

*Traducción de*

JUAN OLIVER SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

CULTURA Y COMUNICACION

LA LOGICA DE LA CONEXION  
DE LOS SIMBOLOS

Una introducción al uso del análisis estructuralista  
en la antropología social

*por*

EDMUND LEACH



## 7. EL ORDENAMIENTO SIMBOLICO DE UN MUNDO ARTIFICIAL: LIMITES DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SOCIALES

Hay aquí un punto crucial, y es que nuestra percepción interna del mundo circundante está muy influenciada por las categorías verbales que empleamos para describirlo. Una escena de una moderna calle urbana es completamente artificial, y sólo porque todas las cosas de ella llevan nombres individuales, es decir, rótulos simbólicos, podemos reconocer lo que son. Esto vale para toda cultura humana y para todas las sociedades humanas. Empleamos el lenguaje para fragmentar el continuo visual en objetos significativos y en personas que desempeñan roles distinguibles. Pero también empleamos el lenguaje para reagrupar los elementos componentes, para interrelacionar las cosas y las personas entre sí. Como mostraba mi primer ejemplo sobre la donación de un regalo (p. 9), esta doble función de la acción simbólica se aplica tanto a la conducta no verbal como a la verbal.

Más o menos, la misma cuestión está implícita en mi definición contextual de los *signos* (pp. 17-18). Todos los signos, y la mayor parte de los símbolos y señales, se agrupan como conjuntos. Los significados dependen de su distinción. Las luces roja y verde significan alto y adelante, pero sólo cuando se oponen una a la otra y en el propio marco de una vía pública. Reconocemos un interruptor eléctrico como tal porque podemos distinguirlo por su forma y su situación de otros objetos prominentes, como los tiradores de la puerta y los picaportes de la ventana, que aparecen en el mismo contexto general. Pero si viéramos que el mismo objeto yace en un sendero, en modo alguno esperaríamos que funcionara como un interruptor eléctrico. Uno de los erro-

res de mi hechicero prototípico es que no consigue hacer esta distinción: no tiene en cuenta el hecho de que el cabello de la víctima, separado de su propio contexto en la cabeza de la víctima, cambia de «significado».

Cuando empleamos símbolos (verbales o no verbales) para distinguir una clase de cosas o acciones de otras, estamos creando límites artificiales en un campo que es «por naturaleza» continuo. Esta noción de *límite* exige reflexión.

En principio, un límite no tiene dimensión. Mi jardín limita directamente con el de mi vecino; la frontera de Francia colinda directamente con la de Suiza, etc. Pero si el límite se ha de señalar en el terreno, el mismo marcador ocupará un espacio. Los jardines vecinos tienden a separarse con vallas y zanjas; las fronteras nacionales, con franjas de «tierra de nadie». La naturaleza de tales marcadores de límites es que son ambiguos en su implicación y constituyen una fuente de conflictos y ansiedad.

El principio de que todos los límites son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza, y de que la ambigüedad, que está implícita en el límite como tal, es una fuente de ansiedad, se aplica tanto al tiempo como al espacio.

El flujo temporal biológico de la experiencia física es continuo; simplemente envejecemos más y más «todo el tiempo». Pero para dar una dimensión a este tiempo de la experiencia hemos debido idear relojes y calendarios que fragmentan el continuo en segmentos: segundos, minutos, horas, días, semanas. Cada segmento tiene su duración, pero teóricamente los intervalos entre los segmentos, como la pauta en una partitura musical, no tienen duración. Sin embargo, cuando llegamos a convertir este tiempo teórico en un tiempo social, representándolo, cada «intervalo sin duración» ocupa un tiempo.

Por ejemplo, en el terreno de los conceptos el cambio de estado de «no casado» a «casado» es simplemente un cambio de categorías, pero en el terreno de la acción el cambio exige un ritual, un cruce de fronteras sociales que tiene lugar en un «tiempo de nadie».

Este es un ejemplo muy sencillo, pero la analogía general entre la segmentación del espacio social y la segmentación del tiempo social tiene una aplicación mucho mayor. Límites del espacio social aparecen en otros muchos contextos además de los de la posesión de la propiedad y las fronteras sociales; en particular están implicados en los diferentes ingenios por los que distinguimos las áreas domesticadas de las áreas salvajes, las ciudades del campo, los recintos sagrados de las viviendas laicas, etc. Una generalidad comparable se aplica a los límites del tiempo social.

Podemos ver esto más fácilmente en la manera en que segmentamos nuestras actividades normales. Cada semana de trabajo, que progresa de un modo normal de lunes a sábado, se separa de la siguiente por un domingo, un tiempo anormal de vacación [*holiday*], un día sagrado [*holiday*] cuya característica fundamental es que en él nada acontece. Y así también con cada día de veinticuatro horas de la vida ordinaria; los períodos de actividad laboral normal están separados por intervalos de «intemporalidad» que de alguna manera «no cuentan», pero, de hecho, se dedican a comer o a dormir.

El mismo principio se aplica al progreso de la persona a través de la totalidad de su existencia socialmente reconocida. Se cambia de un estatus social a otro en una serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano. La ocupación de cada estatus constituye un período de tiempo social de duración social, pero el ritual que marca la transición —rito de la pubertad, boda, funeral, ritual de curación— es un intervalo de intemporalidad social.

Esta discusión general de los límites del espacio y del tiempo implica otra serie de equivalencias metafóricas fundamentales, es decir:

normal/anormal::temporal/intemporal::categorías bien delimitadas/categorías ambiguas::central/marginal::profano/sagrado.

Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social *normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas*; pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también *anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados*.

