

## 1. SIMBOLOS EN EL RITUAL NDEMBU \*

La importancia del ritual en la vida de los poblados ndembu de Zambia (antes Rodesia del Norte), en 1952, resultaba asombrosa. En cualquier pequeña vecindad era difícil pasar una semana sin oír batir algún tambor ritual en uno u otro de sus poblados.

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. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. Dado que este ensayo es básicamente una descripción y un análisis de la estructura y las propiedades de los símbolos, por el momento bastará que digamos, con el *Concise Oxford Dictionary*, que un «símbolo» es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.

Siguiendo el consejo y el ejemplo de la profesora Mónica Wilson, yo pedí a los ndembu, tanto a los especialistas religiosos como a los simples fieles, que interpretaran los símbolos de su ritual. Como resultado de ello obtuve un importante material exegético. Me pareció que era metodológicamente importante —por razones que en seguida se verán— mantener separados los materiales de la observación y los de la interpretación. Me encontré también con que no podía analizar los símbolos rituales sin estudiarlos en una secuencia temporal en su relación con otros acontecimientos, porque los símbolos están

\* Leído en marzo de 1958, en una reunión en Londres de la Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Publicado por primera vez en *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social science*, M. Gluckman (ed.) (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1964).

esencialmente implicados en el proceso social. Así llegué a ver las celebraciones rituales como fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente. En esta perspectiva, el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada. La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado.

#### ESTRUCTURA Y PROPIEDADES DE LOS SÍMBOLOS RITUALES

La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo.

Daré un ejemplo. En el *nkang'a*, el ritual de la pubertad de las muchachas, la novicia, envuelta en una manta, yace al pie de un vástago de *mudyi*. El árbol *mudyi*, *Diplorrhyncus condylocarpon*, es notable por su látex blanco, que exuda en gotas lechosas cuando se araña su delgada corteza. Para los ndembu, ésta es la más importante de sus características observables, por lo que a partir de aquí me propongo llamarlo «árbol de la leche». La mayor parte de las mujeres ndembu atribuyen varios sentidos a este árbol. En primer lugar, dicen que el árbol de la leche es el «más anciano» (*mukulumpi*) del ritual. Cada tipo de ritual tiene su símbolo «más anciano», al que yo voy a llamar «dominante». Esos símbolos constituyen una clase especial de la que luego me ocuparé más extensamente. Aquí basta con anticipar que los símbolos dominantes no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los propósitos expresos de un ritual determinado, sino también, y esto es más importante, se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos. En segundo lugar, refiriéndose a sus características observables, las mujeres dicen que el árbol de la leche está por la leche humana y también por los pechos que la producen. Este significado lo ponen en relación con el hecho de que el *nkang'a* se celebra cuando empiezan a formarse los pechos de la niña, y no con su primera menstrua-

ción, que es ocasión de otro ritual menos elaborado. Efectivamente, el tema central del *nkang'a* es el vínculo de la lactancia entre la madre y el hijo, no el vínculo del nacimiento. Este tema de la lactancia se expresa en el *nkang'a* por varios símbolos suplementarios indicativos del acto de la alimentación y de la materia de los alimentos. En tercer lugar, las mujeres describen el árbol de la leche como «el árbol de una madre y de su hijo». Aquí el referente se ha desplazado de la descripción de un acto biológico, el amamantamiento, a un vínculo social de profunda importancia tanto para las relaciones domésticas como para la estructura de la sociedad ndembu. Este último sentido se expresa con la mayor claridad en un texto que recogí de un especialista ritual varón. Lo traduzco literalmente:

El árbol de la leche es el lugar de todas las madres del linaje (*ivumu*, literalmente «matriz» o «estómago»). Representa a la antepasada de mujeres y hombres. El árbol de la leche es donde durmió nuestra antepasada cuando fue iniciada. Una antepasada después de otra durmió aquí hasta nuestra abuela, hasta nuestra madre, hasta nosotros mismos los hijos. Este es el lugar de nuestra costumbre tribal (*muchidi*)<sup>1</sup>, donde empezamos incluso nosotros los hombres, porque a los hombres se les hace la circuncisión bajo un árbol de la leche.

