

**Cuadernos
E. S. C.**

Ricardo Melgar Bao

*El universo simbólico del ritual
en el pensamiento de Victor Turner*

Textos de crítica y revisión bibliográfica preparados por el Proyecto
“Ensayo, simbolismo y campo cultural” (Proyecto CONACYT 1 000-PH)

México, 1998

EL UNIVERSO SIMBÓLICO DEL RITUAL EN EL PENSAMIENTO DE VICTOR TURNER

Por **Ricardo MELGAR BAO**
INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA, MÉXICO

Presentación

LA OBRA DE VICTOR TURNER sobre los símbolos nos remite al mirador antropológico internacional de las Últimas décadas. En el campo de la antropología social, donde incluyo a sus otras denominaciones (etnología, antropología cultural), Turner ha tenido un doble papel: por un lado, el de fungir como un persistente promotor de los estudios sobre el simbolismo y, por el otro, de irse gradualmente proyectando como el constructor de una consistente y polémica propuesta teórico-metodológica más puntual sobre símbolo y ritual, que acerca a los universos simbólicos que acompañan a los diversos tipos de relatos y prácticas culturales. Por ello, el centro de nuestra atención recaerá principalmente sobre su clásica obra *La selva de los símbolos*.

La propuesta turneriana ha incidido, en el curso de las dos últimas décadas, sobre los diferentes espacios nacionales del mundo académico, desde Gran Bretaña, su país natal, pasando por los Estados Unidos, sin obviar a los diferentes países de Asia, África y América Latina. La discusión turneriana sobre los símbolos en los rituales, ceremonias y espacios liminares de las sociedades simples y complejas se ha expandido en los últimos años a los foros abiertos del ciberespacio. Sin lugar a dudas, Victor Turner se ha ganado, con derecho propio, un lugar académico situado entre el siglo XX y el siglo XXI.

A decir de Clifford Geertz, la proyección de la obra de Turner y de sus discípulos, a principios de los años ochenta de este siglo que ya concluye, había copado diversos tópicos de la problemática cultural latinoamericana: la rebelión de José María Morelos en la

Nueva España contra el gobierno colonial español, los carnavales caribeños y las expediciones de los indígenas huicholes en busca del peyote.¹ Habría que agregar que el propio Turner ofertó una interesante lectura de la peregrinación de los mexicanos al santuario de Chalma en el altiplano central, jugando con diversos tiempos.

1. Reseña *biográfica*

LAS señas autobiográficas de Turner intentan remarcar en los años de su infancia las huellas de sus dos almas: la del cientista social y la del artista, escindidas y anudadas de muchos modos a lo largo de su intensa vida académica cumplida en escenarios británicos, africanos y norteamericanos.

Victor Turner nació el año de 1920 en Glasgow, la principal ciudad de Escocia, ubicada en la región de Strathlyde a orillas del río Clyde. En una conocida nota autobiográfica, el propio Turner recuerda con algo de nostalgia y fatalismo las claves familiares **es**cocesas de **sus** precoces predilecciones literarias y teatrales por **el** lado materno y su aproximación a la ciencia y literatura de ciencia-ficción por el lado paterno. La fractura matrimonial de sus padres, rememora nuestro antropólogo, lo marcó profundamente cuando tenía once años, forzándolo a un cambio de residencia al lado de sus abuelos maternos en Bournemouth. En este conocido balneario ubicado sobre una de las márgenes del Canal de la Mancha, mucho más cosmopolita y abierto que su ciudad natal, Turner tuvo la oportunidad de aproximarse a la literatura europea, descubriendo con pasión a los simbolistas y vanguardistas franceses.² **Dos** décadas más tarde, el hecho de que Turner haya seleccionado el título de un poema de Charles Baudelaire para rotular su magna obra sobre el simbolismo debe hacernos reflexionar sobre el peso de esta fase temprana de su vida. Ello explicará también sus motivaciones para, en las postrimerías de su existencia, acercarse al drama y series simbólicas del teatro y del performance, borrando más de una frontera entre el arte y la etnografía.

Turner realizó sus estudios universitarios en las universidades de Londres (graduado en **1943?**) y Manchester (graduado en 1955). La formación antropológica de Turner **es** deudora de las orientaciones teórico-prácticas propias del modelo de conflicto reinante en el

¹ Clifford Geertz, *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós Básica, 1994, p. 41.

² Victor Turner, *Celebration*, Washington, Smithsonian Institute Press, 1982, pp. 7-8.

