



ARENAS Y SÍMBOLOS RITUALES EN VÍCTOR TURNER

137

*Aquiles Chihu Amparán**
*Alejandro López Gallegos***

En este artículo se analizan los principales postulados en la antropología simbólica de Víctor Turner. Con este propósito se expone la teoría del ritual de este antropólogo a la luz de conceptos originales como el de "arenas", "símbolos dominantes", "dramas sociales" y "liminalidad". Las "arenas" constituyen el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y se moviliza el poder político. Se investiga cómo, para Turner, los símbolos actúan como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias y los rituales.

ARENAS AND RITUAL SYMBOLS IN VICTOR TURNER

In this article are analyzed the main postulates of Victor Turner's symbolic anthropology. With this purpose the ritual theory of this anthropologist is explained in the light of original concepts such as that of "arenas", "fields", "dominant symbols", "social dramas" and "liminality". The "arenas" constitute the concrete scenario in which the ideologies become symbols and political power is mobilized. We investigate how for Turner the symbols act like forces in the social processes and they complete certain functions in the ceremonies and rituals.

CHAMPS ET SYMBOLES RITUELS CHEZ VICTOR TURNER

Cet article est une analyse des postulats fondamentaux de l'anthropologie symbolique de Victor Turner. C'est dans ce but que les auteurs exposent la théorie du rituel de cet anthropologue à lumière de concepts originaux tels que les "champs", les "symboles dominants", les "dramas sociaux" et la "liminarité". Les "champs" constituent la scène concrète sur laquelle les idéologies se transforment en symboles et mobilisent le pouvoir politique. Les auteurs analysent la façon dont, pour Turner, les symboles agissent comme des forces à l'intérieur des processus sociaux tout en occupant des fonctions bien précises dans les cérémonies et les rituels.

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Iztapalapa.

** Investigador del área de Sociología de la Cultura, Departamento de Sociología, UAM-Iztapalapa.
Correo electrónico alejolo@yahoo.com.mx

Introducción

Cuando llega a la Universidad de Chicago en 1968 Víctor Turner¹ ocupa la cátedra de profesor de Antropología y Pensamiento Social. El cambio de residencia trae consigo un cambio en su objeto de estudio, que se desplaza de las sociedades primitivas a las sociedades complejas y de las religiones tribales a las religiones mundiales. Las obras que madurará en este periodo son resultado de un trabajo de campo realizado en México, Irlanda, Inglaterra, Europa, India, Sri Lanka y Japón, países en donde el objeto de estudio son las peregrinaciones cristianas, la literatura, la cultura popular y el folklóre.

En Chicago, Turner se establece al lado de Clifford Geertz como uno de los principales exponentes de la antropología simbólica norteamericana. No obstante, entre ellos existen varias diferencias. Mientras Turner ha sido fuertemente influido por Durkheim, Geertz lo es en gran medida por Weber, con la mediación de Parsons. Geertz retoma la concepción parsoniana de la cultura entendida como un sistema de símbolos² en virtud de los cuales el hombre da significado a su existencia (Geertz, 1992c: 215), sistema de símbolos aprendidos que orientan la interacción social.³ De acuerdo con Turner el estado normal de la sociedad es la presencia de conflictos y contradicciones, y no la existencia de una integración solidaria y armoniosa. En consecuencia, el principal objeto de estudio es dilucidar mediante cuáles mecanismos se construye y mantiene la solidaridad social. Se puede decir que en su obra Turner estudia, sobre todo, la efectividad de los símbolos dentro de los procesos sociales.

¹ Víctor Turner nació en Glasgow, Escocia, el 28 de mayo de 1920. Hijo de una actriz de teatro y de un ingeniero en electrónica, fue miembro del Partido Comunista Inglés y se enroló en el ejército inglés durante la Segunda Guerra Mundial. Estudió antropología y tuvo como profesores a Firth, Fortes, Forde, Leach, Radcliffe-Brown y Nadel. En la Universidad de Manchester, bajo la dirección de Max Gluckman, termina su tesis de doctorado (Turner, 1957) producto del trabajo de campo realizado con los ndembu en Zambia, África. De 1955 a 1963 trabaja como profesor e investigador en esa universidad, y se convierte en una de las principales figuras de la Escuela de Antropología de Manchester. Turner termina su vida académica en la Universidad de Virginia, en donde escribe su obra *From ritual to theatre* (1982). Sus preocupaciones teóricas se extienden al campo de la literatura, el teatro, y también escribe sobre el carnaval de Río de Janeiro.