Este texto resalta claramente los sentidos del árbol de la leche que se refieren a los principios y a los valores de la organización social. A determinado nivel de abstracción, el árbol de la leche está por la matrilinealidad, el principio del que depende la continuidad de la sociedad ndembu. La matrilinealidad gobierna la sucesión en los cargos y la herencia de la propiedad, e inviste con los derechos dominantes de residencia en las unidades locales. Más que cualquier otro principio de la organización social, la matrilinealidad confiere orden y estructura a la vida social ndembu. Sin embargo, según este mismo texto y según otros muchos informes que pude recoger, el *mudyi* significa más que la matrilinealidad. Significa la costumbre tribal (*muchidi wetu*) en sí misma. El principio de la matrilinealidad, piedra angular de la organización social ndembu, como un elemento de la estructura semántica del árbol de la leche, simboliza en sí mismo el sistema total de las interrelaciones entre los grupos y las personas que componen la sociedad ndembu. Algunos de los sentidos de los símbolos más importantes pueden ser ellos mismos símbolos, cada uno con su propio sistema de sentidos. Así, al más elevado nivel de abstracción, el árbol de la leche está por la unidad y la continuidad de la so-

<sup>1</sup> *Muchidi* quiere decir también «categoría», «género», «especie» y «tribu».

ciudad ndembu. Hombres y mujeres son componentes de ese continuo espacio-temporal. Tal vez por esto un ndembu instruido, tratando de tender un puente entre nuestras dos culturas, me explicaba que el árbol de la leche era como la bandera británica que ondeaba sobre los edificios de la administración. «El *mudyi* es nuestra bandera», me dijo.

Al hablar del simbolismo del árbol de la leche en el contexto del ritual de la pubertad de las muchachas, mis informantes tendían a subrayar sus aspectos armónicos, cohesivos. Insistían también en el aspecto de la dependencia. El niño depende de su madre para su nutrición; y similarmente, dicen los ndembu, el miembro de la tribu bebe de los pechos de la costumbre tribal. De este modo, en el contenido de sentido del árbol de la leche, la nutrición y el aprendizaje se hacen equivalentes. Con frecuencia oí comparar el árbol de la leche con la escuela; del niño se dice que ingiere la instrucción como el bebé ingiere la leche y el *kapudyi*, unas gachas de cazabe, muy aguadas, que los ndembu comparan con la leche. ¿No decimos nosotros mismos «sed de conocimientos»? Aquí el árbol de la leche es una especie de cifra y compendio del proceso de instrucción en las cosas de la tribu que sigue a los episodios críticos de la iniciación, tanto de los varones (el episodio de la circuncisión), como de las muchachas (el largo episodio durante el que han de yacer inmóviles). El rol de la madre es el arquetipo del protector, nutridor y maestro. Con frecuencia, por ejemplo, se habla del jefe llamándolo «madre de su pueblo», igual que al doctor cazador que inicia a un novicio en un culto de caza se le llama «madre del arte de la caza» (*mama dawuyang'a*). El aprendiz de circuncisor es «hijo de la medicina de la circuncisión» y su instructor la «madre de la medicina de la circuncisión». En todos los sentidos hasta aquí descritos, el árbol de la leche representa los aspectos armoniosos, benevolentes de la vida doméstica y tribal.