Departamento de Antropología de la Universidad de Manchester, fundado y dirigido por Max Gluckman (1911-). La ruta etnográfica del Instituto Rhodes-Livingstone llevó a Turner, al igual que a la mayoría de los miembros del Departamento, a los escenarios etnoculturales del África central. La sede del Instituto quedaba en Lusaka, Zambia, de donde la administración británica procesaba hacia todo su *hinterland* colonial el denominado modelo del “gobierno indirecto”. A principio de los años cincuenta, Victor Turner, siendo director de investigación del Instituto Rhodes-Livingstone, culminó su ahora clásico ensayo *Símbolos en el ritual ndembu*. A partir de entonces, a nuestro antropólogo se le abrían nuevas puertas y horizontes académicos fuera de su país. La lectura interlíneas de sus referentes biográficos, asociados a sus sostenidas preocupaciones teóricas por el campo liminar y sus series simbólicas, parecen retratar la propia condición liminar de su papel como etnógrafo en África y en América del Norte, así como las suscitadas por sus diversos desarraigos.

Turner, entre 1961 y 1962, en su calidad de becario en el Institute for Advanced Study in the Behavioral Sciences en Stanford, decidió cambiar de país de residencia, al mismo tiempo que se proponía ensanchar los espacios culturales de sus registros etnográficos e investigaciones etnológicas. Fue la Universidad de Cornell la que acogió a Turner como profesor en su Departamento de Antropología, entre 1964 y 1968, año en que pasó a formar parte del cuerpo docente de la Universidad de Chicago hasta 1977. La mirada turneriana sobre África fue haciéndose más cosmopolita, al enfrentarse a los espejos etnográficos y antropológicos de otros continentes, gracias a sus pares y estudiantes norteamericanos. Falta todavía una valoración de su tránsito por las universidades de Cornell y Chicago, en la perspectiva de resituar las motivaciones y alcances teóricos que acompañaron a sus nuevas investigaciones sobre las sociedades complejas. Su asociación con Richard Schechner, de la Universidad de Nueva York, le tendió un interesante y polémico puente entre la antropología y el teatro, en la perspectiva de configurar una *antropología teatral*.

La última fase de su vida la cumplió en la Universidad de Virginia, en su *campus* de Charlottesville, donde falleció a consecuencia de un infarto; corría el mes de diciembre de 1983.

2. Panorámica valorativa de la obra turneriana

VICTOR Turner, inicialmente formado en los cánones del fun-

cionalismo estructural británico bajo el magisterio de Max Gluckman, se comportó en **sus** primeras investigaciones con cierta ortodoxia. Sus deudas para con Durkheim, Malinowsky y Radcliffe-Brown, pero también con su maestro Gluckman, persistieron en **su** obra ulterior, pero ya filtradas por **su** lectura crítica, por el horizonte interdisciplinario en que se sumergió y por la propia fuerza de **su** innovadora teoría sobre los símbolos y el ritual.

La primera monografía etnológica de Turner sobre las aldeas ndembu³ centra su atención en los “dramas sociales”, los cuales consideraba que situaban y resolvían en forma endógena la trama del conflicto. Para Turner, los conflictos abiertos de la aldea ndembu tendían a expresarse en el idioma de la hechicería/brujería y las creencias animistas, **es** decir, de los símbolos, los cuales a su vez eran filtrados por los mecanismos y ejes rituales, a fin de restaurar y reafirmar la unidad de grupo. En general, la obra de Victor Turner, inserta en el horizonte antropológico británico, remite por un lado a fuentes etnológicas principalmente europeas y, por el otro, a fuentes etnográficas africanas, particularmente sobre los ndembu al noroeste de Zambia (ex Rodesia septentrional).

Nuestro autor exploró críticamente en las disciplinas no antropológicas nuevas ventanas para aproximarse al universo de los símbolos. Abrevó con interés, aunque marcando **sus** reservas, en los saberes de la lingüística (Sapir) para reconocer las propiedades del símbolo y sus modos de representación en el lenguaje verbal y escrito; en el psicoanálisis (Freud, Jung, Bettelheim) tanto para explorar las dimensiones afectivas, motivacionales, conscientes e inconscientes en que se desenvuelven los actores sociales frente a los símbolos, como para marcar una reserva crítica frente a la teoría del signo; en la psicología de la *Gestalt* (Lewin, Lupton) a fin de recuperar la visión de totalidad y de los campos de fuerza; en la historia de la filosofía antigua y medieval y en la historia de las religiones (Eliade), tanto para acceder a la formulación de los saberes herméticos sobre ideas, sentimientos y símbolos, como para apoyarse en su distanciamiento del presentismo etnográfico y del relativismo cultural, en favor de una perspectiva comparativa y de larga duración sobre los “dramas sociales” y sus series simbólicas. En lo que respecta a este último punto, habría que reseñar que no obstante que Turner, en sus estudios sobre los símbolos y rituales de las poblaciones africanas de los años cincuenta prescindió de toda aproximación

³ Victor Turner, *Schism and continuity in an African society*, Manchester, Manchester University Press, 1957

histórica, no dejó de sentir la resonancia de un renovador curso emprendido en el seno de la antropología social británica, auspiciado por Evans Pritchard desde **1949** y desarrollado por J. Barnes desde el Rhodes Institute en **1951** y M.G. Smith desde la Universidad de Oxford hacia **1960**. Efectivamente, Victor Turner en su ensayo *La clasificación de colores en el ritual ndembu* (**1963**), asume un interesante puente entre la antropología y la historia, entre el universo simbólico ndembu y los concernientes a otros sistemas culturales pretéritos y contemporáneos del mundo.