² Para Clifford Geertz, el símbolo es "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad, relación que sirva como vehículo de una concepción, la concepción es el significado del símbolo" (Geertz, 1992a: 90).

³ De acuerdo con Parsons, el mundo de la acción social comprende un universo poblado con tres clases de objetos: sociales, físicos y culturales (Parsons, 1988:16). Los objetos sociales son los actores, los objetos físicos constituyen la realidad que existe independientemente de los actores, y los objetos culturales son los elementos simbólicos de la tradición cultural (ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, considerados por el actor como objetos de la situación y que no se encuentran interiorizados como elementos constitutivos de la personalidad del mismo). La simbolización no puede surgir sin la interacción social; el individuo no puede apropiarse ni generar sistemas simbólicos fuera de la interacción con otros objetos sociales. De ahí que el sistema de símbolos compartidos constituya la tradición cultural (que posee tres rasgos característicos: es transmitida, aprendida y compartida).

En cambio, para Geertz, la cultura se encarna en símbolos públicos, que son utilizados por los miembros de una sociedad para comunicarse entre sí. Geertz se preocupa por investigar cómo los símbolos modelan las maneras en que los miembros de una sociedad sienten y piensan el mundo. Para Geertz, los símbolos son, ante todo, "vehículos de cultura" y considera que uno de los efectos más importantes de los sistemas de símbolos es la formación de un *ethos*⁴ entre los miembros de una sociedad. En este sentido, Geertz enfatiza las dimensiones afectivas de los símbolos antes que sus dimensiones operativas.

En este artículo se analizan los principales postulados de la antropología simbólica de Víctor Turner. Para lograr este objetivo se expone su teoría del ritual a la luz de conceptos originales como el de "arenas", "símbolos dominantes", "dramas sociales" y "liminalidad".

El concepto de "arena" designa el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza. En Turner los símbolos actúan como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias y rituales. En lo que respecta al método del "drama social", éste combina el análisis general de la comunidad con el estudio de la historia de vida de un individuo. Se trata de una serie de estudios de caso de las comunidades narrados a través de la vida de los actores principales. Por último, para Turner en el periodo "liminal" los sujetos participantes en el ritual se encuentran en un estado de ambigüedad entre el *status* en el que se encontraban anteriormente y el siguiente, que ocuparán una vez aprobado el ritual. La "liminalidad" es un punto intermedio de transición entre dos posiciones.

Arenas y símbolos

Víctor Turner analiza las estrategias que utilizan los individuos para conquistar y mantener el poder a partir del concepto de "arena", que define una pequeña área, dentro de un campo político, en la que individuos o facciones compiten entre sí (Swartz, Turner y Tuden, 1966). Turner da vida a este concepto aplicándolo al estudio de la guerra de Independencia, en donde la gesta del cura Hidalgo es vista como un drama social (Turner, 1974). En este estudio de caso las "arenas" constituyen el escenario concreto en el cual los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos en relación con el poder político movilizado y ponen a prueba las relaciones de fuerza existentes entre los actores. La "arena" es el marco (institucionalizado o no) en el cual se busca un reconocimiento público de la toma de decisiones (Turner, 1974: 133), es el escenario para tomar decisiones (Turner, 1974: 135). Los "campos" son el dominio cultural abstracto en donde los paradigmas (normas, reglas, modelos culturales de conducta que existen en la mente de los actores) se formulan, establecen y entran en conflicto. Un conflicto de

⁴ El *ethos* es la forma de ser de un pueblo: su estilo estético y moral. La cosmovisión es el conjunto de ideas generales que tiene ese pueblo sobre el mundo. La religión se constituye por la relación de ambos elementos, y esa relación explica su persistencia como fenómeno social (Geertz, 1992b).

*para Turner,
los símbolos están
asociados a intereses
humanos que les otorgan
significados al usarlos
en el espacio
de la arena pública.
Turner le atribuye
al símbolo ritual
la función de instigar
de la acción social*

paradigmas sucede cuando se quebranta una norma (Turner, 1974: 17).

Para Turner, los símbolos están asociados a intereses humanos que les otorgan significados al usarlos en el espacio de la arena pública. Turner le atribuye al símbolo ritual⁵ la función de instigar de la acción social.

El autor de *La selva de los símbolos* define al símbolo como una clase especial de signo.⁶ Su concepto de símbolo dominante constituye una innovación.

La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse de tres tipos de datos: 1) su forma externa y las características observables; 2) las interpretaciones ofrecidas por los especialistas del ritual; 3) los contextos significantes observados por los antropólogos.