Sin embargo, si se aplica el tercer modo de interpretación, el análisis contextual, las exégesis de los informantes se contradicen con las conductas que las gentes adoptan realmente en su relación con el árbol de la leche. Es evidente que el árbol de la leche representa aspectos de diferenciación e incluso de oposición social entre los componentes de esa misma sociedad a la que idealmente se supone que simboliza como un todo armonioso. El primer contexto significativo que examinaremos es el papel del árbol de la leche en una serie de situaciones de acción en el marco del ritual de la pubertad de las muchachas. Los símbolos, como he dicho, generan la acción, y los símbolos

dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos. Habitualmente, esos grupos de participantes representan ellos también importantes componentes del sistema social secular, componentes que pueden ser grupos corporativos, tales como familias o linajes, o meras categorías de personas que poseen características similares, por ejemplo, ancianos, o mujeres, o niños, o cazadores, o viudas. En cada tipo de ritual ndembu es un grupo o una categoría diferente de personas la que se convierte en el elemento social central. En el *nkang'a* este elemento central es la unidad de las mujeres ndembu. Son las mujeres las que danzan en torno al árbol de la leche e inician a la novicia yacente haciendo de ella el centro del círculo que gira. El árbol de la leche no es sólo la «bandera de los ndembu»: en las primeras fases del *nkang'a* es más específicamente la bandera de las mujeres ndembu. En esa situación hace más que dotar de un centro a la exclusividad de las mujeres: las moviliza en oposición a los hombres, pues las mujeres entonan cantos en los que se mofan de los hombres y durante cierto tiempo no les dejan que dancen en su mismo círculo. Por tanto, si hemos de tomar en cuenta el aspecto operacional de ese símbolo que es el árbol de la leche, considerando no sólo lo que los ndembu dicen sobre él, sino también lo que hacen con él en su sentido, tendremos que conceder que distingue a las mujeres como categoría social e indica su solidaridad.

El árbol de la leche introduce aún otras discriminaciones, por ejemplo, en ciertos contextos de acción representa a la propia novicia. Un contexto así es el de la sacralización inicial de un vástago concreto del árbol de la leche. Aquí la propiedad natural significativa es la inmadurez del árbol. Los informantes aseguran que se escoge un árbol joven porque la novicia es joven. El árbol particular de una muchacha simboliza su nueva personalidad social como mujer madura. En el pasado (y ocasionalmente también hoy), el ritual de la pubertad de una muchacha formaba parte de su ritual matrimonial, y el matrimonio marcaba su transición de muchacha a mujer. Gran parte del aprendizaje a que se la somete en el *nkang'a* y casi todo el simbolismo de la ceremonia apuntan a hacer de la muchacha una esposa sexualmente adecuada, una mujer fecunda y una madre capaz de producir una generosa provisión de leche. Para cada muchacha hay una ceremonia. Se la inicia a

ella sola y ella sola se convierte en el centro de la atención y del cuidado de todos. Desde su punto de vista, el *nkang'a* es *suyo*, y constituye el acontecimiento más excitante y gratificante de su vida. La sociedad reconoce esos sentimientos y los fomenta, aunque impone a la novicia pruebas y penalidades que ella tiene que sufrir antes de ser glorificada en el último día del ritual. Así, el árbol de la leche celebra la mayoría de edad de una nueva personalidad social, a la que en ese único momento de su vida distingue de todas las otras mujeres. En términos de este contexto de acción, el árbol de la leche, pues, expresa aquí el conflicto entre la muchacha y la comunidad moral de las mujeres adultas en la que ella va a entrar. No sin razón, el lugar del árbol de la leche se conoce con los mismos términos que se aplican al sitio en que se circunda a los muchachos, a saber, «lugar de morir» o «lugar de sufrir», pues la muchacha tiene que pasar en él un día entero, y un día caluroso, sin mover ni un solo músculo.