Desde los Estados Unidos, Victor Turner encontraría su particular manera de aproximar la antropología social a la historia, de manera paralela a lo que en este país intentaba, desde la Universidad de Berkeley en California, George M. Foster a partir de su obra *Cultura y conquista: la herencia española de América* (**1959**). La mirada turneriana de la historia cultural fue filtrada por la fuerza de esa categoría analítica del *drama social* que él acuñó y sus preocupaciones por entender los cambios socioculturales mediados por los símbolos.

Si consideramos que por los años sesenta, en que Turner se afina en los escenarios académicos norteamericanos, la antropología británica miraba prejuiciadamente a la norteamericana, por haberse abocado ésta a una antropología del rescate de las etnias nativas sobrevivientes, podremos encontrar una clave explicativa de la postura de nuestro autor. No creemos que sea casual el hecho de que Turner haya desestimado, desde su mirada, las tradiciones antropológicas norteamericanas hasta la década de los cincuenta, **es** decir, previas al impacto de su magisterio y de los nuevos cursos de la investigación antropológica. Para que se tenga una idea de la opinión del círculo de los antropólogos británicos que frecuentaba Turner sobre la antropología norteamericana, recordemos a su maestro Gluckman quien, en **1964**, reiteraba una conocida y consensada apreciación desvalorativa:

La antropología social se desarrolló principalmente en Inglaterra y en segundo lugar en Francia, mientras que en los Estados Unidos tuvo un desarrollo muy pobre hasta que Radcliffe-Brown comenzó a enseñar en Chicago en **1931**. Desde entonces se ha extendido por América bajo la influencia de los trabajos ingleses y de los autores que estudiaron en Inglaterra. Sin embargo, la antropología americana **es** predominantemente psicológica, cultural e histórica .., Algunos famosos

antropólogos americanos han acusado a los ingleses de “haberse vendido a los sociólogos”.⁴

Todavía en los años cincuenta, la tercera edición revisada de la *Guía para la clasificación de datos culturales*, bajo la supervisión de George Murdock y Clellan S. Ford, que condensaba los aportes de los principales departamentos de antropología de las universidades norteamericanas de Yale, Chicago, Cornell, Harvard, Princeton y California, constreñía el campo del registro etnográfico del simbolismo al parentesco, al campo semántico del lenguaje y a los componentes sexuales de las artes y la religión. Una revisión analítica de los indicadores de la *Guía* podría reubicar a algunos de ellos en el campo simbólico, por ejemplo, los aspectos incluidos en la Etnometeorología, que refieren las representaciones de la noche. En general, el simbolismo se reducía a ocho indicadores de los 888 de la *Guía*, que inducía a una alta fragmentación empirista del registro etnográfico subordinada a usos militares. No por casualidad el centro de Yale en New Haven denominaba a los registros por área cultural *índices estratégicos*. La clasificación de los símbolos se distanciaba del planteamiento de los tres campos, construyendo una no deseada antinomia discursivo-metodológica al proponer: a) símbolos de apropiación de propiedad, b) símbolos decorativos, c) símbolos escritos, d) símbolos numéricos escritos y e) aprendizaje de los símbolos.

En cambio, *Notasy preguntas en antropología*, manual elaborado por el Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda, en su versión corregida de 1951, aunque no le dedica una catalogación diferenciada al simbolismo y a los símbolos, éstos aparecen principalmente concentrados en el capítulo VII “Rituales y creencias”, más que en los demás capítulos. La teoría del ritual se iba afirmando entre los antropólogos británicos, incluyendo a Turner, como la ventana desde la que debían leerse e investigarse los símbolos. Recordaremos que Radcliffe-Brown, en su análisis del ritual andaman, trataba los símbolos como “palabras” cuya semántica dependía de sus contextos y, obviamente, de sus usos rituales. Turner recogió esta técnica de registro etnográfico del lenguaje ritual, la cual potenció su enfoque interpretativo.