¿Pero por qué lo «sagrado» sería «anormal, intemporal, ambiguo, marginal»? Tal vez pueda servir mi diagrama de Euler (fig. 4). Siempre hay alguna incertidumbre sobre el lugar preciso en que el borde de la categoría A se convierte en el borde de la categoría no A. Siempre que distinguimos categorías dentro de un campo unificado, espacial o temporal, lo que importa son los límites; concentramos nuestra atención en las diferencias, no en las semejanzas, y esto nos hace creer que los marcadores de tales límites son de valor especial, «sagrado», «tabú» (véase Leach, 1964).

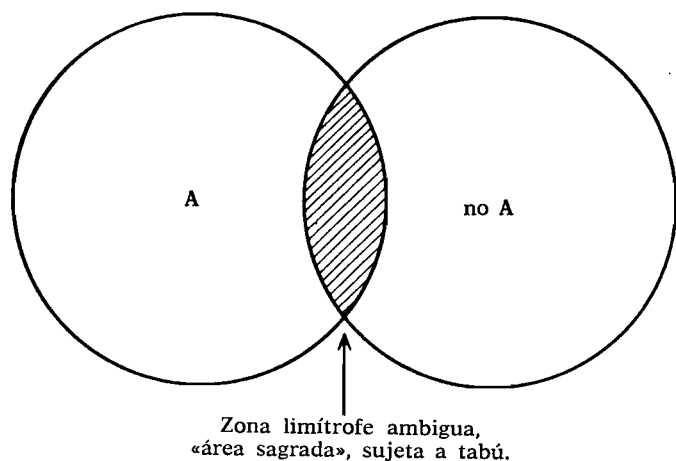


Fig. 4.

El cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro.

En capítulos posteriores discutiré las raíces psicológicas de estos universales culturales y las diferentes pautas par-

ticulares en las que se pueden observar los principios generales (véanse, en especial, los capítulos 13 d), 16 y 17). Aquí sólo quiero hacer dos observaciones. La primera es que, en todas las sociedades humanas, la gran mayoría de los momentos ceremoniales son «ritos de paso», que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra: ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies, son los ejemplos más evidentes.

En segundo lugar, subrayaría que todo este proceso de fragmentar el mundo exterior en categorías de nombres, y después organizar las categorías para adaptarlas a nuestra conveniencia social, depende del hecho de que, aunque nuestra capacidad de modificar el medio ambiente exterior es muy limitada, tenemos una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la versión interiorizada del medio ambiente que llevamos en nuestras cabezas. Este punto fue destacado con anterioridad (cap. 3) en la discusión de las imágenes sensoriales, pero necesita mayor elaboración.

## 10. LA BASE FISIOLÓGICA DE LOS CONJUNTOS DE SIGNOS/SÍMBOLOS

Acabo de señalar que «los signos y los símbolos se disfrazan de señales». He citado en el capítulo 4 un ejemplo referente al perro de Pavlov, pero ahora quiero reconsiderar un poco más la cuestión.

Puesto que las señales son parte de nuestra naturaleza animal, es evidente que son los componentes más básicos de nuestro sistema de comunicación. Los dispositivos culturales, por muy complejos que sean, siempre han de fundamentarse en bases ideológicas. Pero, aunque algunos de los mecanismos señalizadores que se manifiestan en las reacciones físicas del cuerpo humano son bastante claros, hay una importante controversia sobre otros y sobre dónde finaliza el «instinto» y comienza la «cultura».

Sonreír, llorar, reír, forman parte, de un modo universal, del inventario de la conducta infantil. Besar parece ser una variante de mamar. La erección del pene es una reacción del varón adulto a estímulos eróticos de diferentes clases. Los movimientos del ojo y del párpado indican reconocimiento. La cólera, el miedo, la vergüenza, son descripciones de «emociones», que son un reflejo psicológico de reacciones físicas que es probable que sean comunes a todas las especies.

En circunstancias adecuadas, casi todas estas reacciones automáticas pueden emplearse para transmitir mensajes reconocidos por la cultura. Por ejemplo, según las convenciones inglesas, llorar «significa» tristeza, reír «significa» alegría, un beso «significa» amor. Pero estas asociaciones conscientes no son universales humanas y, a veces, el significado como símbolo/signo de una acción se puede separar completamente de la respuesta a la señal a la que se refiere.

Por ejemplo, el lloro formalizado forma parte con mucha frecuencia de la conducta correcta de las plañideras en un funeral. Pero las plañideras oficiales no son necesariamente los individuos de los que uno podría esperar que estuvieran emocionalmente afectados. En efecto, en algunos casos, «los que lloran» son profesionales meramente contratados y sin ninguna relación con el fallecido. También llorar y reír pueden formar parte del mismo contexto; en una boda china se espera que los parientes de la novia indiquen su pérdida con lágrimas, mientras los parientes del novio indican su alegría riendo.

Aquí surge otra complicación, y es que la exhibición de la emoción generalmente está sometida a los tabúes más severos, de manera que lo que se manifiesta externamente puede ser completamente diferente de lo que se siente. Además, lo que se siente a su vez puede ser ambiguo.

Un ejemplo notable de esta cuestión lo proporciona *Rivers of sand*, un film etnográfico reciente sobre los hamar de Etiopía, dirigido por Robert Gardner. El tema principal del film es la exagerada sujeción económica de las mujeres casadas a sus maridos. A la sujeción se le da expresión simbólica cuando, en diferentes situaciones rituales, hombres jóvenes azotan a sus mujeres potenciales con gran severidad. El film proporciona ejemplos de este tipo de azotes, pero es totalmente evidente que está implicado un fuerte elemento erótico sadomasoquista. Las muchachas experimentan una visible excitación en su sumisión dócil a la brutalidad.

