviendo a un ejemplo que me ha servido mucho, ¿poner manteca entre comillas no daría por resultado ni un solo *sandwich*! ¿Habrá que decir que yo reduzco a partir de ahora el simbolismo al verbal y me privo de los medios de tratar los gestos y los objetos que hasta aquí he considerado que formaban parte del simbolismo?

No. Las proposiciones de que hablo no son las que son enunciadas; son aquellas que la mente del sujeto construye a partir de lo que él oye enunciar, y también a partir de lo que siente, de lo que ve, de lo que toca y de los sonidos que oye y que no son discursos. El saber, inclusive cuando es transmitido por la palabra, no reproduce esta palabra, sino que reconstruye el contenido proposicional de la misma, modificándolo y completándolo. Hasta cuando proviene de una experiencia no verbal, el saber se construye en forma de un conjunto de proposiciones a las que sólo les falta el ser conscientes para que la palabra pueda transmitir las. Estas proposiciones subyacentes son las que constituyen o no el objeto de un cálculo lógico, las que están o no están entre comillas.

Un ejemplo: el mimo. El mimo no *dice* nada. Provisto de un cazamariposas, persigue a una. Contiene el aliento, avanza de puntillas, se detiene, abate con viveza la malla. ¡Ha fallado! Sigue a la mariposa con los ojos, se acerca otra vez a ella, la captura esta vez. Entre el índice y el pulgar coge delicadamente al insecto, que se debate... No hay en realidad malla, no hay mariposa, la mirada del mimo se pierde en el vacío y sus dedos no cogen nada. ¿Qué es, pues, esta descripción de una caza de la mariposa que el espectador ha construido mentalmente? Un conjunto de proposiciones entre comillas.

Otro ejemplo: el sacrificador. El sacrificador habla a sus antepasados. Coje una oveja, le acaricia tres veces el lomo, la hace echarse del lado derecho, la degüella, moja su mano en la sangre del animal y arroja hacia adelante esta sangre para que los antepasados la consuman. Ningún antepasado está presente, ni para escuchar al sacrificador, ni para observar la conformidad de sus gestos, ni para beber la sangre. Sin embargo los espectadores han asistido no a uno de tantos degüellos de ovejas cualesquiera, sino a un don sacrificial. Saben que las palabras murmuradas por el sacrificador han sido oídas, que la sangre, a pesar de no haberse secado aún la han consu-

mido los antepasados. ¿Qué es, pues, esta descripción de un sacrificio que los asistentes han construido mentalmente? Un conjunto de proposiciones entre comillas.

¿La diferencia? Los espectadores del mimo saben bien que la representación mental que ellos han construido no corresponde a la realidad. Por el contrario, los participantes en el sacrificio lo tienen por efectivo.) Dicho de otro modo, exactamente como la figura, pero sin que se pronuncie en ella ni una palabra, la representación del mimo participa de un simbolismo consciente. Igual que la creencia, y aun cuando las invocaciones que lo acompañan sean incomprensibles, la representación del sacrificio participa de un simbolismo inconsciente. En un caso como en el otro, la representación está entre comillas, abierta a la interpretación.

La simbolicidad no es, por tanto, una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan. Una búsqueda teórica que pretendiese distinguir en los objetos, en los actos o en los enunciados, las propiedades constitutivas del simbolismo estaría condenada al fracaso. En cambio, una teoría adecuada del simbolismo describirá las propiedades que ha de poseer una representación conceptual para constituir el objeto de una puesta entre comillas y de un tratamiento simbólico.) Por lo demás, desde ahora se puede ir precisando.

Cuando una información retiene la atención conceptual, ya se imponga ya sea buscada, deben cumplirse dos condiciones para que pueda ser sometida a un cálculo de validación: primero, debe ser descrita mediante proposiciones enteramente analizadas, sin lo cual no es posible ningún cálculo lógico; en segundo lugar, los conocimientos anteriores que esta información es susceptible de enriquecer o de modificar directamente, o sea, los conocimientos enciclopédicos que versan sobre los mismos objetos, deben ser movilizados, sin lo cual el cálculo de vali-



dación, que opera confrontando las implicaciones de las proposiciones nuevas o proposiciones anteriormente validadas, no se puede llevar a cabo.

Una representación conceptual comprende, pues, dos conjuntos de proposiciones: proposiciones focales, que describen la información nueva, y proposiciones auxiliares, que sirven de nexo entre la información nueva y la memoria enciclopédica. Si las unas fracasan en el describir, y las otras en efectuar el nexo, la información nueva no puede ser integrada al saber adquirido.

Cuando una representación conceptual ha fracasado así en hacer una información nueva asimilable a la memoria, sea a causa de un insuficiente análisis de la información misma, sea a causa de una insuficiente movilización del saber adquirido, diríase que la información sólo pudiera ser rechazada. Sin embargo, ha sido creado un nuevo objeto: la representación conceptual misma, objeto posible de una segunda representación. Precisaré mi hipótesis: (el dispositivo conceptual jamás trabaja en vano; cuando una representación conceptual fracasa en establecer la pertinencia de su objeto, conviértese ella misma en objeto de una segunda representación. Esta segunda representación no depende ya del dispositivo conceptual, que se ha revelado impotente, sino del dispositivo simbólico, que toma entonces el relevo. El dispositivo simbólico trata de establecer, por sus propios medios, la pertinencia de la representación conceptual defectuosa.

Volviendo a la imagen de Lévi-Strauss, diremos que el dispositivo simbólico es el *bricoleur* del espíritu. Parte del principio de que los desechos de la industria conceptual merecen ser conservados, porque siempre se podrá sacar algo de ellos. Pero el dispositivo simbólico no pretende descodificar las informaciones que trata. Es precisamente porque estas informaciones se le escapaban en parte al código conceptual, el más poderoso de los códi-

gos de que disponen los humanos, por lo que ellas le han sido, a fin de cuentas, sometidas. No es, por lo tanto, tarea del dispositivo simbólico descubrir la significación de las representaciones simbólicas, sino al contrario, inventarles una pertinencia y hallarles un puesto en la memoria, pese al fracaso, a este respecto, de las categorías conceptuales de la significación. Una representación es simbólica precisamente en la medida en que no es íntegramente explicitable, es decir, significable. Las concepciones semiológicas no son, pues, simplemente inadecuadas: ocultan, a la vez, enmascarándolas, las propiedades constitutivas del simbolismo.

## V. El dispositivo simbólico

*Los olores.* La representación conceptual de los olores es demasiado particular y está demasiado mal estudiada como para confirmar la concepción cognitiva del simbolismo; en cambio, sirve de maravilla para ilustrarla y sugiere varios desarrollos de la misma.

Los olores tienen dos propiedades notables: una es concerniente a su conceptualización; la otra los sitúa en la memoria.

Aunque el olfato humano puede distinguir cientos de miles de olores y no tiene mucho que envidiar en esto a la vista o al oído, no parece que haya en ninguna lengua del mundo una clasificación de los olores comparable, por ejemplo, a la de los colores. Los etnolingüistas describen sistemáticamente las clasificaciones de los colores, clasificaciones que a menudo comportan varios centenares de términos ordenados bajo un corto número de categorías fundamentales (y sin duda universales: véase Berlin y Kay, 1969, y el comentario de Conklin, 1973). Se buscaría en vano un trabajo similar sobre los olores: quizá se deba esto a una falta de imaginación por parte de los investigadores; o, más probablemente, a que tal trabajo no tendría objeto.

No faltan, sin duda, términos y expresiones para designar los olores, pero los designan siempre, o casi siempre, por sus causas o por sus efectos. Por sus causas: olor a incienso, olor a rosa, olor a café con leche, olor a hierba húmeda, olor a podrido, olor animal, etc.; por sus efectos: olor nauseabundo, perfume que marea, aroma apetitoso... Mientras parecidas designaciones, en el dominio de los colores, acaban por lexicalizarse y por perder todo carácter metonímico («rosa», «naranja» y «púrpura» pueden utilizarse sin evocar la flor, la fruta y la tinctura), en el dominio de los olores, por el contrario, la metonimia es vivaz y evoca indefectiblemente la causa o el efecto.

En el ámbito de los colores, los términos se jerarquizan (siendo el bermellón una sub-categoría del rojo; el índigo, una del azul, etc.) y se conectan entre sí según relaciones de compatibilidad o incompatibilidad (siendo posible el azul-verde, pero no el azul-amarillo, etc.). En el ámbito de los olores, no ocurre nada semejante; la única clasificación posible es la de sus causas; así, un olor ferino es, ciertamente, un olor animal, pero esto se deduce de la clasificación de los animales y no de una inexistente taxonomía de los olores.

No hay campo semántico de los olores. La noción de olor solamente tiene por sub-categorías léxicas términos generales como «hedor» y «perfume». Nuestro saber sobre los diferentes olores figura, en la enciclopedia, no en un dominio autónomo, sino disperso entre todas las categorías cuyo objeto tiene propiedades olfativas.

De ahí, sin duda, el particular comportamiento de los olores en la memoria. En general, una información memorizada puede ser reencontrada de dos maneras: por reconocimiento, es decir, ante una información nuevamente presentada, acordándose de que ya se la poseía; o por recuerdo u ocurrencia mnémica interior, es decir, independientemente de un estímulo externo actual. Todo aquello de lo que uno es capaz de acordarse verdadera-

mente, a fortiori es uno capaz de reconocerlo. Por ejemplo, sin que haya ante mí nada de color verde manzana, yo puedo convocar mentalmente la imagen de una superficie de color verde manzana, y cuando veo de veras una de ellas, no tengo duda ninguna en identificarla. Ciertos tipos de información son más fáciles de reconocer que de recordar en ausencia de estímulo externo. Todo el mundo es capaz de reconocer centenares o millares de rostros, pero sólo puede recordar un número muy corto de ellos. Los olores son, a este respecto, un caso extremo: se los reconoce, pero no se les recuerda. Si quiero acordarme del olor de rosa, lo que evocaré será, de hecho, una imagen visual: una o varias rosas bajo mi nariz, y me acordaré igualmente de una iglesia que olía a incienso y de una almohada que apestaba a brillantina, y tendré casi la impresión de estar sintiendo estos olores, impresión empero engañosa, que se esfumará desde que, dejando yo de recordar los objetos de los que emanaba, trate de reconstituir mentalmente el olor mismo.

Si la memoria olfativa fracasa por el lado del recuerdo directo (salvo, quizás, para algunas personas particularmente dotadas y entrenadas), su eficacia por el lado del reconocimiento es excepcional. A años de distancia se puede reconocer un olor que sólo se había sentido una vez: saber primeramente que ya se le había sentido, y luego, como el prestidigitador va sacando una larga ristra de pañuelos multicolores del sombrero de copa plegable que parecía vacío, volver a dar, a partir de ese reconocimiento, con una serie de recuerdos que uno no creía ya poder tener.