A partir de estos datos Turner analiza los símbolos en tres dimensiones:

1) Exegética: consiste en el conjunto de significados que le atribuyen al símbolo quienes participan en la ceremonia, es decir, lo que se dice del símbolo. En el plano exegético los símbolos poseen cuatro categorías de significado: nominal (el nombre del símbolo, el cual se encuentra fuertemente cargado de significado); sustancial (las características físicas y biológicas del símbolo); artefactual (el símbolo como producto cultural); histórica (los orígenes y la historia del símbolo).

2) Operacional: equivale al uso del símbolo. Este significado se deriva de lo que se hace con el símbolo, de la composición social de los grupos que realizan el ritual. Se trata no de lo que la gente dice del símbolo sino de cómo actúa respecto a él, así como de su historia social, el imaginario colectivo respecto a eventos con los cuales el símbolo se relaciona.

3) Posicional: su significado se encuentra en relación con otros símbolos del sistema ritual total. El significado oculto y latente de un símbolo puede descubrirse al utilizar los reportes exegéticos del significado del mismo símbolo en diferentes contextos rituales (Turner y Turner, 1978: 248).

El gran aporte de la teoría simbólica turneriana consiste en que los símbolos son analizados en el contexto en el que operan y adquieren

⁵ En *La selva de los símbolos*, Turner define al símbolo ritual 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". El 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" (Turner, 1980: 21).

⁶ Un signo es una entidad constituida por un significante: el vehículo sensorial perceptible o forma exterior, y un significado: el sentido (Morris, 1938).

significado. Para Turner los símbolos adquieren el significado de las arenas en las cuales están inmersos. Este análisis simbólico explica la relación de los símbolos rituales con los elementos sociales, culturales, psicológicos y políticos de la sociedad. Esta teoría se distancia de la interpretación psicológica y psicoanalítica porque esos enfoques sólo observan el polo sensorial de los símbolos, así como del enfoque sociológico que centra su atención en el polo ideológico de los mismos. Turner propone el análisis de los símbolos dominantes tomando en cuenta ambos polos, el sensorial y el ideológico.⁷

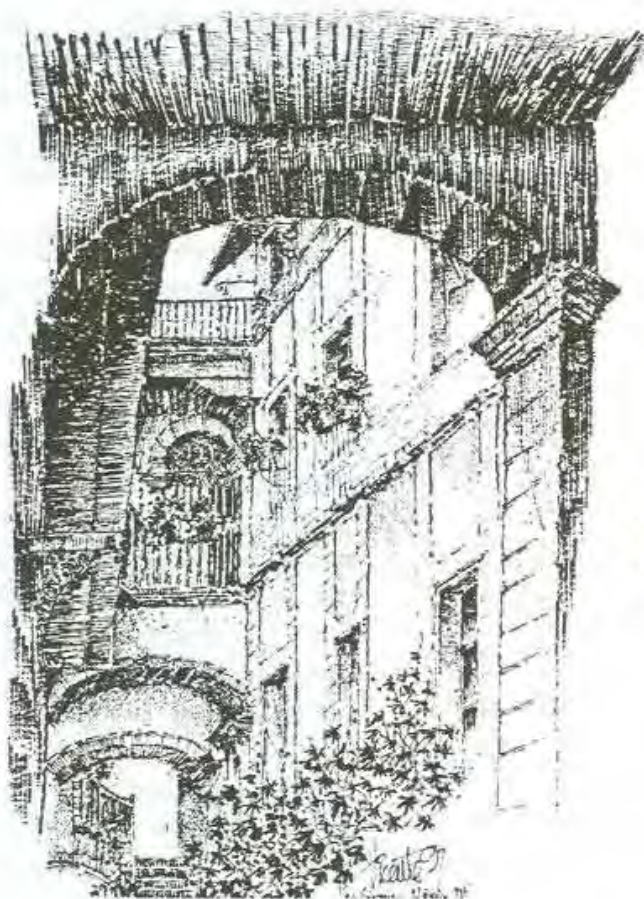
El ritual

La teoría clásica del ritual, tal como ha sido tratada en la obra de Durkheim (1912) y Van Gennep (1960), parte de la premisa de que el ritual es un mecanismo social que produce, por un lado, la integración de la sociedad, y por el otro, reproduce las estructuras básicas de la sociedad con el propósito de reforzar su estructura de roles y *status*.