Esta misma clase de ambigüedad se aplica a todas las respuestas físicas. Todos los seres humanos tienen los mismos tipos de músculos y el mismo tipo de fisiología. Los consiguientes gestos y movimientos de miembros que podemos hacer intencionadamente son un residuo de nuestro pasado evolutivo prehumano, cuando sólo se hacían sin intención alguna. Cuando empleamos partes de nuestro cuerpo para hacer gestos voluntarios, necesariamente hemos de arreglárnoslas con lo que tenemos. Nuestros posibles movimientos están limitados por nuestra dotación biológica, de manera que, hasta cierto punto, cualquier movimiento

(o falta de movimiento) controlado se disfraza como una respuesta biológica automática, una señal natural. Y está claro que a todo movimiento o falta de movimiento de este tipo se le *puede* atribuir un significado. Pero no siempre sucede así; ni el significado atribuido es siempre el mismo.

Por ejemplo, los movimientos de cabeza a menudo indican «asentimiento» o «negación». Pero donde un inglés inclinaría su cabeza hacia adelante, algunos asiáticos echarían su cabeza hacia atrás, mientras que otros moverían la cabeza de un lado para otro en un eje horizontal.

En este caso, todo lo que se puede decir es que si hay un gesto corporal particular que signifique «sí», siempre existirá algún otro gesto más o menos semejante que signifique «no» (por ejemplo, en inglés, los movimientos de cabeza son: «inclinación» = sí; «meneo» = no). Pero hay dos generalizaciones más amplias que se pueden derivar de las raíces biológicas del simbolismo potencial del cuerpo.

En primer lugar, cualquier músculo que se pueda contraer, también se puede relajar; *todos* los movimientos son potencialmente binarios; si doy un paso hacia adelante, también lo puedo dar hacia atrás.

En segundo lugar, el cuerpo humano es imperfectamente simétrico. Tomando el ombligo como centro, los brazos «corresponden» a las piernas, los genitales a la cabeza, el lado izquierdo al lado derecho. Pero estas diadas emparejadas se contraponen, no son idénticas; no puedo poner un guante de la mano derecha en mi mano izquierda. Las partes superior e inferior del cuerpo, el lado derecho y el izquierdo están, por lo tanto, especialmente adaptados a la representación de ideas relacionadas pero opuestas, por ejemplo, *bueno/malo*, y así sucede en efecto, aunque no universalmente.

Todo esto ilustra una vez más el principio fundamental al que insisto en volver. *Los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. Un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto.*

### 13. EJEMPLOS DE CODIFICACION BINARIA

En el capítulo 2 di por supuesto que «todas las diferentes dimensiones no verbales de la cultura [...] se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada [...]» (p. 15) y he insinuado repetidamente una estrecha analogía entre, por ejemplo, las convenciones culturales que determinan el uso de ropas y las reglas gramaticales y fonológicas que rigen la pauta de las expresiones verbales. En especial he reiterado el *leitmotiv* que he expresado al finalizar el capítulo 10: «un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo como miembros de conjuntos».

Ahora voy a examinar con más detalle algunos ejemplos prácticos, aunque muy breves y superficiales, de esta fórmula. Pero permítaseme ser claro; estos ejemplos tan sólo pretenden ser ilustraciones aproximadas de aquello de lo que he estado hablando. Reléase lo que he dicho de los hechos etnográficos en mi introducción. Si quiere comprender la fuerza real del argumento, el lector debe buscar por sí mismo otros ejemplos más complejos.

#### a) *Los vestidos*

Fuera de contexto, las prendas de vestir no tienen «significado»; pueden amontonarse en un cajón como las letras que un tipógrafo usa para elaborar una página, pero, cuando se agrupan en conjuntos para formar un uniforme, constituyen distintivos característicos de roles sociales específicos en contextos sociales específicos. Macho y hembra, criatura, niño y adulto, señor y criado, novia y viuda, soldado, policía, juez del tribunal supremo, todos pueden ser reconocidos inmediatamente por la ropa que llevan.

La mayor parte de tales roles son inestables y, como vimos en el capítulo 7, nuestro paso de un estatus social a otro se desarrolla mediante una serie de saltos discontinuos. Con mucha frecuencia marcamos tales cambios de estatus mediante cambios en el vestido. La manera de realizar tales cambios está muy relacionada con mi tema.

La teoría general de los ritos de paso (*rites de passage*) que marcan el paso de los individuos a través de las divisorias sociales se discutirá posteriormente en el capítulo 17. Aquí sólo quiero hacer la observación de que, al iniciarse el rito, *todos* los participantes, casi siempre, «se visten de ceremonia», es decir, se ponen en primer lugar los vestidos fuera de lo corriente, de modo que podamos ver que existen divisorias sociales («el contexto pertinente»). Después, en el transcurso de la ceremonia los *iniciados*, que experimentan un cambio de estatus, se quitan o se ponen vestidos especiales que marcan un cambio de estatus.

Para que este tipo de comportamiento inusual con la vestimenta sirva para transmitir información significativa, los vestidos en cuestión deben estar muy estandarizados y ser fácilmente reconocidos. Pero una vez que un uniforme particular se asocia habitualmente con un rito particular, o con un cargo social particular asociado con este rito, entonces cualquier parte característica del uniforme puede emplearse como signo metonímico del rito o del cargo.

Ya he mencionado algunos ejemplos: «una corona representa a un rey», «una mitra representa a un obispo». Pero cuando un vestido caracteriza al portador, no sólo dice lo que es; también, por implicación, dice lo que no es. Cuando los vestidos son muy semejantes, pero se oponen en un rasgo único, esta cualidad binaria se vuelve explícita: novia: viuda: blanco: negro.