Por todo lo anterior, no resulta casual que Turner, en la nota de agradecimiento de su libro *La selva de los símbolos*, fechada

4 Gluckman 1978: 54)

en Nueva York el año de 1966, sólo reconozca **como** interlocutores y críticos de su obra a sus “antiguos colegas del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, y en especial el profesor Max Gluckman, porque han hecho comentarios sobre muchos de estos artículos antes de su publicación”. La única referencia a sus colegas norteamericanos **es** de tipo motivacional y viene en la introducción: “Colegas míos norteamericanos y británicos me han animado a reunir en un mismo volumen un conjunto de artículos hasta ahora dispersos en revistas y antologías”.⁵

Durante la década de los sesenta, Turner logró afinar su teoría sobre los símbolos en el universo ritual, la cual reúne en su ya clásica obra *La selva de los símbolos* (1967), título inspirado en una imagen poética baudelaireana, acaso para aludir a un campo no inteligible para muchos saberes académicos propios de las áreas de las humanidades y de las ciencias sociales. A partir de esta obra, Turner fue erigiéndose, al decir de Kuper,⁶ en el antropólogo más creativo del grupo de África Central/Manchester, que gravitaba en torno al magisterio de Max Gluckman. No **es** diferente el comentario valorativo sobre Turner que recoge sin reservas Marc Augé.⁷ Sin embargo, la proyección de Turner carece de consenso. El reconocido antropólogo Edmund Leach, en sus estudios sobre simbolismo,⁸ desvalora la relevancia teórica de Turner, a quien sólo alude en tres ocasiones para enfatizar sus análisis pormenorizados sobre los ndembu, incluyéndolo sin nombrarlo entre los empiristas, bajo el paraguas de Max Gluckman y Mary Douglas. Este sesgado hiper-criticismo de Leach traduce acaso la sostenida aunque inconclusa confrontación teórica con **su** contemporáneo, Max Gluckman.

Por su lado, Dan Sperberg no duda en ubicar a Victor Turner al lado de Clifford Geertz, Deirdre Wilson, Schneider y Marshall Sahlins entre los cinco grandes de la denominada antropología simbólica. Raymond Firth,¹⁰ el reconocido antropólogo británico, en su gran compendio crítico sobre los estudios simbólicos, no duda en afirmar que Victor Turner, gracias al valor atribuido a *La*

⁵ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980, p. 1.

⁶ Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973

⁷ Marc Augé 1987: 111

⁸ *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Barcelona, Siglo XXI, 1985.

⁹ *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988.

¹⁰ *Symbols. Public and private*, Nueva York, Cornell University Press, 1975.

selva de los símbolos, ha logrado innovar la antropología de nuestro tiempo, configurando un marco interpretativo que fue más allá de la tradición científica en su manera de abordar los símbolos en el marco del ritual.

Sin embargo, Turner en los años setenta propone una formal delimitación entre la antropología simbólica y la simbología comparativa que abarca los distintos modos de representación simbólica más allá del ritual, inscribiéndose en la segunda. Si el punto de divergencia resulta ser el uso o no de un enfoque comparativo, en sentido estricto, Turner no tendría por qué restringir el campo de la antropología simbólica, concediendo un no fundado derecho de exclusividad temática e investigativa a las tradiciones empiristas y relativistas de los antropólogos angloamericanos.

El ejercicio académico de Turner en los más prestigiados espacios académicos de las universidades norteamericanas le abrió un nuevo tipo de asociación con sus más brillantes discípulos y colegas sin olvidar a sus pares británicos. Esta apreciación parece afirmarse en la primera mitad de los años setenta, cuando asume la dirección de la serie *Símbolo, mito y ritual* que edita la Universidad de Cornell. De los doce primeros títulos de libros, privilegia líneas teóricas sobre sociedades “simples” y “complejas”, etnografías y ensayos teóricos, abiertos a diversos escenarios del mundo, incluidos los países latinoamericanos. En esta serie figuran Barbara G. Myerhoff con su trabajo sobre el peyote entre los huicholes, y un ensayo más teórico, realizado en colaboración con Sally Falk, el cual versa sobre el símbolo y la política en la ideología comunal. Mención aparte le merece a Turner el texto de Ronald L. Grimes, en su estudio sobre *Rituales y teatro en Santa Fé, Nuevo México*,¹¹ permeado por códigos simbólicos diversos: la población norteamericana, la de origen mexicano y la de origen indígena (navajo y pueblo). Otros autores como Raymond Firth, Nancy D. Munn, Frederick Karl Errington, Bennetta Jules-Rossette, rubrican diversos registros etnográficos y etnológicos proyectados sobre los tradicionales espacios asiáticos, polinésicos, melanésicos y africanos, tan próximos al horizonte investigativo angloamericano. Considerando los textos de mayor relevancia teórica sobre el símbolo en esta colección, obviamente ubican en su primer nivel al propio Turner al lado de Raymond Firth, Sally Falk y Mircea Eliade (*Religiones australianas: una introducción*).