Hay que relacionar, creo yo, la ausencia de campo semántico de los olores, la imposibilidad de evocar directamente su recuerdo, y su extraordinario poder de evocación.

Cuando un olor se impone a la atención conceptual sin que ésta llegue a representarlo mediante una descripción analizada, el espíritu se queda como parado ante

este fracaso y hace de él el principio de un logro de otro orden. Incapaz de descubrir directamente en el saber adquirido los elementos que le permitirían describir la información, sustituye la búsqueda del concepto ausente por el comentario simbólico de esta ausencia, por una reconstrucción no de la representación del objeto, sino de la representación de esta representación. Así el olor no retiene la atención más que para volverla sobre lo que le rodea.

Alguien se admirará acaso de que haga yo figurar en el campo del simbolismo, aunque sea con ciertas condiciones, la representación conceptual de los olores. En efecto, los olores no figuran entre los fenómenos habitualmente considerados como simbólicos. Resulta, no obstante, de las definiciones aceptadas —el símbolo, se repite, es la parte por el todo, o el objeto que da a pensar otra cosa distinta de él mismo, o el signo motivado, etc.— que los olores serían símbolos por excelencia. Tanto que habría que extrañarse, no de que yo incluya el olor en el simbolismo, sino de que otros hayan descuidado el haberlo. Si bien se mira, esta negligencia se explica de sobra y es parte de lo que les molesta a los semiólogos reconocer el valor de los fenómenos naturales, cuyos efectos psicológicos es con demasiada evidencia abusivo describirlos en términos de código. Ciertamente se reconocerá la concordancia simbólica entre la tormenta y la cólera, entre el claro de luna y las declaraciones de amor, etc., pero sólo en la medida en que tal concordancia sea objeto de una representación cultural institucionalizada. Algunos olores, como el del incienso, son objeto de una institucionalización y dependen, por este título, de lo que los semiólogos llaman un código cultural, pero es del lado del simbolismo individual, es en su capacidad de evocar recuerdos y sentimientos sustraídos a la comunicación social, donde las impresiones olfatorias cobran toda su fuerza. Además, esta indiferencia de las concepciones semiológicas del olfato no es sino un caso particu-

lar de la incapacidad en que se hallan de rendir cuentas de los fenómenos simbólicos, que actúan más allá y más acá de una comunicación codificada poniendo directamente en relación la naturaleza y el fuego interno de quien la observa. ¡Como si el «sentido de la naturaleza» no produjese nada simbólico más que a través de la obra de los poetas en que se lo estudia! ¡Como si, en este aspecto, cada cual no fuese poeta para sí mismo!

El ejemplo de los olores sugiere e ilustra varias advertencias importantes:

—en primer lugar, confirma la independencia del simbolismo respecto a la verbalización y su dependencia respecto a la conceptualización;

—en segundo lugar, patentiza que la puesta entre comillas depende de la capacidad del sujeto para movilizar, por una parte, los medios de análisis, es decir, la definición semántica de los conceptos, y, por otra parte, los medios de validación, es decir, la caracterización enciclopédica de los conceptos.

—en tercer lugar, muestra que esta capacidad de movilización es efectada tanto por factores constantes como por factores variables. La inexistencia de una taxonomía de los olores es, a este respecto, un factor constante. La facilidad de reconocimiento de un estímulo particular es un factor variable;

—en cuarto lugar, hace ver que los factores que varían pueden hacerlo según la cultura, según el individuo y según la situación particular del momento: la educación olfatoria varía según las culturas y los individuos; el registro de olores inmediatamente reconocibles varía según los individuos y los períodos de su vida; la atención a los estímulos olfatorios varía según la situación del momento. Todos estos factores, constantes o variables, determinan los medios conceptuales movilizables en una situación particular y, por tanto, la aptitud del individuo para hacer corresponder la representación conceptual a la información que retiene su atención. Cuando esta in-

formación desborde sus medios de conceptualización, la representación conceptual será ella misma incompleta, ya desde el punto de vista de la analizabilidad, ya desde el de la pertinencia, y será puesta entre comillas.)

El ejemplo de los olores proporciona además un informe intuitivo sobre el mismo tratamiento simbólico, y no sólo sobre las condiciones del entrecomillado que le da suelta. El tratamiento simbólico aparece, en efecto, como implicando dos aspectos: por una parte, un desplazamiento de la atención, o *focalización*; y, por otra parte, una búsqueda en la memoria, o *evocación*.

Para comprender estos dos aspectos, hay que volver a ocuparse de las condiciones en que se constituyen las representaciones conceptuales:

En un momento dado, las informaciones memorizadas por un individuo se reparten en dos grupos: unas son movilizadas por su actividad intelectual y constituyen la memoria activa; otras, mucho más numerosas, no intervienen en esta actividad y constituyen la memoria pasiva. Las informaciones de la memoria activa, si quedan inutilizadas, retornan a la memoria pasiva o bien desaparecen al cabo de algunas horas. Las informaciones almacenadas en la memoria pasiva pueden, por el contrario, permanecer ahí indefinidamente.

Se presenta una información nueva. Por ejemplo, oigo nombrar a alguien a quien conozco. Las informaciones almacenadas en la memoria pasiva y que atañen directamente a esa persona, o sea, el contenido de la entrada enciclopédica que yo he constituido acerca de ella, pasan, al menos en parte, de la memoria pasiva a la memoria activa. Una información nueva moviliza así el saber enciclopédico directamente vinculado a los conceptos que la describen.

El trabajo intelectual consiste entonces en conectar la representación de la información nueva con la memoria activa, o sea, en hacer en seguida la información nueva

asimilable para la memoria activa, con el fin de almacenarla, si hace al caso, en la memoria pasiva.

Una representación conceptual adopta, pues, una forma que podríamos decir cónica: en la cúspide, las proposiciones que describen la información nueva y que focalizan la atención; en la base, la memoria activa; y entre las dos, proposiciones auxiliares que pueden ser deducidas de la conjunción de las proposiciones focales y de las proposiciones memorizadas. Estas proposiciones auxiliares constituyen el vínculo entre la memoria activa y la información nueva y permiten integrar ésta en aquélla.

Puede suceder, sin embargo, que el trabajo del dispositivo conceptual fracase en cuanto al hacer así pertinente la información nueva. Por ejemplo —y es lo que pasa en el caso de los olores— la información nueva puede no haber sido más que insuficientemente analizada, de suerte que la memoria activa no haya sido completada por la movilización de entradas enciclopédicas suplementarias. O bien —y se verán algunos ejemplos— las proposiciones auxiliares que establecerían la pertinencia de la información nueva no pueden ser deducidas de las que contiene la memoria activa y hasta entran en contradicción con ellas. En todos los casos una de las condiciones necesarias para que la representación nueva sea integrada en la memoria no ha sido satisfecha y el trabajo del dispositivo conceptual ha abortado. Queda, pues, una representación conceptual inasimilable, que es puesta entre comillas para que sea objeto de una segunda representación, simbólica esta vez.

Asentado esto, precisaré mis hipótesis sobre la focalización y sobre la evocación. Primeramente, el foco de la atención se pasa de las proposiciones focales, del «vértice del cono», a la condición insatisfecha. Así, en el caso de los olores, la atención se pasa del estímulo olfatorio al hecho de que, habiendo creído reconocerlo, falta el recuerdo que habría permitido identificarlo.

En segundo lugar, esta condición insatisfecha viene a

ser ella misma la cúspide de un cono cuya base, esta vez, está en la memoria pasiva. Esta base es un campo cuya extensión varía y que contiene todas las informaciones a partir de las cuales la condición no satisfecha puede ser revaluada y, si se presenta la ocasión, cumplida. La evocación consiste en ir pasando revista y sometiendo a prueba las informaciones contenidas en este campo.

Por ejemplo, en el caso de los olores, el campo de la evocación comprende todos los recuerdos susceptibles de corroborar la impresión de reconocimiento, y estos recuerdos es a lo que la evocación pasa revista. Si la utilización de un concepto en una representación conceptual permite convocar directamente la entrada enciclopédica que al mismo se refiere, la puesta entre comillas de una representación y la focalización que la acompaña permiten, por su parte, delimitar un campo en el que puede hallarse la información que se requiere. El simbolismo determina, pues, un segundo modo de acceso a la memoria: una evocación adaptada al punto en que fracasa la convocatoria.

Dicho en los términos de la moderna psicología cognitiva: el fracaso de un proceso secuencial da suelta a un proceso paralelo, invirtiendo así el orden normal de los procesos cognitivos (véase, por ejemplo, U. Neisser, 1967).

Es esencial comprender que una representación simbólica determina una condición focal, determina un campo de evocación, pero no determina los recorridos de la evocación. La condición focal es aquella misma que, por no haber sido satisfecha, provocó la puesta entre comillas de la representación. El campo de evocación engloba todas las informaciones capaces de satisfacer la condición focal. Pero la evocación puede reavivar informaciones que se revelan a fin de cuentas más interesantes, más capaces de captar la atención, que la representación entrecomillada y que la condición focal. Por ejemplo, tratando de identificar un olor, pueden reavivarse re-

cuerdos más atrayentes que el olor en cuestión, más cautivadores que el deseo que se ha tenido de identificarlo. Esta relativa libertad de la evocación está en la base misma de la utilización social de este dispositivo psicológico que es el simbolismo.)

Una imagen aclarará las hipótesis: la de un estudiante en una biblioteca. Tiene ante sí cierto número de libros: la memoria activa. La vasta mayoría de los libros que permanecen en los estantes son la memoria pasiva. Cuando en su trabajo da nuestro estudiante con una referencia que le interesa, puede, utilizando el fichero, encontrar directamente el libro que necesita. Pero ocurre también que desea completar su información sobre un tema mal definido y no sabe qué volumen consultar. En tal caso, no le queda otro recurso que pasar revista a los estantes en que puedan estar las obras que le interesan al respecto. No será raro que, de pasada, se detenga a hojear libros que desde un principio sabe ya que no necesita. Y así como todo usuario de una biblioteca adquiere a la larga un doble conocimiento de sus fondos, por una parte consultando el fichero y, por otra parte, recorriendo los estantes, cada vez con más dominio y facilidad para encontrar los libros, igualmente, junto a la convocatoria directa de los conocimientos enciclopédicos, que es de la incumbencia del dispositivo conceptual, el dispositivo simbólico crea a la larga sus propios caminos en la memoria, esas evocaciones a las que cualquier nonada da suelta y que nada parece que pueda detener.