He aquí un ejemplo muy trivial del mismo uso que pone de manifiesto el principio lógico implicado.

Hasta muy recientemente fue una práctica común en ciertos sectores de la sociedad inglesa contemporánea marcar la tarjetas de invitación a una cena con uno de tres indicadores de formalidad. «Corbata blanca» significaba «muy formal». Se esperaba que los varones se pusieran una camisa

blanca con pechera almidonada, corbata blanca y chaqueta negra, aunque personas eminentes, como los obispos, pudieran ponerse una vestimenta más suntuosa. «Corbata negra» significaba «semiformal». Se esperaba que los varones se pusieran un esmoquin, camisa sin almidonar y algún tipo de lazo. ¡Este nunca podía ser blanco, pero no era necesario que fuera negro! «Vestido informal» significaba lo que la expresión indica.

Las tarjetas de invitación así consignadas transmiten una cantidad sustancial de información socialmente significativa con medios muy económicos. Toda la información está concentrada en dos distinciones:

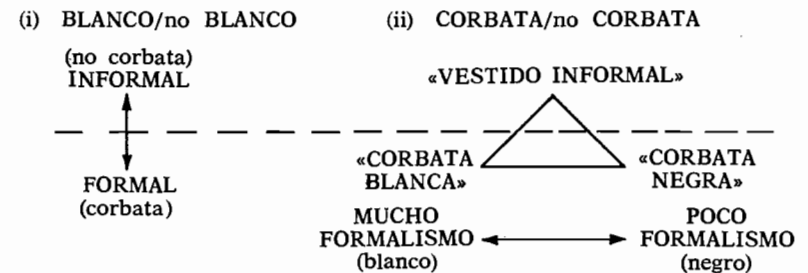


Fig. 5.

Tales sistemas de mensajes operan de la siguiente manera. En primer lugar debemos conocer de antemano qué parámetros están implicados, es decir, sobre qué versa el mensaje. En este caso versa sobre «formalismo».

Si después tenemos dos indicadores, P y Q, que forman parte de un conjunto, podemos preguntarnos primero: respecto al parámetro dado, ¿pertenecen P y Q a la misma categoría o no? Hay dos respuestas posibles: o  $P=Q$  o  $P \neq Q$ .

Si  $P \neq Q$ , podemos entonces pasar a plantear otra cuestión; por ejemplo: respecto al parámetro dado, ¿P es mayor que Q o no? Una vez más sólo se ofrecen dos respuestas posibles, y así sucesivamente.

Los ordenadores digitales operan precisamente con este

principio. Se procesa toda la información haciendo series de preguntas en las que sólo caben dos respuestas posibles: SI/NO. Si se tienen tiempo suficiente y máquinas, se puede resolver cualquier problema «lógico» mediante este tipo de procedimientos que triturar los números.

Los cerebros humanos no son ordenadores digitales, y el pensamiento humano no se puede analizar como si fuera el programa de un ordenador. Sin embargo, en algunos aspectos y en algunas circunstancias, los productos de la acción expresiva (por ejemplo, secuencias del ritual, textos mitológicos, poemas, partituras musicales, estilos de arte) muestran una estructura notablemente semejante a la información salida de un ordenador digital, y cuando pretendemos descodificar tales sistemas portadores de mensaje normalmente encontramos que las distinciones binarias del tipo SI/NO son muy sobresalientes. Y, en efecto, como mis alusiones a las novias y a las viudas sugerían, la estructura ilustrada en la figura 5 tiene una aplicación más general.

#### b) *El simbolismo del color*

Los seres humanos están adaptados para distinguir un amplio espectro de colores, pero, puesto que los individuos daltonianos no resultan muy afectados por serlo y puesto que la mayoría de los colores que podemos distinguir sólo se presentan en la naturaleza muy raramente, la función precisa de nuestro sentido del color no es clara.

Tenemos respuestas directas a las señales de luz y de oscuridad; por ejemplo, el ojo se acomoda para «ver en la oscuridad». Pero qué actividades consideramos adecuadas para la oscuridad (por ejemplo, dormir, hacer el amor [?]) es algo determinado por la cultura antes que por la naturaleza.

Es posible que las primeras experiencias de la niñez puedan «troquelar» actitudes emocionales particulares hacia colores concretos. La leche y el semen son blancos, la sangre es roja, las heces son marrones. Tanto la sangre como las heces se vuelven negras con el tiempo. Estos productos

corporales tienen importancia personal para todo individuo, y todos ellos son elementos que aparecen repetidamente en la codificación simbólica de las distinciones de color. Pero no parece que haya universales. Ciertamente es muy común encontrar que el *rojo* se utilice como un signo de *peligro*, lo cual puede derivarse de rojo = sangre. Pero *rojo* también se asocia con mucha frecuencia con *alegría*, lo cual podría provenir de rojo = sangre = vida. Igualmente, hay muchas cadenas de asociación por las que blanco/negro = = bueno/malo, pero a veces «lo negro es hermoso». Por ejemplo, entre los lolo de la China occidental los aristócratas se distinguían de los siervos como «huesos negros» frente a «huesos blancos», no al revés.

Puesto que el color del cuerpo visible puede cambiar rápidamente por la vestimenta o por la pintura y el cambio es sólo temporal, el color es un distintivo muy adecuado del cambio de rol y frecuentemente se usa así. Por ejemplo, los cristianos europeos, y en particular los católicos, emplean las siguientes fórmulas:

Personas laicas corrientes que se dedican a actividades laicas: ropa de color distinto.

Sacerdotes que se dedican a actividades laicas: ropas negras.

Sacerdotes que participan en ritos religiosos: vestimentas blancas.