¹¹ Ronald L. Grimes, *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fé, Nuevo México* México, FCE, 1981, p. 9.

La perspectiva de Turner sobre el campo simbólico, aunque aparecía fuertemente marcada por la teoría del ritual y su dimensión religiosa, siguió abierta a considerar otras cuatro: mítica, estética, política y económica. Piensa nuestro autor que el renacimiento del campo simbólico de los setenta puede dar respuesta a las crecientes reflexiones desde disciplinas no antropológicas, o quizás a un retorno a una “preocupación central” que cayó inmotivadamente en el olvido y la marginación. ¿Cómo olvidar que entre los fundadores de la disciplina, el tópico de los símbolos poseyó un espacio relevante (Taylor y McLennan)?

Turner apuesta por la constitución de una antropología simbólica comparativa que debería tomar en cuenta diversas áreas culturales, sociedades simples y complejas y los muchos modos de simbolización en los campos rituales. Turner deja pendiente un debate sobre la unidad de los rituales, postura consolidada en la antropología británica mas no en la francesa.¹²

Turner lega como tarea a sus colegas y afines interesados en símbolos y rituales un nuevo horizonte; digámoslo con sus propias palabras:

Una de las líneas más fructíferas de la investigación antropológica futura debe ser seguramente el estudio detallado de los géneros públicos de metacomunicación: desde los rituales de estación hasta los carnavales, las serenatas burlescas a los recién casados y las representaciones de milagros, peregrinaciones, representaciones, procesiones religiosas, y desfiles; los espectáculos deportivos, las manifestaciones, puestas en escenas revolucionarias y espectáculos de masas. La reflexión sociocultural encuentra continuamente expresión en los procesos simbólicos de estos y otros géneros de actividad.¹³

La obra más reciente de Victor Turner, por lo poco conocida en nuestro medio académico, deja pendientes inéditas líneas de discusión sobre la antropología simbólica. No dudamos que en los próximos años el interés por sus obras ensanchará nuestros horizontes investigativos sin renunciar al ejercicio crítico de sus puntos más controvertidos.

3. *Entre la teoría y la etnografía*

VICTOR Turner recurre a voces latinas para remarcar con claridad

¹² Auge 1987: 115.

¹³ Grimes, *op. cit.*, p. 11.

los sentidos de varios de los conceptos clave que forman parte de **su** universo teórico, distanciándose **así** provocadoramente del lenguaje antropológico de sus contemporáneos y predecesores, acaso para fracturar el encapsulamiento de los símbolos bajo la lógica de los signos. Términos como: *significata, personae, stigmata, sacra, communitas* aunados al uso de categorías nativas para referir los símbolos dentro de un sistema cultural como el de los ndembu o cualesquier otro, caracterizan la dimensión formal del horizonte turneriano, la cual pendula entre lo particular y lo universal. Los símbolos como construcciones culturales particulares no deben hacernos olvidar la trascendencia transritual y transcultural de **sus** sentidos y valores. Los *símbolos primordiales* de los colores (rojo, negro, blanco), como configuraciones primarias emergidas en las sociedades simples, al condensar campos integrales de la experiencia psicobiológica que implican “a la razón y al conjunto de los sentidos”, han potenciado los “restantes modos de clasificación empleados por la humanidad”.¹⁴

El concepto de *drama social* le permite a Turner abordar los ejes de la transformación social, eslabonados a aquellos otros que permiten la continuidad en los tiempos de corta y larga duración, afectando todos los niveles de la organización social, desde la familia hasta el Estado. El drama social supone cuatro actos: la ruptura de las relaciones sociales; la crisis social que emocionalmente se libera de los tradicionales juegos normativos y los mecanismos de control social; la formulación de propuestas simbólico-rituales que ofertan salidas al conflicto social; la afirmación operacional de las vías cohesivas que usualmente, a través del ritual y **sus** símbolos, superan el conflicto social, sea a través de la restauración o regresión al viejo orden, sea mediante una readecuación no siempre feliz de las normas a las nuevas exigencias y expectativas de los actores sociales. Queda claro que en el enfoque turneriano los símbolos cumplen el papel de operadores en el proceso social: por tanto, no son objetos en **sí** mismos. **Los** símbolos suscitan transformaciones sociales, afectivas y conductuales en los actores sociales, ayudándolos a resolver situaciones conflictivas como el cambio de *status*, vía el ritual y la catarsis, renovando la fuerza cohesiva y reguladora de las normas sociales. Los símbolos moldean y filtran las maneras en que los actores sociales ven, sienten, piensan acerca del mundo, pero también operan como focos de interacción social, posibilitando frente a ellos mismos el despliegue de un abanico conductual la

¹⁴ Turner, *La selva de los símbolos*, p. 101.

mayoría no siempre coherente con sus ideas y deseos. Los símbolos dominantes cumplen un papel activo en el proceso social, **es** decir suscitan cambios por su adecuación y contexto.