En otros contextos, el lugar en que está el árbol de la leche es escenario de la oposición entre la madre de la novicia y el grupo de las mujeres adultas. La madre es excluida del círculo de la danza. En ese momento está perdiendo una hija, aunque luego la recobre como nuevo miembro adulto de su propio linaje. Se manifiesta aquí el conflicto entre la familia matricéntrica y la sociedad más amplia, articulada fundamentalmente, como ya he dicho, por el principio de la matrilinealidad. La relación entre la madre y la hija persiste a lo largo de todo el ritual, pero su contenido cambia. Vale la pena señalar aquí que en una fase del *nkang'a* la madre y la hija intercambian prendas de su vestimenta. Esto podría guardar relación con la costumbre *ndemb'u* de que las personas en duelo lleven sobre sí pequeñas porciones de la vestimenta de su pariente muerto. Cualquiera que sea el significado que este intercambio de ropas pueda tener para un psicoanalista —y en este punto tocamos uno de los límites de nuestra actual competencia antropológica— no parece improbable que los ndembu traten de simbolizar la terminación, para la madre y la hija a la vez, de un importante aspecto de su relación. Esta es una de las acciones simbólicas, una de las muy pocas, sobre las que no conseguí que me dieran una interpretación en el ritual de la pubertad. Por eso me parece legítimo inferir que en ella se expresan poderosos deseos inconscientes de un tipo que los ndembu consideran ilícito.

La oposición entre las mujeres de la tribu y la madre de la novicia se representa mímicamente junto al árbol de la leche

al terminar el primer día del ritual de pubertad. La madre de la muchacha cocina una gran cantidad de cazabe y habas —dos alimentos que en el *nkang'a* son símbolos con muchos sentidos— para las visitantes, que comen por grupos de aldea y no distribuidas al azar. Antes de comer, las mujeres se acercan al árbol de la leche, a pocos metros de allí, y giran procesionalmente en torno a él. La madre va la última llevando un gran cucharón lleno de cazabe y habas. De pronto grita: «¿Quién quiere cazabe de *chipwampwilu*?» Y todas las mujeres corren para apoderarse del cucharón y comer de él. «*Chipwampwilu*» parece ser una palabra arcaica y nadie sabe lo que significa. Mis informantes me dijeron que el cucharón representa a la novicia en su papel de mujer casada, mientras que el alimento simboliza su poder reproductivo (*lusemu*) y su papel como agricultora y cocinera. Una mujer le dijo a mi esposa: «Trae suerte que el cucharón lo coja una persona que sea del mismo poblado que la novicia. Si no ocurre eso, la madre piensa que su hija se separará de ella para irse a un poblado lejano y morir allí. La madre desea que su hija se quede cerca de ella.» Implícito en estas palabras late un conflicto más profundo que el que enfrenta a la familia matricéntrica con la sociedad femenina adulta: tiene que ver con otro principio articulador dominante en la sociedad ndembu, a saber, el matrimonio virilocal, según el cual las mujeres, después de casarse, viven en los poblados de sus maridos. Como consecuencia, muchas veces las hijas pasan a vivir a considerable distancia de sus madres. En el episodio descrito, las mujeres simbolizan los núcleos matrilineales de los poblados. Todos los poblados desean ganar a través del matrimonio el control sobre la capacidad de trabajo de la novicia, e igualmente esperan incorporarse los hijos que ella pueda criar, aumentando así su prestigio y el número de sus miembros. En un episodio posterior del *nkang'a* hay una lucha simbólica entre los parientes matrilineales de la novicia y los de su novio, lucha que saca a la luz el conflicto entre la virilocalidad y la matrilinealidad.

Finalmente, en el contexto de la acción, los informantes hablan a veces del árbol de la leche como representante del matrilinaje de la novicia. De hecho, ésta es la significación que tiene en la competencia por el cucharón que se acaba de describir, puesto que las mujeres del poblado de la novicia tratan de apoderarse del cucharón antes de que puedan hacerlo mujeres de otros poblados. Incluso si esas mujeres no pertenecen al mismo matrilinaje que ella, sí están casadas con miembros

varones de ese matrilineaje, y se piensa que actúan a su favor. Así el árbol de la leche, en uno de sus aspectos de acción, representa la unidad y exclusividad de un único matrilineaje, con centro local en un poblado, frente a los otros grupos corporativos del mismo tipo. De esta manera, recibe forma dramática y simbólica el conflicto entre otro subsistema y el sistema total.