Una novia (es decir, una mujer que va a casarse): vestido y velo blancos.

Una viuda (es decir, una mujer que deja el matrimonio): vestido y velo negros.

Es evidente que los mensajes tratan «de» lo sagrado y la pureza. Las distinciones de color se pueden representar, como antes, en la figura 6.

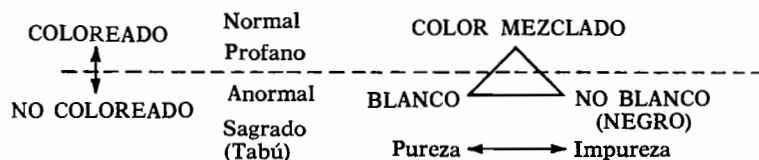


Fig. 6.

Las mismas distinciones se pueden encontrar en otras culturas, incluso en el mismo tipo de contexto social, pero organizadas de distinta manera. Por ejemplo, en la China tradicional la novia se vestía con colores rojos y verdes vivos, la viuda con cáñamo crudo y la mujer ordinaria de la clase trabajadora con azul-negro (añil). En las islas Trobriand de la Melanesia, descritas por Malinowski, la novia se ponía una falda de hierba decorada con colores vivos, la viuda una falda de hierba ennegrecida con hollín y la mujer trabajadora ordinaria una simple falda cruda y sin color. En cualquier caso, es el conjunto de oposiciones lo que requiere interpretación, no el uso particular del color.

Igualmente, la túnica amarilla y la cabeza rapada del monje budista contrastan deliberadamente con la túnica blanca y la cabeza parcialmente rapada del sacerdote brahmán, contrastando ambos con el cuerpo cubierto de ceniza y la larga cabellera del médium espiritista indio.

Una vez más, la cuestión más general es que los símbolos aparecen en conjuntos, y que el significado de los símbolos particulares se debe encontrar en su oposición con otros símbolos antes que en el símbolo como tal. Pero existe otra cuestión, y es que los símbolos individuales tienen estratos de significación que dependen de qué cosa se opone a qué cosa. Tomemos el caso del empleo de cáñamo crudo en el luto de primer grado en la China. Si se lo pone una viuda contrasta muy claramente con los colores alegres apropiados a una boda; si se lo pone un hombre o una mujer en un funeral forma parte de un código elaborado que distingue los estatus relativos de toda la variedad de parientes del fallecido (Wolf, 1970).

Puesto que todos los objetos del mundo externo visible poseen atributos de color, la diferencia de color es siempre un medio disponible para clasificar. Pero una variedad indefinidamente grande de cosas pertenecerán a cualquier clase de color, por lo que las metáforas sociales de color son siempre potencialmente polisémicas. Incluso cuando es evidente que el color de alguna cosa tiene un significado simbólico, nunca podemos estar seguros de cuál es. Cada caso debe ser investigado en su contexto particular.

Los extensos análisis de Victor Turner sobre el simbolismo del color entre los ndembu de Africa central (Turner, 1967) demuestran este punto con gran detalle, pero lo que sigue es un ejemplo que se relaciona con lo que acabo de decir.

De acuerdo con la tradición consignada en los textos sagrados budistas, la túnica del monje es amarilla (en vez de, digamos, roja o verde) para recordar al portador que Buda enseñó a sus discípulos a seguir una vida de pobreza tan total que deberían vestirse únicamente con los harapos recogidos de los cadáveres. Aquí, la asociación es «amarillo = muerte», y hay otras muchas situaciones en las que, en el Ceilán budista, el monje es visto como «un símbolo de la muerte».

Pero en una importante ceremonia anual conocida como *kathina*, en la que a los monjes les ofrecen nuevas túnicas sus feligreses, hay una asociación tradicional explícita entre el amarillo de la túnica y el amarillo de la cosecha madura de arroz. En este caso podría parecer, a primera vista, que «amarillo = vida», y la *kathina* es ciertamente una celebración más alegre que triste. Esta interpretación parece reforzarse cuando sabemos que la categoría verbal *dhātu* significa tanto grano de semilla como semen, como el mismo término latino *semen*.

Sin embargo, esta última asociación es también ambigua, porque un tercer significado del término *dhātu* es «los huesos reliquia de un monje fallecido», volviendo, por lo tanto, otra vez al punto de vista teológico de los budistas sobre la vida y la muerte como alternancia y a la doctrina de la transmigración de las almas con la analogía de que la reden-

ción futura brota de las reliquias enterradas, así como las cosechas futuras brotan de la semilla enterrada.

Hemos recorrido un largo camino más allá del simbolismo del color, pero la cuestión de los referentes polisémicos alternativos ilustra un principio general. En contextos sociales, y especialmente religiosos, prácticamente nunca sucede que la díada de la comunicación (A representa a B) se pueda interpretar de una manera directa y única. A empieza como una idea metafísica incoada en la mente (p. 51); adquiere forma física manifiesta con el proceso de representación descrito en el capítulo 8. Pero en esta fase la forma manifiesta se enlaza constantemente por metonimia y por metáfora con toda una serie de referencias subsidiarias, que pueden ser pertinentes (o no) para el «significado» global social o teológico.