Tenemos una tríada: puesta entre comillas de una representación conceptual defectuosa - focalización sobre la condición subyacente responsable del defecto inicial - evocación en un campo de la memoria delimitado por la focalización. Esta tríada caracteriza no sólo el simbolismo de los olores, sino el simbolismo en general. Solamente varían las representaciones iniciales, las condiciones no satisfechas, la localización y la extensión del campo de la evocación. Una investigación teórica sobre

el simbolismo tendrá, entre otras, la tarea de caracterizar más estas propiedades. Digamos, de paso, que hay una relación entre estas propiedades —o por lo menos entre las últimas de ellas— y las nociones freudianas de desplazamiento y de condensación: en cierta medida, la focalización se corresponde con el desplazamiento freudiano, y la evocación con la condensación; pero el proceso es considerado aquí no desde el punto de vista de la producción simbólica, sino desde el inverso punto de vista de la interpretación. No desarrollaré este paralelo, que tiene unos límites evidentes, ni precisaré apenas estas hipótesis; tan sólo voy a ilustrarlas brevemente.

*La ironía.* Comparar los enunciados (1) y (2) (siendo el *Parigot*, por hipótesis, un conocido diario dedicado a informar de sucesos diversos):

(1) ¡Jerónimo compra el *Parigot* aunque no le interesan los sucesos!

(2) ¡Arturo compra el *Parigot* aunque no necesitamos papel higiénico!

La representación conceptual de estos enunciados ha de contener un supuesto o sobrentendido que dé razón del «aunque». Por ejemplo, los supuestos (3) para (1) y (4) para (2):

(3) El *Parigot* sólo vale la pena comprarlo para leer en él los sucesos diversos.

(4) El *Parigot* sólo vale la pena comprarlo para utilizarlo como papel higiénico.

En uno y otro caso el enunciado es fácil de interpretar y el supuesto tácito fácil de descubrir. Los dos enunciados y los dos supuestos son semejantes. Sin embargo (2) con el sobrentendido (4) es irónico, mientras que (1) con el sobrentendido (3) no lo es. El locutor de (2) quiere sugerirle poco más o menos a su interlocutor esto: «Tú y yo sabemos que el *Parigot* es un diario que no merece ser leído; a lo sumo se le puede utilizar para limpiarse el trasero». Con otras palabras, (2) llama la atención sobre su

supuesto tácito (4), mientras que el supuesto (3) de (1) no retiene la atención, porque en la enciclopedia de un lector de periódicos corriente y actual resulta —según la hipótesis dicha del *Parigot*— una perogrullada. Lo que explicita el locutor de (1) es, en efecto, sorprendente, mientras que lo único sorprendente en (2) es la sorpresa misma que finge experimentar el locutor. Así que, mientras (1) no evoca nada más que lo que enuncia, (2) es sugerente y evoca unas condiciones imaginarias en las que la sorpresa sería real. En suma, (2) participa de un uso simbólico de la lengua.

(Para comprender el mecanismo de esta diferencia, hay que considerar las propiedades particulares de la representación conceptual de los enunciados. De todas las maneras como un individuo puede provocar en otro la construcción de una representación conceptual determinada, la expresión verbal es la más constructiva. Si alguien me muestra con el dedo un gato sobre una silla, hay una infinidad de representaciones conceptuales —más o menos precisas y diferentemente orientadas— que puedo yo construir y que describen adecuadamente la información sobre la cual mi atención ha sido atraída. En cambio, si se me dice «el gato está sobre la silla», hay muy pocas representaciones conceptuales que sean una interpretación adecuada del enunciado sometido a mi consideración. Es que el enunciado explicita directamente una parte de la representación conceptual que mi interlocutor ha querido incitarme a construir. Yo completaré esta representación calculando los supuestos tácitos que subyacen al enunciado, es decir, estableciendo el nexo entre la proposición enunciada y el saber movilizad que comparto tácitamente con mi interlocutor.

Nunca se explicita todo aquello que se quiere hacer comprender, y ello no para ocultar nada, sino, al contrario, porque a partir de una explicitación parcial el resto puede reconstruirse como algo que es obvio. Mas, precisamente para que esta reconstrucción se efectúe sin pro-

blema, es necesario enunciar la información nueva, todo lo que no es de suyo evidente u obvio, y no dejar al oyente el trabajo de descubrirlo.

La representación conceptual de un enunciado tiene, pues, una forma canónica: las implicaciones más directas de la proposición enunciada contienen la información nueva con respecto al saber compartido por los interlocutores; las implicaciones más lejanas (lo que se ha convenido en llamar los presupuestos —noción criticable y al menos en parte inútil, véase Deirdre Wilson, 1973) y los sobrentendidos corresponden a una información ya compartida. Cuando esta correspondencia entre el grado de explicitación y el grado de novedad de la información no es respetada, una de las condiciones de la representación conceptual de los enunciados es violada y la representación es puesta entre comillas.)

Asentado esto, la diferencia entre (1) y (2) se aclara. El sobrentendido (3) de (1) puede deducirse del saber enciclopédico de los actuales y corrientes lectores de periódicos. Hablar del *Parigot* es convocar la imagen de un diario esencialmente dedicado a los sucesos diversos y que, por muy interesante que sea, sólo puede serlo en ese sector. Es, pues, conforme a la condición canónica que la proposición (3) se deje sobrentendida.

En cambio, si se imprimen periódicos es, sin duda, para que sean leídos y no para que sirvan de papel higiénico. La proposición (4), lejos de formar parte de la enciclopedia del lector corriente y actual de periódicos, resulta, por el contrario, paradójica. Si un locutor quiere sostener esta tesis, ha de enunciarla y no sólo sobrentenderla.

Ahora que, si un locutor enunciase directamente (4) en vez de sobrentenderla, sus oyentes, para hacer la conexión entre su enciclopedia y la proposición enunciada, tendrían que construir un sobrentendido como (5):

(5) El *Parigot* no merece ser leído.

Ahora bien, en la mayoría de las situaciones de enun-

ciación, la falta de interés del diario se presta más a controversia que la posibilidad de utilizarlo como papel higiénico. Por lo tanto, para respetar la forma canónica, el locutor debería enunciar directamente (5) y no contentarse con sobrentenderlo.

El enunciado (2) viola doblemente la regla de interpretación conceptual de los enunciados, que establece que ha de haber una correspondencia directa entre el grado de explicitación y el grado de informatividad (y en particular de controversialidad) de las proposiciones. El hecho de que el sobrentendido (4) sea más informativo que el enunciado (2) bloquea una primera vez la interpretación de (2): se comprende ciertamente el sentido de (2); se comprende que (2) sobrentiende (4), pero se está desprovisto de medios de interpretar inmediatamente el hecho de que la proposición más informativa esté sólo sobrentendida. De ahí una puesta entre comillas de (2) con un comentario como en (6):

(6) «(2)» está ahí para hacerlo comprender (4).

Pero el sobrentendido (4) no puede vincularse al saber enciclopédico sino con su sobrentendido (5), y este sobrentendido es él mismo más informativo que la proposición que lo sobrentiende. De donde una segunda puesta entre comillas como en (7):

(7) «'(2)' está ahí para hacer comprender (4)» está ahí para hacer comprender (5).

A esta doble puesta entre comillas le corresponde una doble focalización, primero sobre (4) y después sobre (5), o, más exactamente, sobre el hecho de que estas proposiciones, aunque sobrentendidas, son más informativas que el enunciado que las sobrentiende directa o indirectamente. Dicho de otro modo, la focalización recae sobre las dos ocurrencias en que ha sido violada la condición canónica de la representación conceptual de los enunciados. Esta doble focalización determina dos campos de evocación conectados entre sí.

La evocación simbólica tiene siempre, por hipótesis,

como objetivo inicial el reconstruir, mediante el recuerdo o mediante la imaginación, el transfondo de informaciones que, de haber estado disponible en la memoria activa, habría permitido completar el análisis y establecer la pertinencia de la representación conceptual defectuosa. Considerando el ejemplo a la luz de esta hipótesis, se puede delimitar el doble campo de evocación. El campo correspondiente a la focalización de (5) comprende no sólo todo lo que el oyente sabe en desfavor del *Parigot*, sino también y sobre todo lo que permitiría considerar este saber como un saber compartido con el locutor. No basta, en efecto, con imaginar condiciones en las que (5) sería verdadero; es menester sobre todo imaginar condiciones en las que esta verdad sería tan evidente y tan evidentemente compartida por los interlocutores, que hubiera sido legítimo sobrentenderla. De ahí una evocación no sólo de todo el desprecio que algunos sienten por el *Parigot*, sino también, y sobre todo, de una complicidad de los interlocutores en tal desprecio.

El campo de evocación que corresponde a la focalización de (4) comprende todo lo que atañe a la utilización del papel de periódico como limpiatraseros. Son evocadas por una parte todas las metáforas escatológicas, ellas mismas entrecomilladas en la enciclopedia, que permitan expresar desprecio por cualquier objeto y, en particular, por el papel escrito asociándolo a las posaderas y a la mierda; son evocadas, por otra parte, las costumbres populares de los villorrios y los tascucios mugrientos en que el *Parigot* termina efectivamente su carrera colgado de un gancho en los retretes. Ahí, además, estas informaciones son evocadas como cosas vulgares y de perogrullo, como pudiendo ser objeto de un acuerdo tácito entre los interlocutores.

Pero, aun cuando acerca de estos puntos (el carácter despreciable del *Parigot* y su utilización metafórica o real como papel higiénico) es posible un acuerdo entre los interlocutores, éste no podría ser un acuerdo tácito más



que simbólicamente. Por lo demás, enunciando que Arturo compra el *Parigot* no para ponerlo en el retrete, sino verosímilmente para leerlo, el locutor de (1) se cuida de manifestar que (4) y (5) no son objeto de un acuerdo unánime.

Precisamente, lo que (2) evoca a fin de cuentas es un acuerdo tácito sólo entre los interlocutores y en el que terceros como Arturo no participan, una complicidad de la que están excluidos los que compran el *Parigot* ya sea para leerlo ya para meterlo en el retrete. Los dos campos de evocación conectados a (4) y a (5) se imbrican, pues, para evocar de consuno la distancia y la superioridad de los interlocutores frente al *Parigot* y a su público popular.

Este ejemplo sugiere tres observaciones:

—1.<sup>a</sup>) Muestra la estrecha dependencia entre la puesta entre comillas, la focalización y la evocación: en primer lugar, la puesta entre comillas es provocada por el hecho de que una de las condiciones de la representación conceptual no ha sido cumplida; en segundo lugar, la focalización se opera sobre esta condición; en tercer lugar, el campo de la evocación comprende todas las informaciones a partir de las cuales se puede concebir cómo hubiera podido ser cumplida esa misma condición.

—2.<sup>a</sup>) Este ejemplo permite sustanciar más la hipótesis aventurada en el capítulo precedente, según la cual una representación puesta entre comillas puede ser ella misma encajada en otra representación puesta también entre comillas. Esta doble posición entre comillas entraña dos focalizaciones interconexas y el imbricamiento de dos campos de evocación.

—3.<sup>a</sup>) Este ejemplo sugiere una interesante generalización: no sólo la ironía, sino todas las figuras simbólicas de la lengua obtendrían su figuralidad de la no-correspondencia entre, por una parte, el grado de explicitación de las proposiciones que entran en la representación conceptual de un enunciado, y, por otra parte, su grado de

informatividad habida cuenta del saber compartido por los interlocutores.