Turner distingue tres niveles o estados de significado según sus contextos diferenciados: la forma de significado del símbolo deriva de la interpretación de los nativos, atribuyéndole un valor exegético; la observación del símbolo en uso cultural que marca su significado operacional, se logra a través del registro de las reacciones afectivas y comportamientos desplegados por las diferentes categorías y personajes que operan dentro del ritual de cara al símbolo dominante y los símbolos instrumentales; por último, estos dos niveles o estados de significación simbólica serán contrastados desde un enfoque totalizador y relacional que marcará el significado posicional del símbolo dominante, esclarecido por sus conexiones con otros símbolos.

Prosigamos aclarando los conceptos de símbolo y ritual, subrayando que el anudamiento del uno con el otro **es** estructural y multi-dimensional; pero recuérdese que su concepción de estructura que suponía bajo la influencia de Gluckman una visión dinámica y circunstancial de las relaciones y transacciones sociales empíricamente observables, **es** posteriormente revisada por él. Para ello toma como referente de discusión la noción de estructura en Lévi-Strauss, para descubrir un ámbito por un lado no visible a los ojos del observador y por el otro, el tenor no consciente de la estructura para los actores sociales. Pero Turner insiste en ver la estructura en términos dinámicos, procesales. La estructura de símbolos e ideas **es** una “estructura de instrucción”, afirmada por lo que Lévi-Strauss llama lógica concreta, **es** decir, la asimilación previa de reglas generativas y códigos que hagan posible tanto la manipulación de los símbolos del discurso y la cultura, como la obtención de un cierto grado de inteligibilidad. Este nivel se configura por fuera de las estructuras sociales, jurídicas y políticas.¹⁵ Para Turner, la organización social y sus formas institucionalizadas, sobre las que descansan y se reproducen las estructuras sociales, deben ser identificadas por su axiología y su norma, las cuales reaparecerán en el lenguaje de los símbolos dominantes.

Victor Turner no olvida que las crisis de estructuras y de las formas de organización social representan modos y grados de anomia

¹⁵ Turner, *Dramas, fields, and metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1974, pp. 240-241.

recurrentes en las sociedades a lo largo de la historia, posibilitando, por un lado, la restauración y reconfiguración de las mismas o el tránsito a nuevas formas, y por el otro, sabe que las crisis generan vías de simbolización y por ende series simbólicas, las cuales aparecen situadas en el campo de la liminalidad y de la *communitus*. El concepto de liminalidad asumido a partir de la propuesta de Arnold van Gennep en su clásica obra *Rites de passage*, remite a tres fases: separación social, margen o *limen* (colocación en un espacio neutro entre lo uno y lo otro) y agregación (integración por la vía del ascenso o el descenso de *status* a la estructura social). En el estadio intermedio, en la liminalidad, se constituye la *communitus* como un estado psicoemotivo de alta cohesión social por su modo horizontal de afirmarse, configurando su peculiar repertorio de símbolos y sentidos. Las comunas místicas y religiosas de ayer y hoy, las comunas *hippies* y subversivas contemporáneas, abarcan los límites de estos procesos de simbolización atípicos.¹⁶

Victor Turner define al símbolo como “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; **es** la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”.¹⁷ En otro pasaje, la definición del símbolo **es** formulada por su función específica: “Es pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido”.¹⁸ El símbolo **es** una fuerza en un campo de acción social; **es** también un estímulo de emoción. El símbolo a través de sus propiedades hace pendular sus significados entre lo abierto y lo oculto, lo manifiesto y lo latente.

En lo que respecta al ritual, Turner oferta su definición: “Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”.¹⁹ La función social del ritual **es** la de convertir periódicamente “lo obligatorio en deseable”,²⁰ dicho de otro modo, **es** “la quintaesencia de la costumbre” al condensar lo disperso en la vida cotidiana y secular en unas cuantas acciones simbólicas y objetos simbólicos.²¹ Turner considera oportuno diferenciar los términos “rito” y “ceremonia”, adscribiendo el sentido

¹⁶ *Ibid*, pp. 231ss.

¹⁷ Turner, *La selva de los símbolos*, p. 21.

¹⁸ *Ibid*, p. 53.

¹⁹ *Ibid*, p. 21.

²⁰ *Ibid*, p. 33.