#### c) *El cocinado de los alimentos*

Los seres humanos, como los demás animales, pueden subsistir de alimentos crudos, y en parte así lo hacen. Pero también cocinan sus alimentos, y además los cocinan y los sirven con una gran variedad de estilos. Con gran penetración, Lévi-Strauss ha observado que estos comportamientos son expresivos, así como técnicos. En primer lugar sugiere que cocinamos nuestros alimentos para demostrar que somos hombres civilizados y no animales salvajes, y después, que distinguimos estilos de cocinar y preparar los alimentos como distintivos de acontecimientos sociales de acuerdo con un código binario sistemático. «El triángulo culinario» de Lévi-Strauss es del mismo tipo general que el de la figura 5, aunque mucho más complejo. Para detalles, el lector debe consultar el propio análisis de Lévi-Strauss, que ha aparecido en varios lugares (Lévi-Strauss, 1966 b), o mi propio resumen (Leach, 1970). En la práctica es probable que la codificación esté menos estandarizada de lo que originalmente parecía sugerir Lévi-Strauss, pero naturalmente hay «algo de ello». Hacemos uso de la consumición de diferentes clases de comida y bebida, especialmente prepara-

das y servidas, como distintivos prototípicos de acontecimientos sociales particulares, y la manera de realizar esto en cualquier contexto cultural determinado se estructura naturalmente de una manera sistemática.

Casi cualquier clase de ceremonial en cualquier lugar implica comer y/o beber en algún momento de la ceremonia, y la clase de comida y bebida exigidas nunca es casual. Animales que se comen vivos, animales que se comen muertos, alimentos preparados sin cocinar, alimentos preparados cocinados, son componentes importantes en casi todo sistema de intercambio de bienes determinado ritualmente. Platos especiales, como las «tartas nupciales» o el «pavo asado con mermelada de arándanos», tienen asociaciones especiales, fácilmente reconocidas, con acontecimientos particulares.

Todo esto es bastante claro en cualquier estudio riguroso de cualquier texto etnográfico detallado. La contribución de Lévi-Strauss ha consistido en sugerir que oposiciones binarias tales como crudo/cocido, cocido/asado, asado/hervido, hervido/ahumado constituyen rasgos distintivos de un código y que se emplean como tales en la celebración ritual y en la mitología. Es un punto discutible si esto es siempre así, pero Lévi-Strauss ha demostrado de forma convincente que ciertamente a veces es así. Esta es una manera de *poder* dar expresión material a las ideas incoadas en la mente, y una vez que se determina esto, la estructuración del comportamiento referente al alimento en todos sus aspectos toma un nuevo tipo de interés.

#### d) *Mutilaciones corporales*

Los cambios de estatus se indican muy frecuentemente mediante mutilaciones corporales. Las más comunes son la circuncisión de los varones, la cliterectomía en las hembras, el rapado de la cabeza, la extracción de dientes, la escarificación, el tatuaje, la perforación de la oreja.

A cierto nivel tales costumbres tienen la misma consecuencia que un cambio de vestimenta; una nueva apariencia

externa visible es un distintivo de un nuevo estatus social. Entre las aquí enumeradas, el rapado de la cabeza tiene la característica peculiar de que es reversible; el cabello volverá a crecer tras haber sido cortado, por lo tanto esto es especialmente apropiado como metáfora de la inversión del tiempo social que se exige en los ritos de paso (capítulo 7). Por ejemplo, una viuda puede rapar su cabeza cuando entra en el estado de luto, y dejarlo crecer de nuevo cuando vuelve a la vida normal. Por contraposición, es muy probable que las mutilaciones irreversibles marquen fases permanentes en el proceso de madurez social; por ejemplo, el varón sin circuncidar es socialmente un niño; el varón circuncidado es socialmente un adulto.

La mayor parte de las mutilaciones implican la supresión de una parte de los límites corporales (prepucio, clítoris, cabello, dientes...), y el rito de la supresión es considerado ordinariamente como una purificación. Aquí la lógica de la situación está relacionada con lo dicho con anterioridad (capítulo 7) sobre la ambigüedad de los límites y su asociación con el tabú.

Mary Douglas hace suyo en esta cuestión el elegante aforismo de lord Chesterfield: «La suciedad es lo que está fuera de lugar.» La tierra del jardín es sólo tierra; es algo normal en su lugar normal. La tierra en la cocina es *suciedad*; es algo que está fuera de lugar. Cuanto más claramente definimos nuestros límites, más conscientes somos de la suciedad que ambiguamente ha pasado al lado inadecuado de la frontera. Los límites se ensucian por definición, y consagramos mucho esfuerzo a mantenerlos limpios, precisamente para poder tener confianza en nuestro sistema de categorías.

Tanto la arqueología como la etnografía comparativa muestran muy claramente que, en toda la historia y en el mundo entero, sociedades humanas de todo tipo han concedido enorme importancia ritual a los umbrales y puertas de entrada. Los aspectos militares de la cuestión son muy marginales; la elaboración de puntos de entrada es sociopsicológica. Los individuos entran y salen a través del umbral, pero es fundamental para nuestra seguridad *moral* que esto no cree confusión sobre la diferencia entre el interior

y el exterior. Debe haber una discontinuidad física, limpia y prodigiosa.

Pero este principio que aquí se aplica al espacio territorial vale igualmente para el espacio social y el tiempo social.

Cuando trazamos una distinción social entre un niño y un adulto, el límite es artificial; no hay ningún punto biológico de discontinuidad, por lo tanto debemos trazar uno. El acto de violencia, la mutilación física del cuerpo, marca un punto de ruptura, un umbral, un punto de entrada. Entonces resulta lógico declarar que lo que se le quita al cuerpo es «lo que está fuera de lugar», lo que es sucio. Mediante su supresión, la pureza de nuestras categorías sociales ha sido conservada, el cuerpo mutilado ha quedado limpio.