*Leopardo cristiano y hiena-duende.* Los dorzé habitan un macizo montañoso que, por el Este, se alza abruptamente suspendido como un muro a lo largo del valle del Rift y, por el Oeste, desciende con cierta suavidad hacia la cuenca del Omo. Todas las bestias feroces de la región habitan en las depresiones, excepto dos de entre ellas a las que se las encuentra también en la montaña: el leopardo y la hiena. Viviendo en las alturas, cerca de los hombres, y siendo parte de su sustento piezas que logran arrebatar a los rebaños o carroñas de reses muertas, estos animales son ya, por estas características excepcionales, buenos candidatos para la elaboración simbólica.

Carnívoras una y otra, estas dos especies tienen en otros aspectos rasgos y costumbres radicalmente opuestos. Los leopardos matan más bestias que las que ellos se comen, y entre el matarlas y el devorarlas suele transcurrir cierto lapso de tiempo. Las hienas, por el contrario, se comen más bestias que las que ellas matan; la mayor parte del tiempo se nutren de cadáveres; cuando matan, generalmente su víctima es una bestia enferma o debilitada, a la que despedazan y engullen estando aún viva. Tales son, a los ojos de los dorzé, algunos de los rasgos que señalan las costumbres de estas dos especies.

A los dorzé les interesa mantener buenas relaciones con estos animales tan próximos en el espacio; tienen dos grandes sacrificadores encargados de halagarlas con ofrendas anuales descritas como auténticos banquetes, de leopardos en un caso y de hienas en el otro. A estas especies se las trata, pues, un poco como se trata a las sociedades vecinas. En efecto, para cada sociedad vecina hay un sacrificador, el de más edad de un linaje, que está encargado de mantener las buenas relaciones.

El leopardo, según vimos, es considerado como un animal cristiano. Créese que observa los ayunos de la

iglesia copta, observancias que, en Etiopía, es la prueba principal de la religión.

La hiena no es humanizada hasta ese punto. Ciertamente se les atribuye a las hienas una vida social organizada, con asambleas, reglas y jefes, pero se tiende a hacer lo mismo con todas las especies de costumbres gregarias. La creencia más llamativa aquí concierne no a la humanización de las hienas, sino, por así decirlo, a la hienización de algunos humanos, de los que se piensa que pueden transformarse en hienas. Estos *gormathe* o hienas-duendes devoran a otros seres humanos: sea desenterrando cadáveres, sea comiéndose, todavía vivas, a personas generalmente enfermas. En el segundo caso, las víctimas «ven» a la hiena-duende venir cada día a devorarles un poco más las entrañas, y no tardan en sucumbir entre horribles sufrimientos.

Estas creencias, como se advertirá, sacan partido del saber enciclopédico. La moderación en el alimentarse de que dan efectivamente prueba los leopardos es simplemente exagerada y estructurada en el tiempo en función del calendario ritual cristiano (que los dorzé observan a la vez que sus ritos tradicionales). Las costumbres atribuidas a las hienas-duendes son paralelas a la avidez con que las hienas devoran los alimentos.

A pesar de esta base enciclopédica, la paradoja conceptual es evidente y la elaboración simbólica no da lugar a dudas.

La clasificación de los seres animados, entre los dorzé como en todos los pueblos del mundo, se basa en dos axiomas: una especie pertenece a un género y sólo a uno; un individuo pertenece a una especie y sólo a una. Digo «axiomas» porque aquí no se trata de verdades empíricas que unas observaciones pudieran poner en cuestión, sino de condiciones previas a la identificación taxonómica de los seres animados y, por tanto, previas a la formulación de cualquier observación particular. Nada hay que atestigüe con más seguridad el carácter sim-

bólico de un enunciado que el cuestionamiento, directo o por implicación, de estos dos axiomas.

Si los leopardos son cristianos, ello implica que estén dotados de cualidades morales que, por definición, solamente pertenecen al género humano. Así pues, es contradictorio el primer axioma. Además, se atribuye a una especie en su conjunto un rasgo que no tiene nada de genérico: todos los humanos no son cristianos. Los mismos dorzé, que habían sido convertidos, según parece, en el siglo XV, volvieron a ser cristianos hace tan sólo algunos decenios, tras un largo período sin contacto con el Imperio copto del Norte. Una importante proporción de sus vecinos no es cristiana. Para los dorzé, pues, el cristianismo no es algo que venga de suyo, no es algo obvio. No se nace cristiano, se llega a serlo por el bautismo y la conversión. El cristianismo representa el más alto grado de cultura. Ahora bien, ¡he aquí que unas bestias salvajes poseen este alto grado de cultura y lo poseen naturalmente, por su sola pertenencia a la especie de los leopardos! De ahí las dos paradojas principales subyacentes a esta creencia: los leopardos poseen, en cuanto especie, un sentido moral que es propio de un género que no es el suyo; y poseen también en cuanto especie, es decir intemporalmente, una religión que, por lo demás, es concebida como un rasgo individual o social adquirido en un momento dado.

Las hienas-duendes son individuos que tienen como propios los rasgos específicos de una especie que no es la suya, violando así el segundo axioma de la clasificación de los seres animados. Además, así como el cristianismo de los leopardos no está, paradójicamente, definido en el tiempo, la licantropía de las hienas-duendes no está, paradójicamente, localizada: cuando la hiena-duende devora en un sitio las entrañas de su víctima, vaga a la vez por otros sitios dedicada a sus ocupaciones cotidianas. Y —detalle importante— los dos puntos de su ubicuidad están generalmente distanciados, lejos el uno del otro: se

acusa de ser hienas-duendes no a vecinos ni a parientes, sino más bien a miembros de las etnias periféricas.

El aspecto común de estas paradojas es el de fundar una identificación taxonómica en la observación de costumbres alimentarias: los leopardos comen con parquedad y por eso se les asimila a los humanos; algunos hombres comen carnes aún palpitantes o cadáveres impuros, y por eso se les asimila a las hienas. Pero, como lo prueba la irregularidad de las costumbres alimentarias humanas, no se puede basar —y todavía menos tratar de decidir— una identificación taxonómica fijándose tan sólo en la alimentación. Las representaciones conceptuales fundadas en tales pruebas deben ser puestas entre comillas. Sobre esta paradoja se efectúa en particular la focalización, y a través de esta paradoja se delimita el campo de la evocación.

Trátase de concebir todo lo que hace que la 'moral' alimentaria de los leopardos sea asimilable a la de los hombres, el cristianismo asimilable a una naturaleza permanente, la inmoralidad alimentaria de centenares de hombres asimilable a una desnaturalización, y esta desnaturalización asimilable a una distancia en el espacio.

La creencia acerca de los leopardos incluye en el campo de la evocación los aspectos más valorizados de las costumbres humanas. La creencia acerca de las hienas-duendes, a la inversa, incluye en el campo de la evocación los aspectos más desvalorizados de estas costumbres. Una y otra sitúan la moralidad en el plano alimentario. Las dos concurren a evocar una caracterización simbólica de las especies en función de su régimen alimenticio, una caracterización tal que el problema básico no esté planteado en adelante ni por los leopardos, ni por las hienas, ni por ninguna otra especie animal, sino más bien por los hombres, que son los únicos que tienen costumbres alimentarias variables e irregulares en el tiempo y en el espacio.

La mayoría de los pueblos distinguen la civilización o

el salvajismo en materia de alimentación carnívora mediante la oposición de lo cocido y lo crudo. Los dorzé, que gustan de comer carne cruda, hacen resaltar la manera como son abatidas las bestias. Éstas debe matarlas un sacrificador que no las degüelle sin antes haberlas derribado haciéndolas caer sobre su flanco derecho. Serán impropias para el consumo todas las bestias que mueran de enfermedad o por accidente y las que sean matadas por alguien no cualificado para ello o sin que se respeten las reglas. La matanza y la consumición son dos etapas netamente distinguidas en el tiempo.

El leopardo, como los dorzé, primero mata y después come. Además se considera que degüella a sus víctimas y que sólo devora a las que caen sobre el flanco derecho. Esta última creencia es interesante, porque muestra que, aun cuando la cristianización del leopardo sea reciente, según se puede pensar, su humanización es, sin duda, antigua. La hiena, inversamente, es lo típico que devore cadáveres impuros por los géneros de muerte, y hasta cuando ataca a animales vivos los despedaza y engulle sin otra forma de proceso.

Su reciente recristianización plantea a los dorzé varios problemas. Les permite, ciertamente, entrar en la entidad etíope, pero sólo por abajo, por la puerta pequeña, porque su adhesión es aún de fecha reciente y porque no han renunciado por ella a sus ritos tradicionales. En estas condiciones, gustan de insistir en su cristianización allá por el siglo XV y en los vestigios que les ha dejado: una iglesia que ha llegado a ser un lugar de sacrificios; una correspondencia parcial entre su calendario ritual y el calendario litúrgico cristiano; títulos como el de *k'eso* (sacerdote) tomados de la tituladuría del Imperio copto. Se complacen en entremezclarlos con los elementos más paganos de su tradición, y algunos pretenden incluso haber ayunado desde siempre. Dicho de otra forma, sin poder negar que su integración en la iglesia copta es demasiado reciente, pensarían con gusto que en

otro sentido ellos han sido siempre cristianos, que ser dorzé es ya ser cristiano desde siempre. Pues, si el leopardo es cristiano por naturaleza, los dorzé, que no son menos estrictos que él en su moral alimentaria pueden sacar de ahí un argumento para evocar una imagen más reconfortante de sí mismos.

Varios pueblos sudetiopes tienen costumbres alimentarias muy diferentes de las de los dorzé. En particular, sangran a su ganado sin matarlo, por medio de una saetilla disparada a quema ropa contra el cuello y extraída inmediatamente; la sangre así vertida se la beben. Es fácil afirmarse diferente de estos bebedores de sangre, no llevando su marca. Es difícil, en cambio, distinguirse de las etnias inmediatamente vecinas, los gamu. La lengua, la cultura, las costumbres y la alimentación de los gamu son muy semejantes a las de los dorzé, pero ellos no están todos igualmente cristianizados. Más difícil resulta aún dar cuenta de la inmoralidad de ciertos dorzé, si ser dorzé es ser cristiano por naturaleza.

Los dorzé suelen tildar a sus vecinos gamu de glotonés. Y, a la inversa, a sus propios glotonés les tildan de gamu, de falsos dorzé. La creencia en las hienas-duendes, de las que se piensa que actúan en territorio dorzé a pesar de que pertenecen a grupos gamu, es una dramatización radical de este tema. Sugiere si habrá que reconsiderar la inmoralidad de algunos dorzé entendiéndola como la marca de una alteridad étnica. Permite exagerar algunas diferencias entre los dorzé y los vecinos gamu y hacer a estos últimos afines a bebedores de sangre más lejanos. Hace pensar, finalmente, en la diferencia de cultura como una diferencia de naturaleza.