A estas alturas resultará evidente que existen considerables discrepancias entre las interpretaciones que del árbol de la leche ofrecen los informantes y la conducta que exhiben los ndembu en situaciones dominadas por el simbolismo del árbol de la leche. Por ejemplo, se nos dice que el árbol de la leche representa el estrecho vínculo entre la madre y la hija, pero en realidad separa a la hija de la madre. Se nos dice también que el árbol de la leche está por la unidad de la sociedad ndembu, pero en la práctica nos encontramos con que separa a las mujeres de los hombres, a unas categorías y grupos de mujeres de otras categorías y otros grupos. ¿Cómo hay que explicar esas contradicciones entre los principios y la práctica?

#### UNOS PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Yo estoy convencido de que mis informantes creen sinceramente que el árbol de la leche sólo representa los aspectos cohesivos, unificadores de la organización social ndembu. Igualmente estoy convencido de que el papel del árbol de la leche en situaciones de acción, en las que representa un centro de grupos específicos en oposición a otros grupos, forma un componente igualmente importante de su sentido total. Llegados aquí, hemos de plantear una cuestión esencial: sentido, ¿para quién? Si los ndembu no reconocen la discrepancia entre su interpretación del simbolismo del árbol de la leche y su conducta en relación con él, ¿significa esto que tal discrepancia carece de interés para el antropólogo social? De hecho, algunos antropólogos sostienen con Nadel (1954, p. 108) que «los símbolos no comprendidos no tienen sitio en la encuesta social; su efectividad social está en su capacidad para indicar, y si no indican nada a los actores son, desde nuestro punto de vista, irrelevantes: de hecho, ya no son símbolos (cualquiera que pueda ser su significación para el psicólogo o el psicoanalista)». La profesora Mónica Wilson (1957, p. 6) adopta un punto de vista parecido: asegura que ella subraya «las interpretaciones nyakyusa de sus propios rituales porque la literatura antropológica está salpicada de conjeturas simbólicas, interpretaciones de los etnógrafos de los

ritos de otros pueblos». De hecho, llega al extremo de basar todo su análisis del ritual nyakyusa en la «traducción o interpretación nyakyusa del simbolismo». En mi opinión, estos investigadores van más allá de los límites de una cautela saludable y se imponen a sí mismos limitaciones muy serias, e incluso arbitrarias. Aunque yo estoy en completo desacuerdo con su postulado fundamental de que el inconsciente colectivo es el principio formativo básico del simbolismo ritual, creo que Carl Jung (1949, p. 601) abrió el camino a las ulteriores investigaciones al introducir precisamente esta distinción: «un signo es una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida. Mientras que un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o se postula como existente». Nadel y Wilson, al tratar a la mayoría de los símbolos rituales como signos, parecen ignorar o considerar irrelevantes algunas de las propiedades esenciales de esos símbolos.

#### CAMPO DEL RITUAL Y PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

¿Cómo puede el antropólogo social justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y más comprensivamente que los propios actores? En primer término, el antropólogo, usando sus técnicas y sus conceptos especiales, es capaz de contemplar la celebración de un ritual determinado como «ocurrida en e interpretada por una totalidad de entidades sociales coexistentes, tales como varios tipos de grupos, subgrupos, categorías o personalidades, y también las barreras entre ellos y sus modos de interacción» (Lewin, 1949, p. 200). Con otras palabras, puede colocar ese ritual en el marco de su campo signifiante, y describir la estructura y las propiedades de ese campo. Por otro lado, cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo de visión. Tiene lo que Lupton ha llamado «su propia perspectiva estructural». Su visión está limitada por el hecho de que él ocupa una posición particular, o incluso un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura permanente de su sociedad, como en la estructura de roles del ritual en cuestión. Además es probable que las acciones del participante estén regidas por intereses, propósitos, sentimientos dependientes de su situación específica y que pueden obstaculizar su comprensión de la situación total. Un obstáculo aun más serio para que él consiga ser objetivo lo representa el he-

cho de que, al ser un participante en el ritual, propenderá a considerar como axiomáticos y primarios los ideales, los valores, las normas abiertamente expresados o simbolizados en el ritual. Así, en el ritual *nkang'a*, cada persona o cada grupo ve el árbol de la leche en los sucesivos contextos de acción como si sólo representara sus propios intereses y valores específicos en esos momentos. En cambio, el antropólogo, que previamente ha hecho un análisis estructural de la sociedad ndembu, 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.