La oposición limpio/sucio tiene profundas raíces psicológicas. Cada niño, cuando desarrolla una conciencia de identidad, necesariamente se interesa en la cuestión «¿Qué soy yo?», «¿Dónde está mi propio límite?». Las excreciones del cuerpo humano presentan una dificultad particular. «¿Mis heces, mi orina, mi semen, mi sudor, forman o no parte de mí?» Por analogía con lo que acabo de decir, los orificios del cuerpo humano constituyen puertas de entrada, y todas las excreciones están «fuera de lugar», al igual que los derivados de la mutilación ritual. Por lo tanto, lógicamente deben convertirse en foco de tabú. Y, en efecto, así sucede. En la mayor parte de las sociedades, como en la nuestra, los productos corporales como los que he indicado son el prototipo de la «suciedad».

Pero hay una paradoja incrustada en tales formulaciones. Los individuos no viven en la sociedad como individuos aislados con límites bien delimitados; existen como individuos interrelacionados en una red de relaciones de poder y dominio. En este sentido, el poder reside en la zona de contacto entre los individuos, en límites ambiguos. La paradoja lógica es que i) sólo puedo estar completamente seguro de lo que soy si me limpio de toda suciedad limítrofe, pero ii) un «yo» completamente limpio, con ninguna suciedad limítrofe, no tendría relaciones de contacto con el mundo exterior o con otros individuos. Semejante «yo» es-

taría libre del dominio de los demás, pero a su vez sería completamente impotente. La inferencia es la oposición:

limpio/sucio = impotencia/potencia

y, por lo tanto, que el *poder está localizado en la suciedad*.

Esta paradoja es responsable de una gran variedad de prácticas religiosas y de la tendencia, que encontramos por todas partes, a atribuir la santidad *tanto* a la conducta ascética *como* a la extática. Esta distinción es considerada posteriormente en el capítulo 16.

#### e) *Ruido y silencio*

La discusión precedente de la suciedad y potencia de las excreciones corporales tiene consecuencias en nuestra comprensión del valor ritual del ruido. Ruidos infantiles preverbales —gritar, balbucear y, sobre todo, peerse— son una especie de excreciones; provienen del interior del cuerpo y terminan fuera de él. Constituyen un foco sobresaliente de tabú.

Esta clase de ruidos forman parte de la naturaleza y sirven para marcar el límite entre «yo» y el mundo exterior. Por lo tanto, parece significativo que la cultura haya llegado a usar repetidamente el ruido artificial precisamente con la finalidad de marcar este mismo tipo de límites. El toque del tambor, el sonido del cuerno, el golpear de los címbales, los disparos y petardos, el tañido de las campanas, las ovaciones organizadas, etc., se emplean normalmente como distintivos de límites temporales y espaciales, pero estos límites son tanto metafísicos como físicos.

Los toques de corneta y el tañido de la campana indican la hora del día; las fanfarrias de trompeta indican la entrada de personas importantes; los disparos y petardos son distintivos característicos de cortejos fúnebres y bodas; el final del tiempo lo marcará la Trompeta Final; el trueno es la voz de Dios. Por lo tanto:

ruido/silenció = sagrado/profano.

Este tipo de fórmulas generales plantea problemas sobre los universales humanos. ¿Hay algunas características su-

perficiales de la cultura que se den en todas partes? Sospecho que la respuesta a esta cuestión es «no». Aun cuando algunas relaciones estructuradas entre los elementos culturales son muy comunes, siempre es probable que existan casos particulares en los que los valores se invierten. Por ejemplo, Bauman (1974) ha indicado que es un dogma fundamental de la teología cuáquera que Dios se comunica directamente con cada individuo devoto que esté dispuesto a permanecer en silencio y esperar la inspiración divina. Entonces aquí, en el caso de los cuáqueros:

silencio/ruido = sagrado/profano.

La observación que acabo de hacer vale para todos los ejemplos de codificación binaria que se han mencionado en este capítulo. Cualquier «bit» de información cultural que se transmite mediante la oposición binaria X/Y (por ejemplo, blanco/negro) podría también fácilmente transmitirse mediante la oposición binaria Y/X (negro/blanco), y puesto que todas las asociaciones metafóricas son en último análisis arbitrarias, siempre es probable que cualquier oposición significativa particular que aparezca en un contexto etnográfico se invierta en algún otro.

Tales inversiones pueden ser significativas. Muy a menudo una costumbre local no se organiza simplemente sobre la base de que «nosotros, las personas X, hacemos cosas de diferente manera que ellos, las personas Y», sino sobre el principio «las costumbres de nosotros los X son correctas; esa gente repugnante, los Y, que viven al otro lado del valle, son claramente bárbaros, ¡lo hacen todo al revés!».

La cuestión de si una comunidad tribal particular incinera o inhuma a sus muertos, o si sus casas son redondas o rectangulares, puede a veces no tener otra explicación funcional que la de que las personas interesadas quieran mostrarse diferentes y superiores a sus vecinos de más abajo. A su vez, sus vecinos, cuyas costumbres son precisamente las opuestas, creen con igual seguridad que su manera de hacer las cosas es correcta y superior. Cuanto más semejante sea la configuración cultural general de las dos comu-

nidades, más crítico será el significado concedido a puntos de inversión tan secundarios. Los americanos angloparlantes y los ingleses podrían pensar en decenas de ejemplos pertinentes. ¡Lo que se debe hacer con el cuchillo y el tenedor después de haber acabado de comer no sólo difiere según nos encontremos en Inglaterra, Francia o los Estados Unidos, sino que además es «de mala educación» hacerlo mal!

## 17. RITOS DE PASO (*RITES DE PASSAGE*)

Ya he advertido que la mayor parte de las ceremonias rituales se ocupan de movimientos a través de los límites sociales, de un estatus social a otro, de hombre vivo a antepasado muerto, de soltera a esposa, de enfermo y contaminado a sano y limpio, etc. Las ceremonias aludidas tienen la doble función de proclamar el cambio de estatus y de efectuarlo mágicamente (véanse los capítulos 7 y 11). Desde otro punto de vista son los marcadores de intervalos en la progresión del tiempo social.