Nada de todo esto será nunca expresamente afirmado por un dorzé. Así como no se insulta a las hienas, tampoco se insulta a los vecinos. A lo sumo, se burla uno de ellos y de su glotonería. La creencia permite precisamente evocar de manera implícita o inconsciente un deseo o un temor que sería escandaloso formular explícita-

mente: el deseo de ser por naturaleza mejor que sus vecinos y el temor a estar rodeado de seres malvados y peligrosos.

¿Qué significan estas creencias? ¿Hay necesidad de repetir que no significan nada? No; más bien focalizan la atención sobre la irregularidad de las costumbres alimentarias humanas comparadas con las de las especies animales y, por tanto, sobre la imposibilidad de concluir de las costumbres alimentarias a la pertenencia genérica. Evocan todo aquello que podría atenuar el carácter paradójico de esta irregularidad; evocan todo lo que, ante el modelo de los leopardos cristianos, puede hacer concebir una moral alimentaria particular como una naturaleza, y todo lo que, ante el modelo de las hienas-duendes, puede hacer concebir como una heterogeneidad o una desnaturalización el no respetar esa moral.

Este ejemplo suscita tres observaciones: primeramente, se habrá notado que la descripción que yo propongo es más intuitiva que la del ejemplo lingüístico precedente. Este defecto se debe, en parte, a la rapidez de la exposición: no era cuestión de introducir aquí todos los datos etnográficos que me hacen preferir este análisis a otros que, en apariencia, serían igualmente plausibles. Este defecto se debe también —y esto es importante— a la naturaleza misma de los materiales considerados. En el caso de las figuras simbólicas de la lengua, se dispone de intuiciones finas y compartidas acerca de las representaciones conceptuales de que es objeto el enunciado figurativo. En el caso de un conjunto de creencias y de ritos, en cambio, las representaciones conceptuales subyacentes son mucho peor conocidas. Aunque se vea bien qué condiciones han de traer consigo la puesta entre comillas de estas representaciones, no se tiene más que un conocimiento muy fragmentario del saber enciclopédico en que está delimitado el campo de la evocación. Un análisis particular sólo puede entonces ser justificado de manera indirecta, por la coherencia y la economía de la contribu-

ción que aporte al análisis de un simbolismo cultural tomado en su conjunto.

Es, pues, a propósito como he considerado no ya una sino dos creencias, lamentando no poder tomar en consideración un número mucho más grande de ellas. Las creencias de una misma cultura son extraordinariamente variadas; las condiciones subyacentes que determinan su puesta entre comillas son ya mucho más próximas; en fin, los campos de evocación se imbrican ampliamente unos con otros. Es como si las diversas manifestaciones simbólicas de una cultura proyectasen su luz en una misma dirección y como si, en vez de una serie de campos de evocación distintos y débilmente iluminados, se tuviera un campo único y complejo, estructurado por la interferencia de las focalizaciones.

Puede que esta concentración y esta estructuración de un campo de evocación único no sea más que un artificio analítico, una hipótesis que nada permite establecer con solidez. Pero tal hipótesis no está desprovista de valor empírico. Se reduce, más o menos, a afirmar esto: los miembros de una misma cultura están sometidos a un conjunto de informaciones simbólicas diversas y repetidas. Estas informaciones son inasimilables, directamente, en la enciclopedia. Si los individuos las rechazan pura y simplemente, no se ve por qué se iba a obstinar la sociedad en producirlas y reproducirlas. Por otro lado, ninguna instrucción, ninguna indicación explícita es dada respecto a la manera de tratar estas informaciones. Según se ha visto, (los comentarios exegéticos (que de todos modos son propios de ciertas sociedades) no constituyen interpretaciones, sino más bien datos suplementarios por interpretar. Podría ahora imaginarse que cada individuo tratara cada información de manera diferente, de suerte que, desde el punto de vista del individuo, el simbolismo de su cultura fuese del todo heterogéneo, y desde el punto de vista de la sociedad, los simbolismos variasen indefinidamente. Si tal fuese el caso, el simbo-

lismo cultural solamente tendría una función lúdica y no se explicarían los trabajos que se toman para asegurar su identidad y su permanencia.

Quedan dos hipótesis posibles: o bien los individuos están innatamente dotados de múltiples esquemas universales, de «arquetipos» que les permiten interpretar cada información simbólica con independencia de las demás y siempre del mismo modo; o bien —y esta es la hipótesis que yo sostengo— los individuos solamente están dotados de un dispositivo simbólico general y de una estrategia de aprendizaje. Esta estrategia consiste en buscar, por el rodeo de la focalización, el tratamiento más sistemático y más coherente para las diversas informaciones que se les ofrecen. En tal hipótesis, la diversidad de creencias, de ritos, etc., y su repetición, lejos de ser absurda o contingente, aparece como necesaria, porque sólo ella permite, en la ausencia de instrucciones explícitas o de esquemas innatos, comprender cómo la experiencia del simbolismo cultural puede conducir, por lo menos en parte, a una orientación común de los miembros de una misma sociedad. Si esta orientación común no existe, es incomprensible la existencia misma del simbolismo cultural.

En otros términos, cuando los campos de evocación de dos creencias (como las del leopardo cristiano y de la hiena-duende) se imbrican, la evocación se efectúa preferentemente en la parte común de los dos campos y pasa revista a las informaciones memorizadas para sacar de ellas con preferencia una solución común. Cuanto más numerosos son los ritos, creencias, etc. que se toman en cuenta, más determinado es el campo de la evocación, más se restringe el abanico de las evocaciones posibles y más son inducidos todos los miembros de una misma cultura a evocaciones semejantes. Al mismo tiempo —y este punto es fundamental para comprender el papel cultural que desempeña el simbolismo— la evocación no es nunca totalmente determinada; al individuo le queda

siempre una parte considerable de libertad; el simbolismo cultural focaliza la atención de los miembros de una misma sociedad en las mismas direcciones, determina campos de evocación paralelos y estructurados de la misma manera, pero deja al individuo la libertad de conducir en ellos una evocación a su gusto. El simbolismo cultural crea una comunidad de intereses pero no de opiniones, lo cual —dicho sea de paso— ha molestado siempre a los hombres de iglesia o de estado, fabricantes de ideología, alineadores obstinados del simbolismo.)

Tercera observación: creencias, mitos, ritos se vuelven a hallar en sociedades diferentes y alejadas o persisten también en una misma sociedad pese a sus transformaciones. Al mismo tiempo, para interpretar completamente estos fenómenos simbólicos, hay que tener en cuenta las circunstancias particulares en que aparecen y el saber enciclopédico propio de la sociedad que los desarrolla. De ahí una paradoja, una divergencia sistemática en los estudios sobre el simbolismo cultural. A veces el etnólogo sólo estudia el fenómeno simbólico desde el punto de vista de la sociedad en que ha dado con él: propone una interpretación muy ligada a idiosincrasias culturales para un fenómeno que se da también sin esas idiosincrasias; por ejemplo, hace depender el análisis de un mito del carácter matrilineal de la sociedad en que lo estudia, sin tener para nada en cuenta el hecho de que el mismo mito se encuentra en sociedades patrilineales. En otros casos, por el contrario, el etnólogo interpreta el fenómeno no ya en función de las situaciones particulares en que se encuentra, sino en función de otros fenómenos simbólicos que no se encuentran necesariamente en las mismas situaciones. Establece así y precisa la generalidad del fenómeno, pero no explica apenas cómo y por qué ciertas culturas se lo han integrado y otras no.

La concepción aquí propuesta permite resolver la paradoja y conciliar las dos maneras de proceder. En efecto, en el simbolismo cultural, las condiciones críticas

que determinan la puesta entre paréntesis y el campo de evocación se vinculan muy sistemáticamente con los principios mismos y con los «axiomas» a partir de los cuales se construye el saber enciclopédico, y no con aspectos idiosincrásicos de este saber. En el ejemplo del leopardo cristiano y de la hiena-duende, son así los principios universales de la clasificación de los seres animados los que se ponen en cuestión, y no tal o cual aspecto particular del saber enciclopédico dorzé. Estas creencias no podrían ser adoptadas en otra sociedad sino como creencias o como figuras; no podrían figurar en la enciclopedia más que entre comillas. Es por lo demás este carácter generalísimo, y aun universal, de las condiciones conceptuales violadas por las manifestaciones del simbolismo cultural el que explica la facilidad con que el etnólogo las descubre y señala (facilidad de la que dijimos en el primer capítulo que toda concepción adecuada del simbolismo debería explicarla).

Las formas universales del simbolismo tienen, pues, unas condiciones críticas universales y una focalización universal. En cambio, los campos de evocación determinados por esta focalización difieren en amplia medida de una sociedad a otra, divergen según el punto de vista particular que se adopte en una sociedad, varían cuando esta sociedad cambia.

Así, la reciente recristianización de los dorzé no ha traído consigo, superficialmente, más que una cristianización de la creencia, antigua sin duda, en la humanidad de los leopardos. No ha modificado la creencia en las hienas-duendes. Ha dejado intactas las condiciones críticas de estas creencias y, por tanto, la focalización. En cambio, ha introducido en el campo de la evocación un conjunto de datos nuevos. Ha hecho evocable la situación intermediaria de los dorzé entre los maestros coptos de la Etiopía actual y las poblaciones paganas de su extremo Sur. El contenido particular del campo de la evocación habrá, pues, variado en el tiempo como puede variar se-

gún las sociedades y los puntos de vista de los diferentes sectores de una misma sociedad, sin que varíen de la misma manera ni las representaciones entrecomilladas ni la focalización.

El estudio transcultural del simbolismo tiene, por consiguiente, por objeto las representaciones simbólicas que se encuentran en culturas diferentes, sus condiciones críticas, su focalización, los elementos universales (o generales en un área cultural) del saber enciclopédico que entran en el campo de la evocación. El estudio del simbolismo en una cultura particular puede apoyarse en estos primeros resultados parciales y completarlos describiendo los elementos idiosincrásicos del campo de la evocación. Lejos de que estos dos procederes entren en conflicto, si se los concibe en estos términos han de correr necesariamente parejos. Los fenómenos simbólicos universales no tienen dos interpretaciones contradictorias, una constante y universal, otra variable y propia de cada sociedad; sino que tienen una estructura focal universal y un campo de evocación variable.