²¹ *Ibid*, p. 317.

del primero a los comportamientos religiosos asociados a las transiciones sociales y que cumplen una función transformatoria, mientras que el segundo se ajusta a las conductas religiosas vinculadas a estados sociales en las que las entidades político-jurídicas exhiben una mayor relevancia, por lo que su función social resulta confirmatoria.²² En general, la simbolización ritual o ceremonial implica un proceso de revelación de lo desconocido, lo invisible o lo oculto. En el análisis simbólico, las circunstancias que dan motivo al ritual o ceremonia deben ser esclarecidas, toda vez que coadyuvarán a “determinar el sentido de los símbolos”.²³ Los fines del ritual o ceremonia se vincularán de manera explícita o no con las circunstancias previas.

El símbolo **es** polisémico y multivocal, logrando su inteligibilidad a través de la lógica diferencial del tiempo ritual, es decir de sus momentos o fases. El símbolo logra distinguirse dentro del campo ritual por su mayor o menor relevancia y centralidad: en el *símbolo dominante ofocal* y en el *símbolo instrumental*. Dice Turner: “Cada tipo de ritual tiene su símbolo ‘más anciano’ al que yo voy a llamar ‘dominante’ ... se refieren a valores que son considerados como fines en **sí** mismos, **es** decir, a valores axiomáticos”.²⁴ Dicho de otro modo, el *símbolo dominante* en su polisemia o multivocidad afinca su capacidad y posibilidad de representar sintéticamente claves profundas de la cultura y de las creencias. **Al** lado del símbolo dominante existen e interconectan “varios símbolos suplementarios indicativos del acto”,²⁵ **es** decir, son los símbolos instrumentales; ellos son considerados “medios para el fin principal del ritual”.²⁶ Para Turner, el *símbolo dominante* al desplegar su trama de significados coloca a las “normas éticas y jurídicas” en contacto con “fuertes estímulos emocionales”.²⁷ El valor que refiere el *símbolo dominante* puede trascender un campo ritual, reiterarse, incluso autonomizarse frente a todos ellos y ser reconocido **como** tal. Sin embargo, el *símbolo dominante* **es** constitutivo de todo proceso ritual, pero su visibilidad temporal puede ser, según los casos, total o parcial. En el segundo caso será relevado por otro *símbolo dominante*.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, p. 33.

La lectura turneriana debe particularizar la semántica que emerge desde el símbolo, fijando sus propiedades intrínsecas marcadas por los actores sociales, independientemente del sistema cultural al que estén adscritos. Las propiedades del símbolo, según Turner, recuerdan de manera explícita su relectura de Sapir, aunque dejan la duda de su aproximación a otros autores. Turner fija tres propiedades a los *símbolos dominantes*: a) Condensación: “muchas cosas y acciones representadas sobre una formación”; b) Unificación de *significata* dispares: “Interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento”; c) Polarización de sentido: “Todos los símbolos dominantes ndembu poseen dos polos de sentido claramente distinguibles”, el ‘polo ideológico’ y el ‘polo sensorial’.²⁸ En cambio los *símbolos instrumentales* “se aproximan a la categoría de los símbolos de condensación”, según la clasificación de Sapir, estando “asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes”.²⁹

Este tercer atributo de los símbolos dominantes, la polarización de sentido, merece un desglose más puntual. Todo símbolo posee una función *cognitiva* que afirma el valor y la norma y una función *orectiva* que abre juego a la emoción. El *polo ideológico* se afirma en el enfoque turneriano como una crítica a las teorías simbólicas de Sapir y de Freud y las de sus continuadores, por subestimarlos. Este polo refiere los Órdenes moral y social a los principios de organización social, a los tipos de grupos corporativos y a las normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En cambio, en el *polo sensorial* “el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo”, carece de precisión en el campo emocional, siendo sus *significata* sensoriales toscas y fisiológicamente representadas (semen, sangre, orina, heces, genitales).

La relación entre el polo “emotivo” y el polo “normativo” tiende a diferenciar e intercambiar sus respectivas semánticas en el curso del ritual. La mediación se cumple gracias a la excitación social y los estímulos sonoros (música, canto), olfativos (incienso), cinestésicos (danza), psicofísicos (drogas), cargando los valores y las normas de emoción y ennobleciendo las emociones primarias y fisiológicas gracias a su eslabonamiento con los valores.

El enfoque metodológico de Turner privilegia una perspectiva *etic* sobre una de tipo *emic*, punto de diferendo central con su cole-

²⁸ *Ibid*, pp. 30-31.