Para Durkheim, la función de integración social que cumple el ritual se deriva de que toda sociedad requiere, para conservar sus solidaridades sociales, que los actores compartan una serie de creencias colectivas. Ahora bien, estas creencias colectivas deben ser representadas periódicamente y expresadas para conservar su poder de cohesión. El ritual es la arena donde dicha representación y expresión se lleva a cabo. Por otro lado, al participar en el ritual los actores recuerdan cuáles son sus roles y sus *status* en esa sociedad. En este sentido, la teoría clásica del ritual tiende a subrayar una visión de la sociedad estable y armoniosa, donde el conflicto sólo tiene significado en tanto desviación y, en consecuencia, no representa interés alguno como objeto de investigación.

De acuerdo con Turner el ritual no constituye la arena donde únicamente se expresan las creencias colectivas, es decir los valores y normas ampliamente compartidos por los actores sociales, sino que en el ritual lo que se representa y expresa son las normas y valores que provocan conflictos entre los actores. Mediante esta representación y expresión de los conflictos, el ritual logra integrar a la sociedad.

⁷ De acuerdo con Turner, los símbolos dominantes poseen dos polos de sentido: el ideológico o normativo, que tiene como referentes a la moral y al orden social; y el polo sensorial u orético, que tiene como referentes procesos que se espera estimulen deseos y sentimientos. Los significados son fenómenos y procesos naturales y fisiológicos cuyos contenidos se relacionan con la forma externa del símbolo (Turner, 1980: 60).



Para construir su modelo Turner partió de una interrogante: ¿qué caracteriza a las situaciones en que ocurren los rituales y por qué ocurren? Guiado por esta pregunta, se dio cuenta de que los rituales entre los ndembu mantienen una forma, más o menos repetitiva, en términos de un proceso con fases distintivas:

- 1) La primera, ruptura de una norma, en la cual se produce el desafío o el incumplimiento de una norma o valor social fundamental. En torno a este desafío se produce un conflicto entre dos grupos o individuos interactuantes.
- 2) La segunda fase consiste en una crisis expansiva de las relaciones sociales, producto de ese desafío o incumplimiento de la norma o valor social fundamental.
- 3) La tercera consiste en la puesta en marcha de mecanismos de ajuste que tratan de restituir el estado de cosas previo a la crisis, o por lo menos de limitar la extensión de ésta.
- 4) La cuarta y última fase consiste en la restauración de la armonía en el grupo social, o bien en el reconocimiento de una ruptura irreparable en el seno del grupo.

El ritual constituye una arena privilegiada para la producción de la experiencia de *communitas*⁸ entendida como comunión de individuos iguales. La experiencia de *communitas* dirige la atención cognitiva y afectiva de los actores hacia los valores que sostienen la sociabilidad y que deben compartir todos los participantes en su interés común de vivir en sociedad.

La experiencia de *communitas* se logra a través de la presencia de símbolos en el ritual.

Pero el ritual también cumple otra función. El principal elemento de la construcción de identidades es la demarcación de fronteras simbólicas. El ritual juega un papel de primer orden en la creación de esas fronteras en virtud de su capacidad de crear una realidad que esté acorde con el modelo de mundo que ha construido un grupo particular, de definir a un grupo y de determinar sus relaciones con otros grupos.

La clasificación consiste en ordenar las cosas del mundo (sean objetos materiales o seres metafísicos) y en determinar las relaciones que tienen entre sí los elementos de la realidad, en particular, las relaciones del hombre con las cosas del mundo. En las relaciones sociales, la

⁸ Al desarrollar el concepto *communitas*, Turner indica con esta palabra una forma de solidaridad que se da en los grupos pequeños. Turner considera que la *communitas* se funda en bases sentimentales e instintivas más que racionales.

De acuerdo con él, la *communitas* surge en tres formas principales:

1) *Communitas* espontánea o existencial (la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas).

2) *Communitas* normativa (la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener a los miembros de un grupo vivos y la necesidad de control social entre esos miembros en la consecución de otros fines colectivos).

3) *Communitas* ideológica (nivel que se puede aplicar a una amplia variedad de modelos utópicos de sociedades que los escritores han imaginado para ejemplificar las condiciones óptimas de la existencia de *communitas*.)

Turner, 1982: 47-49.

clasificación asume la forma de una división entre los propios y los extraños. Este principio es fundamental en los comportamientos que mantendrá un actor social en su relación con otros actores.