Las paradojas que la fundamental contribución de Lévi-Strauss al estudio del simbolismo parecía comportar, se resuelven si se la reconsidera en esta perspectiva. Lévi-Strauss ha aclarado, como nunca con anterioridad a él, la universalidad de la focalización y los elementos universales del campo de la evocación en el simbolismo cultural. Pero, queriendo explicar sus propios descubrimientos en términos semiológicos, los había hecho, por el contrario, inexplicables. En efecto, él no ha descrito ni un lenguaje, ni una significación. Las propiedades universales que expone existen, sí, pero son cognitivas y no semiológicas. Las manifestaciones del simbolismo cultural violan sistemáticamente los mismos principios universales del saber enciclopédico, hasta el punto de que cuando parecen oponerse y contradecirse focalizan todavía mejor en la misma dirección, esclarecen mediante las mismas paradojas campos de evocación de contornos se-

mejantes, campos en los que cada cultura pone lo que sabe; campos que cada individuo recorre según su temor y su deseo. No hay significación en los mitos universales, sino, grosso modo, una focalización universal, un campo de evocación cultural y una evocación universal.

Compárense los tres tipos de ejemplos desarrollados en este capítulo: olores que evocan recuerdos reales; enunciados irónicos que evocan una complicitad imaginaria entre los interlocutores; creencias que evocan una imagen del mundo que, si se la explicitase, no podría sino ser puesta ella misma entre comillas. Tres objetos de representación conceptual completamente heterogéneos. Tres evocaciones con estatus epistemológicos del todo diferentes. (Sin embargo, pese a esta heterogeneidad y a estas diferencias, tres veces la misma estructura general: puesta entre comillas de una representación conceptual deficiente; focalización sobre la condición responsable de esta deficiencia; evocación en un campo delimitado por la focalización.

El dispositivo simbólico aparece, pues, como un mecanismo muy general que se subtiende a unas actividades intelectuales extremadamente diversas. Precisaré la generalidad y la diversidad:

El dispositivo simbólico es un dispositivo mental acoplado al dispositivo conceptual.

El dispositivo conceptual construye y evalúa representaciones conceptuales a partir de: 1) su *input*, exógeno (perceptos) o endógeno (informaciones memorizadas); 2) el sistema de las categorías semánticas; 3) la memoria activa; 4) las entradas enciclopédicas correspondientes a las categorías semánticas utilizadas en las representaciones, entradas que pasan de la memoria pasiva a la memoria activa. Una representación conceptual regularmente construida y evaluada pasa a la memoria activa y, si hay ocasión, pasa de ésta a la memoria pasiva. Para ser más exacto diré que no es precisamente la representación misma la que pasa a la memoria pasiva, sino el rastro de-

jado por el proceso de su construcción. Inversamente, las representaciones conceptuales no son, sin duda, extraídas de la memoria pasiva, sino más bien reconstruidas a partir de los vestigios dejados por actos de construcción anteriores (véase U. Neisser, 1967). La rememoración es constructiva: se verá en seguida la importancia de este punto para comprender la naturaleza de la evocación simbólica.

Las representaciones conceptuales que no han podido ser regularmente construidas y evaluadas constituyen el *input* del dispositivo simbólico. Dicho de otro modo, el dispositivo simbólico tiene por *input* el *output* defectuoso del dispositivo conceptual. El dispositivo simbólico trata las representaciones conceptuales defectuosas que le son sometidas en dos etapas. Primero, modifica su estructura focal: hace pasar el foco de la atención de las proposiciones que describen la información nueva a las condiciones no cumplidas que han hecho defectuosa la representación; en segundo lugar, explora la memoria pasiva en busca de informaciones capaces de restablecer la condición incumplida. Cuando este proceso de evocación concluye, las informaciones así halladas son sometidas al dispositivo conceptual, que reconstruye, a partir de ellas y de la condición anteriormente incumplida, la nueva representación conceptual. Esta es la interpretación de la representación simbólica ideal. El *output* del dispositivo simbólico sirve, pues, de *input* al dispositivo conceptual. Dicho de otro modo, el dispositivo simbólico es un mecanismo de *feed-back* acoplado al dispositivo conceptual.

Esta estructura general vale también para todas las formas del simbolismo. Al mismo tiempo permite precisar las diferencias entre estas formas y proceder, en tanto sea ello verdaderamente necesario, a una clasificación rudimentaria de las mismas.

Primeramente, las formas del simbolismo se pueden clasificar en función del *input* inicial del dispositivo conceptual: las informaciones cuya representación ha sido

puesta entre comillas pueden estar constituidas por perceptos visuales, auditivos, olfativos, kinestésicos, táctiles, etc., o por esa clase particular de *inputs* que son las interpretaciones semánticas de perceptos fonéticos o gráficos. Esta clasificación es a la vez la más común y la menos interesante.

En segundo lugar, las formas del simbolismo se pueden clasificar en función del tipo de condición que provoca la puesta entre paréntesis, es decir, del tipo de deficiencia del dispositivo conceptual. Puede tratarse de una incapacidad constitucional (ausencia de una categorización de los olores) o de una incapacidad contingente (no entiendo la teoría de la relatividad y le doy por ende una interpretación simbólica), o de una falla o un decaimiento temporales (no escucho con mucha atención al conferenciante y sus dichos resultan para mí más evocadores que instructivos). Puede tratarse de una insuficiencia en la construcción de la representación, de un defecto de análisis (caso de los olores; objetos mal percibidos; hallos, por lo demás empleados en la representación pictórica de las apariciones sobrenaturales; sonidos de percusión, cuya identificación es posterior a la percepción; números que requerirían un esfuerzo consciente para ser conceptualmente representados, como las «mil y una noches»; palabras desprovistas de sentido o cuyo sentido se desconoce; expresiones referenciales sin referencia: «el san glin-glin», «las calendas griegas», «el rey de los bobos», etc.). Puede tratarse de una insuficiencia en la evaluación de la representación, de un defecto de pertinencia (objetos fabricados sin funcionalidad aparente, como la manteca sobre la cabeza; motivaciones simbólicas; descripciones o relatos en contradicción con la experiencia; enunciados totalmente faltos de contenido informativo: «bonito día»; enunciados informativos en exceso, del tipo Nueva Novela; desgracia o felicidad inesperadas e inexplicables; etc.).

En tercer lugar, y aquí está lo más interesante, las for-



mas del simbolismo se pueden clasificar según el tipo de evocación que suscitan. Como hemos visto, la evocación puede ser considerada como la busca de una información que permita restablecer la condición conceptual inicialmente insatisfecha. Ahora bien, según los casos, la condición puede ser restablecida por una representación válida, por una representación inválida o por una representación que no es ella misma ni validable ni invalidable y que, por lo tanto, ha de ser tratada a su vez simbólicamente. Así, en el caso de los olores, no se trata más que de dar con un recuerdo, es decir, con una representación válida. Igualmente, en el caso de un enigma y de una adivinanza o de una definición de crucigrama: el enunciado de la pregunta (a diferencia del de una pregunta de examen) es deliberadamente ambiguo, figurativo, sin interpretación conceptual unívoca; no permite convocar directamente en la memoria la información deseada; pero si la evocación llega a su término, se halla una solución válida que permite dar a la cuestión inicial una interpretación unívoca. La evocación puede detenerse ahí. En casos como los de la ironía o de la hipérbole o del mimo, la evocación va a parar a una solución cuyo único defecto es ser imaginaria: es la imagen de un mundo posible y no la de un mundo real. Pero el dispositivo conceptual es capaz de reconocer y de aceptar lo imaginario como tal. Lo posible de hoy día puede convertirse en lo real de mañana. Así, en las relaciones interindividuales, enunciados o comportamientos simbólicos evocan constantemente aquello en que la relación podría convertirse y contribuyen a transformarla: la complicidad imaginaria que evoca la ironía contra un tercero es, de este modo, una invitación a la complicidad real; la intensidad de la hipérbole es una invitación a compartir el entusiasmo; un gesto simbólico de ternura es una invitación a intimar; inversamente, la ironía contra el oyente, la litote, los gestos simbólicos de altanería o de respeto son invitaciones a guardar las distancias. En cada caso, la imagen de lo

que se quisiera que fuese la relación es simplemente evocada y no descrita, y el otro puede dar curso a su desacuerdo o manifestarlo simbólicamente sin que nunca le sea necesario explicitarlo, significar su deseo. Toda la finura de las relaciones sociales, su inteligibilidad y su amplitud dependen de que la focalización es obligante, mientras que la evocación es relativamente libre.)

En un caso como el de las creencias dorzé examinadas más arriba, todas las soluciones concebibles no pueden ser representadas más que entre comillas: pensar sus costumbres alimentarias como una naturaleza es tan contrario a los fundamentos mismos del saber enciclopédico de los dorzé como pensar el leopardo como un animal cristiano. En estas condiciones, la evocación simbólica trae consigo la construcción de interpretaciones ellas mismas simbólicas, que deben a su vez ser interpretadas, y así sucesiva e indefinidamente. A partir de un *input* inicial, el dispositivo conceptual y el dispositivo simbólico trabajan en circuito cerrado, y esto indefinidamente, hasta que otro *input* perceptual viene a ofrecer un nuevo objeto a la atención conceptual y a detener el ciclo.

Este carácter cíclico, indefinido, esta ausencia de interpretación estable son lo distintivo del simbolismo cultural. La presencia de un comentario exegético no hace sino determinar el primer ciclo de un movimiento circular al que sólo pone fin un desvío de la atención. Por lo demás, ahí está el lado repetitivo del simbolismo cultural para relanzar periódicamente una evocación interminable.

El movimiento cíclico del simbolismo cultural podría parecer absurdo, de no ser precisamente por el carácter constructivo de la rememoración. En efecto, no se trata aquí de la desesperada búsqueda de una solución imposible, sino de un trabajo repetido de reorganización de la memoria enciclopédica. Cada nueva evocación se ordena a reconstruir diferentemente antiguas representaciones, a tejer nuevos nexos entre ellas, a integrar en el campo

del simbolismo las informaciones nuevas que aporta la vida cotidiana: cúmplense los mismos ritos, pero con nuevos actores; se relatan los mismos mitos, pero en un universo que cambia, pero a individuos cuya posición social, relaciones con los otros y experiencia se han modificado.

Este papel organizador y reconstructor del ciclo lo ilustra igualmente bien la forma más individual del trabajo simbólico: el sueño. Cuando se sueña, el *input* sensorial está casi reducido a nada, la memoria activa se halla inhibida, falta de control consciente. A partir de un *input* inicial endógeno (un recuerdo más vivo de la vigilia), o exógeno (un ruido, un peso sobre el cuerpo, una necesidad orgánica) se construye una primera representación conceptual; pero la memoria activa está en reposo; la representación es puesta entre comillas, simbólicamente tratada; ella evoca otra, después otra, y así las secuencias del sueño se van encadenando no en un orden lógico, sino de modo que cada una evoca la siguiente como la solución, problemática ella misma, del problema que planteaba. En cuanto a la función cognitiva del sueño, en cuanto a su papel organizador, son bien conocidos y no se trata tanto de establecerlos como de explicarlos. Sugiero que esta explicación pase por una reevaluación del simbolismo mismo.