En un sentido muy general todos los ritos de paso tienen una cierta semejanza de estructura en tres fases.

El iniciado que experimenta un cambio de estatus debe en primer lugar separarse de su rol inicial. Esta separación puede representarse de muchas maneras, todas las cuales pueden aparecer como parte de las mismas ceremonias rituales; por ejemplo:

- a) el iniciado puede ir en procesión del lugar A al lugar B;
- b) el iniciado puede quitarse su ropa original;
- c) pueden matarse animales sacrificiales, de manera que la vida se separe del animal muerto, o pueden partirse objetos sacrificiales por la mitad;
- d) la «suciedad» superficial del iniciado puede ser borrada lavándose según un ritual, rapándose, etc.

En general, estos ritos iniciales de separación dan como resultado apartar al iniciado de la existencia normal; éste se vuelve temporalmente una persona anormal, existente en un tiempo anormal.

Como consecuencia del «rito de separación», sigue un intervalo de intemporalidad social (véase p. 47) que, medi-

do por el reloj, puede durar unos instantes o meses. La luna de miel de una novia y el luto de una viuda son ejemplos del último tipo, más prolongado, de estado marginal. La característica general de tales ritos de marginación (*rites de marge*) es que el iniciado se mantiene físicamente aparte de la gente ordinaria, alejándose completamente del medio familiar habitual o reclusándose temporalmente en un espacio cerrado al que no tienen acceso las personas corrientes.

La separación social se subraya más aún sometiendo al iniciado a toda clase de prescripciones y prohibiciones especiales referentes al alimento, la ropa y el movimiento en general.

Por lo que respecta a las personas corrientes, el iniciado está en esta etapa «contaminado de santidad»; estando en un estado sagrado es también peligroso y, por lo tanto, «sucio». De acuerdo con esta ideología, los rituales que reintegran al iniciado a la vida normal casi siempre incluyen procedimientos como el lavado ritual, concebido para borrar la contaminación.

Finalmente, en la tercera fase, el iniciado se reintegra a la sociedad normal y se incorpora a su nuevo rol. Las ceremonias concretas de un rito de incorporación son con frecuencia muy semejantes a las de los ritos iniciales de separación, pero a la inversa, es decir, las procesiones van en dirección opuesta de B a A, se abandona la ropa especial usada durante el «estado marginal» y se adopta la nueva ropa normal apropiada al nuevo estatus social normal, se repiten los sacrificios, se suprimen las restricciones de alimentos, de nuevo vuelve a crecer el pelo en las cabezas rapadas, etc.

Pero el cambio de rol se puede expresar de muchas maneras, por ejemplo, mediante oposiciones tales como ayunar/hartarse; formalismo exagerado según el cual cada individuo se presenta con un explícito uniforme «correcto»/informalismo exagerado, según el cual se usan vestidos desaliñados y se adopta un notable travestismo, invirtiendo una secuencia de acontecimientos. Rara vez es evidente la «lógica» de lo que acontece.

El esquema general de tres fases esbozado arriba se ilustra en la figura 7. Hasta qué punto se podrá ver si encaja en el gráfico cualquier secuencia particular de actividad ritual es algo que dependerá en cierto grado de la ingeniosidad e imaginación del antropólogo que hace el análisis, pero personalmente encuentro que estos diagramas son útiles.

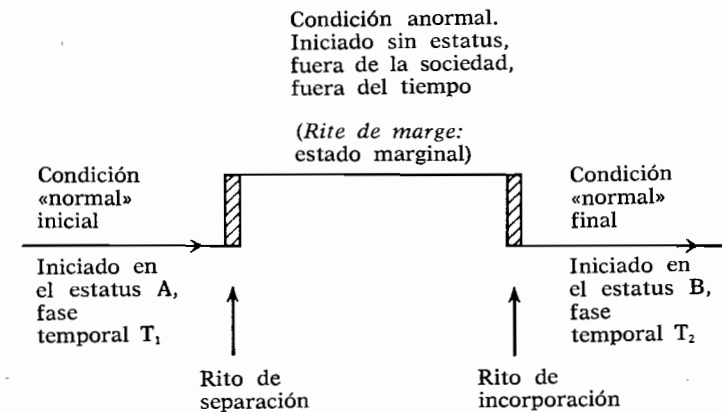


Fig. 7.

En este contexto tiene una aplicación bastante extensa una nueva generalización.

Puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un período y el inicio de otro y puesto que nacimiento/muerte son una representación «natural» evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y renacimiento es apropiado a todos los ritos de paso y se manifiesta claramente en una gran diversidad de casos.

En el caso del ritual funerario, a menudo es una cuestión de dogma el que la muerte es sólo puerta de la vida futura. Inversamente, los rituales de circuncisión, rapado de cabeza, extracción de dientes y otras mutilaciones corporales, que corrientemente marcan el ingreso por primera vez del iniciado en la sociedad adulta, no sólo son metáforas de la purificación (véase p. 84), sino también de la

muerte. El niño debe morir antes de que pueda nacer el adulto.

En algunos casos la mitología deja esto bien explícito. En el *Génesis* (caps. 17, 21 y 22), el rito judío de la circuncisión es una «prueba» de la aceptación por parte de Abraham de la alianza por la que, con tal de que Abraham obedezca a Dios, éste le garantiza descendencia innumerable. Pero, antes de que Isaac pueda desempeñar su papel de convertirse en el antepasado fundador de la nación israelita, debe primero ser circuncidado y después «casi» sacrificado por su padre.