Por estas razones, en consecuencia, considero legítimo incluir en el sentido total de un símbolo ritual dominante, aspectos de conducta asociados con él, que los propios actores son incapaces de interpretar, y de los que de hecho pueden no ser conscientes, si se les pide que interpreten el símbolo fuera de su contexto de actividad. Con esto, sin embargo sigue planteado el problema de la contradicción entre los sentidos expresos del árbol de la leche y el sentido de las formas estereotipadas de conducta estrechamente vinculadas con él. En abstracto, las interpretaciones indígenas del simbolismo del árbol de la leche parecen indicar que no hay incompatibilidad ni conflicto entre las personas y los grupos a que se refiere. Y sin embargo son justamente esas personas y esos grupos los que representan mimicamente sus conflictos al pie del árbol de la leche.

#### TRES PROPIEDADES DE LOS SÍMBOLOS RITUALES

Antes de que estemos en condiciones de interpretar, tenemos que seguir clasificando los datos descriptivos recogidos con los métodos descritos más arriba. Esa clasificación nos permitirá formular algunas de las propiedades de los símbolos rituales. La propiedad más simple es la de condensación: muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. En segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy

ampliamente por todo un ancho abanico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos. Así, como hemos visto, el árbol de la leche representa, *inter alia*, los pechos de las mujeres, la maternidad, la novicia en el *nkang'a*, el principio de la matrilinealidad, cualquier matrilineaje concreto, el aprendizaje y la unidad y persistencia de la sociedad ndembu. Los temas de la nutrición y la dependencia pasan a través de todos estos *significata* diversos.

La tercera propiedad importante de los símbolos rituales dominantes es la polarización de sentido. No sólo el árbol de la leche, sino todos los símbolos dominantes ndembu poseen dos polos de sentido claramente distinguibles. En un polo se encuentra un agregado de *significata* que se refieren a componentes de los órdenes moral y social de la sociedad ndembu, a principios de la organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En el otro polo, los *significata* son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de éstos el «polo ideológico» y al segundo el «polo sensorial». En el polo sensorial, el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo. Por ejemplo, un significado del árbol de la leche —leche materna— está estrechamente relacionado con la exudación del látex lechoso propio del árbol. Un significado sensorial de otro símbolo dominante, el árbol *mu-kula*, es la sangre: es un árbol que segrega una goma de color rojo oscuro.

En el polo sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales. Los *significata* sensoriales, emocionales, tienden a ser «groseros» en una doble acepción. En primer lugar, son groseros en la acepción de toscos, es decir que no toman en cuenta los detalles ni las cualidades precisas de la emoción. No se puede insistir bastante en que esos símbolos son hechos sociales, «representaciones colectivas», aunque tales que apelan al más bajo denominador común del sentimiento humano. La segunda acepción de «groseros» es «abiertamente y hasta flagrantemente fisiológicos». Así el árbol de la leche tiene el sentido grosero de los pechos, la leche de los pechos y la acción de amamantar. Estos significados también son además groseros en la medida en que representan aspectos de la experiencia universal ndembu. Otros símbolos ndembu, en sus polos sensoriales de significado, representan temas tales como

la sangre, los genitales masculinos y femeninos, el semen, la orina y las heces. Esos mismos símbolos, en sus polos ideológicos de sentido representan la unidad y continuidad de los grupos sociales, primarios, domésticos, políticos.