Se advertirá también que si el simbolismo cultural y el sueño hacen de alguna suerte obligatorio el ciclo largo, formas caracterizadas en apariencia por un ciclo corto como el enigma o la ironía pueden asimismo, pero facultativamente, poner en marcha un ciclo largo. La solución del enigma resuelve éste, pero no resuelve el problema de su razón de ser. La complicidad imaginaria evocada por la ironía puede ella misma evocar todo lo que le falta para ser real. En suma, el enigma evoca lo enigmático y la ironía como figura evoca la ironía como estado de espíritu compartido. Así como ciertas representaciones conceptuales son siempre y necesariamente simbólicas

mientras que otras sólo llegan a serlo en alguna ocasión, así también ciertas representaciones simbólicas ponen siempre y necesariamente en marcha una evocación indefinida, mientras que otras no lo hacen sino cuando la ocasión se presta. No podría, pues, sacarse argumento de la existencia de dos grandes tipos de evocación para constituirlos en especies radicalmente distintas.]

Las formas del simbolismo son extremadamente variadas: *inputs* perceptuales diversos, diversos tipos de carencia del dispositivo conceptual, condiciones focales de todos los géneros, ciclos corto o largo de la evocación. ¿Puede hablarse, ante esta variedad, del simbolismo en general? (La mayoría de las investigaciones sobre el simbolismo no han versado más que sobre tal o cual de sus aspectos. La noción misma de simbolismo ha sido utilizada para designar una propiedad entre otras de los fenómenos estudiados y no un dispositivo común que se subtendiese a todos estos fenómenos y sólo a ellos.) Si nos atenemos, en resumidas cuentas, a lo esencial de los estudios anteriores, no es evidente que los fenómenos simbólicos puedan ser reunidos con provecho y considerados aparte, o no lo es más, en todo caso, que el reunir para su estudio todos los objetos ovals del universo o todas las palabras bisílabas del francés.

Para ciertos investigadores, sólo algunos aspectos particulares del simbolismo presentan una homogeneidad interesante. Para otros, por el contrario, como Cassirer o Lévi-Strauss, el conjunto homogéneo interesante es más amplio que el simbolismo tal como yo lo he circunscrito e incluye también las categorías semánticas de la lengua: para éstos, el dispositivo conceptual y el dispositivo simbólico no son distintos. Igualmente, cuando un Piaget caracteriza el simbolismo es más bien como una tendencia particular en el funcionamiento de un dispositivo intelectual homogéneo que como un dispositivo autónomo.

Yo, sin duda, no he establecido la existencia de un dispositivo simbólico propio. A las hipótesis que he propuesto les falta el ser más precisas, más desarrolladas y mejor corroboradas. Pero lo que sí espero haber establecido es que un tal conjunto de hipótesis, que versan sobre el simbolismo en general, es concebible, interesante y potencialmente fecundo. He tratado de hacer ver que ciertos problemas (en particular los planteados acerca del qué y el cómo de la significación de los símbolos) eran falsos problemas. He tratado de mostrar que otros problemas clásicos (como los que atañen a la relación entre figura y creencia, entre simbolismo individual y simbolismo cultural, como los problemas planteados por la diversidad de las fuentes perceptuales del simbolismo, por la falta de instrucción explícita que guía su aprendizaje, por la existencia de formas universales diversamente tratadas según las culturas) pueden ser en parte resueltos, o, por lo menos, tratados de manera interesante, en el marco de una concepción cognitiva.

La mayoría de los antropólogos solamente se interesan por las propiedades particulares de fenómenos propios de una cultura. La teoría antropológica, tal como ellos la conciben, reduce a una razonada clasificación de esos fenómenos culturales diversos. Yo pienso, por el contrario, que la teoría antropológica tiene por objeto las propiedades universales del entendimiento humano, propiedades que, a la vez, hacen posible la variabilidad cultural y le asignan sus límites. He tratado de distinguir las propiedades más generales del simbolismo: el estatuto epistemológico particular de las representaciones que lo expresan, la focalización que él provoca, la evocación de la que esta focalización se acompaña. Si se tienen en cuenta estas propiedades generales, si se intenta comprender su articulación, la manera como pueden ser descritos unos fenómenos particulares resulta ella misma modificada. Estas propiedades generales son bien conocidas, no sólo por los antropólogos sino por aquellos a

quienes los antropólogos estudian. Así, cuando los dorzé, como tantos otros, acompañan el enunciado de una creencia con un «es tradición», están poniendo expresamente aquel enunciado entre comillas. Cuando los ndembu definen un símbolo como un punto de referencia, están subrayando su papel de focalizador. Cuando los occidentales hablan de manera vaga de significación, es la evocación lo que designan. Estas propiedades son evidentes. Lo que no es, en cambio, evidente es que puedan serlo, es que sin instrucción explícita todos los humanos aprendan a tratar simbólicamente las informaciones que desafían el tratamiento conceptual directo. ¿Qué mecanismo subyacente hace que sea posible este saber tácito? ¿Cuál es, en el aprendizaje del mismo, la parte de verdadera adquisición y la parte del ponerse en juego un equipo mental innato? He aquí las cuestiones fundamentales a que debe dar respuesta una teoría del simbolismo. Yo he intentado tan sólo definir un marco dentro del cual puede construirse una teoría del simbolismo. Construirlo es ir haciendo este marco cada vez más preciso y constringente, hasta el punto en que la sencillez de las hipótesis aquí avanzadas parezca simplismo. Una metateoría tiene por fin el hacer a la vez posible y necesario su propio rebasamiento.

En mi infancia se me quedó muy grabada una escena: mi padre estaba sentado en un sillón del salón, completamente inmóvil, con las manos vacías y la mirada fija en el vacío. Mi madre me decía en voz baja: «No molestes a tu padre, que está trabajando».

Esto me intrigaba. Andando el tiempo, me convertí yo también en un intelectual, marché como etnógrafo a Etiopía y en cierta ocasión oí a una madre dorzé murmurarle a su hijo: «No molestes a tu padre que está alimentando a los antepasados». Entonces me senté sobre la colina desde donde se ve el mercado de los dorzé, pero no miraba nada y me estaba allí inmóvil. He escrito este libro para comprender mejor tal trabajo.

## Bibliografía

- BERG, C.: *The unconscious significance of hair*, Londres, 1951.
- BERLIN, B. y P. KAY: *Basic color terms*, Berkeley, 1969.
- BORGES, J. L.: *Fictions*, París, 1951.
- CONKLIN, M. C.: «Color categorization» en *American Anthropologist*, 75 (4), 1973.
- DELL, F.: *Les règles et les sons, Introduction à la phonologie générative*, París, 1973.
- DESMARQUEST, L.: «Notes ethnographiques sur Ocholo», inédito, 1970.
- DETIENNE, M.: *Les jardins d'Adonis*, París, 1972.
- DUCROT, O. y T. TODOROV: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, 1972.
- FREUD, S.: *Introduction à la psychanalyse*, Viena; trad. franc., París, sin a, 1917.
- JAKOBSON, R.: «Linguistique et poétique», en T. A. Sebeok edit., *Style in language*, New York, 1960; trad. franc. en R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, 1963.
- JONES, E.: *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Londres, 1948; trad. franc., París, 1969.
- KATZ, J. J.: *Semantic theory*, New York, 1972.
- LEACH, E.: «Magical hair» en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88 (2), 1958. — «The Legitimacy of Solomon», en *Archives européennes de sociologie*, VII; publicado nuevamente en E. Leach, 1969, 1966a. — «Virgin birth», en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1966b; publicado nuevamente en E. Leach, 1969. — *Genesis as myth, and other essays*, Londres, 1969.

- LÉVI-STRAUSS, C.: *Le totemisme aujourd'hui*, París, 1962a. — *La pensée sauvage*, París, 1962b. — *Le cru et le cuit*, París, 1964. — *L'origine des manières de table*, París, 1968. — *L'homme nu*, París, 1971.
- LEVY-BRUHL, L.: *Carnets*, París, 1949.
- MALINOVSKY, B.: *Myth in primitive psychology*, Londres, 1926.
- MORENO, M. M.: *Favole e rime galla*, Roma, 1935.
- NEEDHAM, R.: *Belief, language and experience*, Oxford, 1972. — (Edit.) *Right and left, essays on dual symbolic classification*, Chicago, 1973.
- NEISSER, U.: *Cognitive psychology*, New York, 1967.
- ROSOLATO, G.: *Essais sur le symbolique*, París, 1969.
- SAUSSURE, F. de: *Cours de linguistique générale*, París, 1916; 3.ª ed., 1964.
- SMITH, P.: «La nature des mythes», en *Diogenes*, 82, 1973.
- SMITH, P. y D. SPERBER: «Mythologiques de Georges Dumézil», en *Annales E.S.C.*, 26 (3-4), 1971.
- SPERBER, D.: «Le structuralisme en anthropologie» en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968; nueva edic. en volumen aparte, París, 1973. — «Postface» a Sperber, 1968, 1973. — «La notion d'ainesse et ses paradoxes chez les Dorzé d'Ethiopie méridionale», en *Cahiers internationaux de sociologie*, 50 (1), 1974.
- TODOROV, T.: «Introduction à la symbolique», en *Poétique*, 11, 1972.
- TURNER, V.: «Muchona the Hornet, interpreter of religion», en Casa-grande edit., *In the company of man*, New York, 1959; publicado de nuevo en Turner, 1967. — *The forest of symbols*, Cornell, 1967. — *The drums of affliction*, Oxford, 1968. — *The ritual process*, Londres, 1969a. — «Forms of symbolic action», en R. F. Spencer edit. *Forms of symbolic action*, Seattle, 1969b.
- WILSON, D.: *Presuppositions and non-truth-conditional semantics*, M.I.T. Ph. D., inédito, 1973.