²⁹ *Ibid*, p. 35.

ga Monica Wilson, a quien le dedica *La selva de los símbolos*. Para Turner la lectura simbólica del antropólogo pesa más que las propias lecturas de los actores:

El antropólogo, que previamente ha hecho un análisis estructural de la sociedad... que ha aislado los principios de su organización, que ha distinguido sus grupos y sus relaciones, no tiene prejuicios particulares y puede observar **las** interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupos, y la medida en que reciben representación ritual. Aquello que para un actor que desempeña un rol específico parece insignificante, puede resultar altamente significativo para un observador y analista del sistema total.³⁰

El enfoque metodológico de Turner ha sido denominado como “análisis simbólico procesal” y discutido por la pretendida universalidad de sus pasos de análisis. Este análisis va ajustando los énfasis sucesivos que corresponden al uso de diversas técnicas de investigación de campo: la entrevista etnográfica que da curso a la perspectiva *emic*, por la cual las distintas categorías de actores nativos dan cuenta de los nombres y sentidos del símbolo dominante y de los símbolos instrumentales, cumpliendo así una función exegética. Luego, se afirma la mirada del antropólogo desde dos dimensiones: vía la *observación* de las conductas de los actores nativos frente al símbolo dominante, revelando su dimensión operacional; finalmente, la perspectiva estructural-posicional que pone en juego el antropólogo al explicar las conexiones simbólicas en el universo total del ritual, centrándose en develar el sentido total de un símbolo dominante por los aspectos conductuales que le corresponden.

La propuesta metodológica de Turner supone: *a*) separar los materiales de la observación de los materiales de la interpretación; *b*) situar la observación de los símbolos en un contexto ritual (objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, emociones, unidades espaciales). **Las** estructuras y propiedades de los símbolos rituales pueden observarse a partir de tres clases de datos que pautan los tres modos de la interpretación: *a*) forma externa y características observables; *b*) interpretaciones (especialistas religiosos y fieles), y *c*) contextos significativos elaborados por el antropólogo (análisis contextual).

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

Del autor

- Turner, Victor. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press (edición simultánea en Nueva York The Humanities Press).
- 1957. *Ndembu divination: its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press.
- 1967. *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1968. *The drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. Editor. 1982. *Celebration*. Washington: Smithsonian Institute Press.
- _____. 1974. *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- _____. 1986. *The anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- _____. 1992. *Blazing the trail* Tucson & Londres: University of Arizona Press.
- Turner, Victor y Edith, 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture, anthropological perspectives*. Nueva York: Columbia University Press.

Nota sobre las ediciones hispanoamericanas acerca de Victor Turner y su obra.

De las ediciones angloamericanas de los libros de Turner, hasta la fecha sólo se ha traducido y publicado en español, uno de ellos: *La selva de los símbolos* (1980), edición madrileña de Siglo XXI, rápidamente agotada. Seis años antes, el Comité Editorial del Área de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Lima y el editor Ignacio Prado Pastor introdujeron en lengua castellana uno de los más conocidos ensayos etnológicos de Turner del libro ya referido, bajo el título *Simbolismo y ritual*.

De la última fase ensayística de Turner debe mencionar la versión española de: "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *comunidad*" (traducción del capítulo VI de *Dramas, fields and metaphors*) en *Antropología Lecturas*, de Paul Bohannan y Mark Glazer, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana de Barcelona, 1993, pp. 517-542. Añadiremos a estas referencias un breve prólogo de Victor Turner a la obra *Symbolology and conquest*

ta. *Rituales y teatro en Santa Fé, Nuevo México* de Ronald L. Grimes, en la conocida edición del Fondo de Cultura Económica (1981).

También cabe mencionar algunas referencias sobre el autor y su obra en Dan Sperber, 1988 *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos; "Victor Turner 1920-1983", breve reseña biográfica elaborada por Paul Bohannan y Mark Glazer, 1993, pp. 515-517. Cuentan también las agudas aunque sucintas referencias de Adam Kuper sobre la fase formativa de Turner y sus primeras rupturas teóricas en los marcos del Instituto Rhodes-Livingstone y de la Universidad de Manchester. La obra en referencia se titula: *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama (1973). Véase también la documentada reseña crítica sobre su teoría de las peregrinaciones centrada en el santuario de Chalma en México: "Las peregrinaciones en la obra de V Turner" de Carlos Garna, en *Cuicuilco* (México, ENAH), núm. 20 (enero-marzo) 1988, pp. 87-93. Clifford Geertz le dedica especial atención al concepto de "drama social" en la obra de Turner y le reconoce por sus propios méritos haber fundado una corriente de pensamiento antropológico de proyección (véase *Conocimiento local* de Clifford Geertz [1994], Barcelona, Paidós Básica, pp. 41-43 y 177-179). La versión desvalorativa sobre Turner que consigna Edmund Leach (1976), fue consultada en su conocida versión española de 1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Barcelona, Siglo XXI.

Para una valoración de la teoría de los símbolos de Turner en el marco general de la antropología británica e internacional, consúltese el texto en versión inglesa de Raymond Firth, 1975, *Symbols. Public and private*, Nueva York, Cornell University Press, pp. 189-195 y 214-215.