#### REFERENCIA Y CONDENSACIÓN

Desde hace mucho tiempo se admite en literatura antropológica que los símbolos rituales son estímulos de emoción. Tal vez la formulación más explícita de esta posición sea la que hizo Edward Sapir en la *Encyclopaedia of the Social Sciences* (xiv, pp. 492-493). Sapir distingue, de una manera que recuerda la distinción de Jung, dos clases principales de símbolos. A la primera la llama de símbolos referenciales. Incluye en ésta la lengua oral, la escritura, las banderas nacionales, las señales de banderas y otras organizaciones de símbolos convenidos como artificios económicos con fines de referencia. Como el «signo» de Jung, el símbolo referencial es predominantemente cognitivo y se refiere a hechos conocidos. La segunda clase, en la que se incluye la mayoría de los símbolos rituales, es la de los símbolos de condensación, definidos por Sapir como «formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa, que permiten la fácil liberación de la tensión emocional en forma consciente o inconsciente». El símbolo de condensación está «saturado de cualidades emocionales». La principal diferencia en el desarrollo de estos dos tipos de simbolismo, en opinión de Sapir, es que «mientras el simbolismo referencial se forma a través de una elaboración formal en el dominio de lo consciente, el simbolismo de condensación hunde sus raíces profundamente en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional tipos de conducta y situaciones aparentemente muy alejados del sentido original del símbolo».

La formulación de Sapir resulta muy clarificadora. Subraya explícitamente cuatro atributos básicos de los símbolos rituales: 1) condensación de muchos significados en una forma única; 2) economía de referencia; 3) predominio de la cualidad emocional; 4) vínculos de asociación con regiones de lo inconsciente. Sin embargo, tiende a subestimar la importancia de lo que yo he llamado el polo ideológico (y me gustaría añadir, normativo) de sentido. Los símbolos rituales son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramen-

te físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social. Esos símbolos son coincidencia de cualidades opuestas, uniones de lo «alto» y lo «bajo». No es necesario un conocimiento detallado de ninguna de las psicologías profundas actuales para sospechar que tal yuxtaposición, o incluso interpenetración de opuestos en los símbolos, guarda conexión con su función social. A Durkheim le fascinaba el problema de por qué muchas normas y muchos imperativos sociales son considerados por quienes tienen que observarlos al mismo tiempo como «obligatorios» y como «deseables». Los estudiosos están dándose cuenta de que el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en el «amor a la virtud».

Antes de seguir adelante con nuestro análisis, tal vez sea conveniente formular de nuevo las principales propiedades empíricas de los símbolos dominantes, derivadas de nuestra clasificación de los datos empíricos pertinentes: 1) condensación; 2) unificación de significados dispares en una única formación simbólica; 3) polarización de sentido.

#### SÍMBOLOS DOMINANTES E INSTRUMENTALES

Como ya dije, los ndembu consideran que ciertos símbolos rituales son símbolos dominantes. En los rituales celebrados para propiciar a los espíritus de los antepasados que afligen a sus parientes vivos con trastornos reproductivos, enfermedades o mala suerte en la caza, hay dos clases principales de símbolos dominantes. La primera clase está representada por el primer árbol o planta de la serie de árboles o plantas que los practicantes y los adeptos del culto curativo buscan para recoger sus hojas, cortezas o raíces. Con ellas y con agua se preparan pociones que se dan a beber a los sujetos del ritual, o con las que se les marca. El primer árbol así tratado recibe el nombre de «lugar de salutación» (*ishikenu*) o «anciano» (*mukulumpi*). Los adeptos lo rodean varias veces para consagrarlo. Luego el prac-