## Índice Analítico

- analiticidad, 33  
anomalía semántica, 48  
Antropología Cognitiva, 7, 8, 10  
– Cultural, 7  
– Estructural, 7  
– Simbólica, 7, 12, 16  
asociaciones simbólicas, 70  
  
behaviourismo, 19  
Berg, Charles, 61, 68  
Berlin, 144  
Boas, 9, 11  
Borges, 46  
bricolage, 98  
– simbólico, 98  
bricoleur del espíritu, 142  
  
campo(s) de evocación, 14, 151, 152, 157, 158, 162, 165, 166, 167, 168, 169  
– – –, elementos idiosincrásicos del, 170  
– – – cultural, 171  
  
Cassirer, 177  
categorías simbólicas, 29  
código(s), 11, 14, 36, 48, 79, 95, 112  
– conceptual, 142  
– de cortesía, 117  
– simbólico(s), 38, 81  
comentario(s) exegético(s), 46, 166, 175  
comportamientos simbólicos, 46, 174  
conceptos, definición semántica de los, 148  
condición focal, 151  
configuraciones simbólicas, 74  
Conklin, 144  
conocimientos enciclopédicos, 141  
– simbólicos, 14  
consideraciones empíricas, 128  
contradiccion(es) analítica(s), 31, 32, 48, 120, 121

- corpus, 109  
creencia, carácter simbólico de una, 135  
–, noción de, 131  
– en los mitos y en los ritos, 105  
creencias, 165, 167, 168  
– dorzé, 175  
criterio de irracionalidad, 25, 26  
crítica lévi-straussiana, 11  
cultura, manifestaciones simbólicas de una, 166  
– particular, estudio simbólico en una, 170  
  
Chomsky, 9  
  
datos culturales endógenos, 102  
– idiosincrásicos, 115, 116  
– lingüísticos, 119  
– simbólicos, 116, 119  
Dell, 103  
Desmarquest, Luc, 65  
Detienne, Marcel, 90  
dispositivo conceptual, 142, 171, 172, 174, 175, 177  
– de aprendizaje, 118  
– mental, 171  
– simbólico(s), 14, 15, 19, 116, 117, 118, 119, 142, 143, 144, 152, 171, 172, 175, 177  
– –, construcción del, 115  
– – general, 167  
– – propio, 178  
Ducrot, 133  
Dumézil, Georges, 27, 106  
Durkheim, 9  
  
educación olfatoria, 148  
Einstein, A., 16  
elemento(s) simbólico(s), 98  
emparejamientos simbólicos, 73  
enunciado, carácter simbólico de un, 160  
–, representación conceptual de un, 158  
epistemología antropocéntrica, 8  
estatus, 102  
estatuto epistemológico, 178  
estrategia de aprendizaje, 167  
estructuralismo ortodoxo, estructuras neo-platónicas del, 12  
estudios bio-cognitivos, 10  
etimología, 47, 51  
evocación, 149, 150, 158, 167, 174, 175, 178, 179  
– indefinida, 177  
– simbólica, 156, 172, 175  
– universal, 171  
exégesis, 11, 55, 56, 57, 58, 68, 73, 90  
– arbitraria, 72  
– de un símbolo, 135  
– freudiana, 11  
– nativa, 13  
fenómeno(s) simbólico(s), 26, 33, 37, 98, 113, 148, 168, 177  
– –, interpretación del, 13  
– – universales, 170  
focalización, 149, 150, 158, 162, 166, 167, 169, 170, 171, 175, 178  
–, universalidad de la, 170

focalización universal, 14, 171  
 forma simbólica, constitución de la, 13  
 Frazer, 22  
 Freud, Sigmund, 11, 20, 39, 47, 58, 59, 60, 66, 67, 69, 70, 71

Geertz, 12  
 gestos simbólicos, 174  
 gramática, 115  
 Griaule, 44

hecho simbólico, significación del, 12

idiosincrasia de los dispositivos contruidos, 116  
 idiosincrasias culturales, 168  
 impresiones olfatorias, 147  
 inconsciente lingüístico, 11  
 — psicoanalítico, 11  
 información simbólica, 114  
 infraestructura semiótica, 13  
 input, 36, 110, 171, 173  
 — del dispositivo simbólico, 172  
 — inicial, 175  
 — — endógeno, 176  
 — — exógeno, 176  
 — perceptual, 175  
 — sensorial, 176  
 interpretación semántica, 37, 54  
 — simbólica, 29, 54, 70, 138  
 — — de los mitos y de los ritos, 105  
 ironía, 153

Jakobson, Roman, 133  
 Jones, Ernest, 47, 66, 67, 68, 69, 70, 71  
 Jung, 71, 72

Katz, J. J., 33  
 Kay, 144

Leach, Edmund, 61, 68, 107, 131  
 lengua, 8, 11, 19, 26, 49  
 —, aprendizaje de la, 114  
 —, categorías semánticas de la, 177  
 —, evolución histórica de la, 118  
 —, figuras simbólicas de la, 158, 165  
 —, uso simbólico de la, 51, 154  
 lenguaje, 22, 113  
 —, noción de, 99  
 Lévi-Strauss, Claude, 9, 11, 12, 28, 34, 39, 50, 51, 78, 79, 83, 84, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 136, 137, 142, 170, 177  
 Lévy-Bruhl, Lucien, 23  
 Lingüística, 30  
 — Generativa, 9

Malinowski, 27, 28  
 materialismo trascendental, 9  
 matrices simbólicas, 96  
 mecanismo de feed-back, 172  
 memoria activa, 149, 152, 171, 176  
 — enciclopédica, 175

— olfativa, 146  
 — pasiva, 149  
 mensaje, 36  
 — fonético, 37  
 — lingüístico, 29  
 — simbólico, 29  
 mimo, 140  
 mitema, 112  
 mitismo, 108  
 mitología, 29, 109  
 mito(s), 11, 26, 27, 28, 29, 34, 94, 100, 106, 112, 168, 176  
 —, formación de los, 108  
 — amerindios, 106  
 — como un sistema cognitivo, 112  
 — — — — semiológico, 112  
 — dorzé, 100, 102, 105  
 — endógenos, 106, 108  
 — exógenos, 106, 108  
 — griegos, 106  
 — memorables y transformables, 108  
 — universales, 171  
 moderna psicología cognitiva, 151  
 motivación exegetica, 53  
 motivaciones simbólicas, 50, 52

Needham, Rodney, 75, 86, 131  
 Neisser, U., 151, 172

olfato, concepciones semiológicas del, 147  
 — humano, 144  
 olor, noción de, 145  
 olores, representación conceptual de los, 144, 147

oposición simbólica, 83, 96, 97  
 output, 36  
 — defectuoso del dispositivo conceptual, 172  
 — del dispositivo simbólico, 172

palabra, 114  
 paradigma y sintagma, 112  
 paráfrasis, 31, 32, 33, 34, 48  
 Pascal, 135  
 pensamiento mítico, 98  
 — simbólico, 28, 34, 95  
 percepción auditiva, 119  
 Piaget, 177  
 posición neo-estructuralista, 10  
 principios transculturales, 106  
 problema de irracionalidad, 30  
 procedimiento estructural, 91, 92  
 proposiciones analíticas, 120  
 — auxiliares, 142  
 proposición(es) enciclopédica(s), 122, 139  
 — — ordinaria, 134  
 — focales, 142  
 — simbólicas, 123  
 — — literales, 122  
 — sintética(s), 120, 123  
 publicidad contemporánea, 54

reglas de cortesía, 45  
 relaciones analíticas, 137  
 — simbólicas, 51  
 relativismo cultural, 19

relato mítico, 28, 29  
representacion(es) conceptual(es), 132, 139, 141, 142, 149, 150,  
— — figurativas, 132  
— — subyacentes, 165  
— mental, 141  
— simbólica(s), 135, 138, 143, 151, 170, 172  
ritos, 94, 165, 167, 168, 176  
— dorzé, 88  
— tradicionales, 160, 163  
ritual, 29  
Rosolato, Guy, 59

saber adquirido, 142  
— cultural, 17  
— — explícito, 18  
— — implícito, 18  
— — inconsciente, 18  
— — tácito, 17, 18  
— enciclopédico, 119-120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 137, 139, 149, 160, 168, 169, 170  
— — de los dorzé, 175  
— semántico, 120, 121, 137  
— simbólico, 119, 121, 122, 127, 136, 138, 139  
Sahlins, 10, 12  
Saussure, Ferdinand de, 77  
Schneider, 12  
semiología, 26, 77, 112  
— saussuriana, 78  
semiologismo, 16, 111  
semiólogo, 39  
sentido metafórico, 67, 70  
significación, categorías conceptuales de la, 143

—, noción de, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 57  
— exegética, 12, 35, 90  
— operacional, 12, 35, 90  
— posicional, 12, 35, 90  
— simbólica, 27, 67  
significaciones ocultas, 40  
significado, 13, 26, 112  
— posicional, 13  
significante, 13, 26, 112  
— simbólico, 78  
signo(s), 26, 32  
— lingüísticos, 47  
simbólica freudiana, 47  
simbolicidad, 141  
simbolismo, 13, 14, 15, 18, 22, 23, 33, 35, 71, 72, 74, 75, 91, 97, 109, 113, 115, 116, 131, 166, 167, 170, 177, 178  
—, análisis estructural del, 94  
—, aprendizaje del, 115  
—, carácter intrínseco del, 73  
—, concepción cognitiva del, 131, 144, 178  
—, criptológica del, 44, 46, 49, 58, 67-68, 72, 73, 75, 77, 79  
—, estructuralista del, 73, 83  
—, freudiana del, 72, 73, 75, 79  
—, lévi-straussiana, 29  
—, malinowskiana, 29  
—, psicoanalítica del, 77  
—, semiológica del, 11, 30, 37, 39, 58, 60, 72, 78, 116, 119, 122, 131, 138, 143  
—, descripción estructural del, 93

—, estudio transcultural del, 170  
—, formas del, 172, 173, 174, 177  
— —, explícitas del, 18, 19  
— —, universales del, 14, 169  
—, noción de, 177  
—, propiedades del, 113, 119  
— —, constitutivas del, 141, 143  
—, teoría del, 17, 59, 114, 179  
— —, cognitiva del, 10, 14, 15  
— crítico, 39  
— cultural, 130, 131, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 178  
— —, movimiento cíclico del, 175  
— de los sueños, 59  
— dorzé, 87  
— figurativo, 130  
— inconsciente, 39, 141  
— individual, 130, 131, 178  
— mal interpretado, 26  
— verídico, 130  
simbolización, 33  
símbolo(s), 11, 13, 14, 16, 27, 30, 33, 37, 45, 61, 73, 76, 98, 112  
—, asociaciones de los, 67  
—, estudio de los, 12  
—, interpretación del, 73  
—, noción de, 75, 131  
—, significación de un, 12, 35

sinonimia, 33  
sistema cognitivo, 116, 119  
— de las categorías semánticas, 171  
— semiológico, 48, 95  
Smith, Pierre, 92, 107  
Sperber, Dan, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 86, 92, 107  
sueño, 176  
—, función cognitiva del, 176

tabús, 129  
tautología, 32  
— analítica(s), 31, 120  
Taylor, 22  
tentativas exegéticas, 76  
— psicoanalíticas, 76  
teoría semántica, 121  
Todorov, 48, 73, 133  
totemismo, 23, 96  
transformaciones potenciales, 109  
— reales, 109  
transmisión oral, proceso de la, 108  
tratamiento simbólico, 149  
Turner, Victor, 12, 13, 34, 35, 37, 39, 42, 44, 53, 57, 90

valor empírico, 129  
— simbólico, 105, 137  
vida simbólica del individuo, 117

Wilson, Deirdre, 12, 155

## Índice general

Prólogo ( <i>por M. Jesús Buxó</i> ) .....	7
Prefacio .....	17
I. SIMBOLISMO Y LENGUAJE .....	22
II. SIGNIFICACIONES OCULTAS .....	40
III. LA SIGNIFICACIÓN AUSENTE .....	77
IV. SIMBOLISMO Y SABER .....	113
V. EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO .....	144
Bibliografía .....	180
Índice analítico .....	182