ticante más antiguo reza al pie de él y lo salpica con arcilla blanca pulverizada. La plegaria se dirige bien al espíritu concreto que se cree aflige al principal sujeto del ritual, bien al árbol mismo que de alguna manera se identifica con ese espíritu. Los adeptos pueden atribuir varios significados a cada *ishikenu*. La segunda clase de símbolos dominantes en los rituales curativos consiste en altares junto a los que los sujetos de esos rituales se sientan mientras los practicantes los lavan con sustancias vegetales mezcladas con agua y para ayudarlos realizan acciones de naturaleza simbólica o ritual. Esos altares son frecuentemente compuestos y consisten en varios objetos combinados. Ambas clases de símbolos dominantes están estrechamente vinculados a seres no empíricos, unas veces como sus soportes, otras como su representación y otras por fin son identificados con ellos. En los rituales de las crisis vitales, por otra parte, en lugar de seres no empíricos, los símbolos dominantes parecen representar fuerzas, tipos de eficacia, igualmente no empíricos. Por ejemplo, en el ritual de la circuncisión de los muchachos, el símbolo dominante de todo el ritual es una medicina (*yitumbu*), llamada *njunda*, compuesta por muchos ingredientes, v. gr., la ceniza del pabellón quemado, que significa la muerte, y la orina de un aprendiz de circuncisor que significa «virilidad». Cada uno de estos ingredientes, igual que todos los demás, tiene muchos otros significados. El símbolo dominante en el campamento donde los padres de los novicios se congregan, y preparan la comida para los muchachos, es el árbol *chikoli* que representa, entre otras cosas, un falo erecto, la masculinidad adulta, la fuerza, la destreza en la caza, y la salud hasta la vejez. El símbolo dominante durante el proceso de circuncisión es el árbol de la leche junto al que se circuncida a los novicios. El símbolo dominante en la fase inmediatamente posterior a la circuncisión es el árbol rojo *mukula*; sobre un tronco de *mukula* se sientan los novicios hasta que sus heridas dejan de sangrar. En las diversas fases de la resolución hay otros símbolos dominantes. A cada uno de estos símbolos se le llama *mukulumpi*, anciano, viejo. Símbolos dominantes los hay en muchos contextos rituales diferentes: unas veces presiden toda la ceremonia, otras sólo fases particulares. El contenido de sentido de ciertos símbolos dominantes posee un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total, ilustrando la proposición de Radcliffe-Brown de que un símbolo recurrente en un ciclo de rituales probablemente tendrá la misma significación en todos ellos. Tales símbolos poseen también considerable autonomía con respecto

los fines de los rituales en que aparecen. Precisamente por estas propiedades, los símbolos dominantes son fáciles de analizar dentro de su marco cultural de referencia. A este propósito pueden ser considerados como «objetos eternos», en el sentido en que Whitehead usaba esta expresión<sup>2</sup>. Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. Sin que importe el orden de su aparición en un ritual determinado, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad ndembu. Lo cual no quiere decir que no puedan también ser estudiados como factores de la acción social (y de hecho así los hemos estudiado en el marco de referencia de la acción), sino que por sus propiedades sociales son objetos más apropiados del estudio morfológico que la clase de símbolos que a continuación pasamos a considerar.

A estos símbolos puede llamárseles «símbolos instrumentales». A un símbolo instrumental hay que contemplarlo en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado. Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de ese tipo de ritual. Con otras palabras, cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines. Por ejemplo, en rituales celebrados con el propósito explícito de hacer fecundas a las mujeres, entre los símbolos instrumentales que se usan aparecen porciones de árboles que dan múltiples frutos o de árboles que poseen innumerables raicillas. Los ndembu dicen que esos frutos y esas raicillas representan niños. Por eso se les atribuye eficacia en la consecución de la fertilidad de la mujer. Son medios para el fin principal del ritual. Quizá hubiera que considerar a esos símbolos como meros signos, o símbolos referenciales; pero contra eso está el hecho de que los significados de cada uno de ellos están asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes. Al nivel del análisis psicológico sospecho que esos símbolos se aproximarían a la categoría de los símbolos de condensación; pero con esta afirmación llegamos a los límites actuales de la competencia antropológica, un problema del que enseguida vamos a ocuparnos.

<sup>2</sup> Los símbolos no objetos de indefinida duración, sino objetos a los que la duración en el tiempo no resulta aplicable.