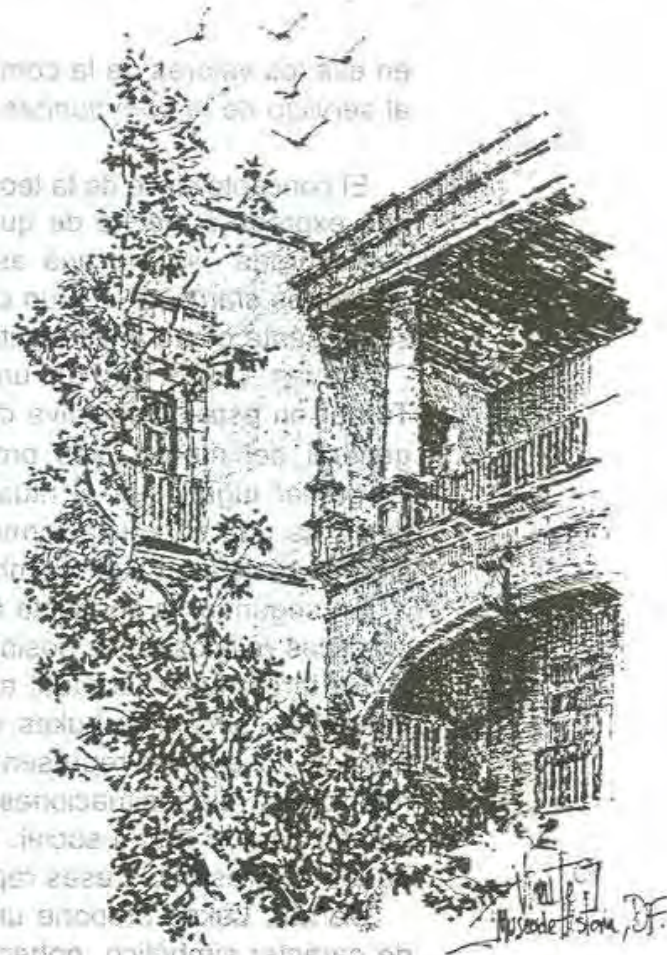
Una identidad cultural se construye con formas simbólicas y se expresa mediante símbolos. Un símbolo es un signo que sirve para expresar conceptos e ideas abstractas sin que sea necesaria una designación empírica. El símbolo no sólo dirige la atención de los que lo reciben hacia una realidad, sino que despierta emociones.

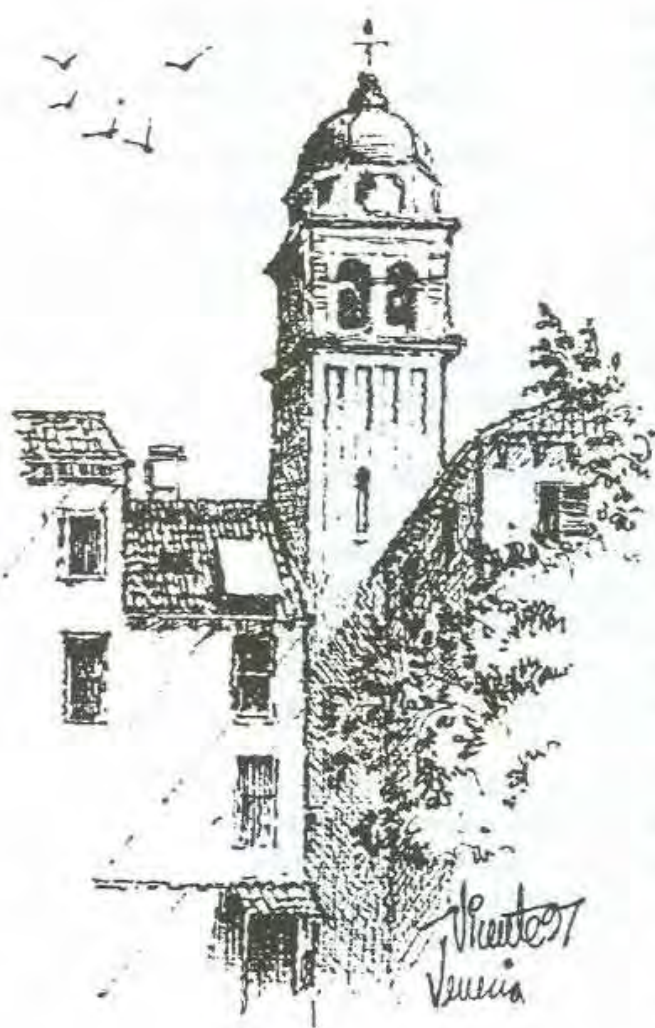
Los rituales ocupan una posición especial dentro de estas acciones generadas por los símbolos dominantes. Un ritual es una conducta formalizada que, mediante el uso de símbolos, expresa los problemas morales fundamentales de un grupo social dado y determina la estructura social y las relaciones básicas que regulan la vida del grupo. Los símbolos rituales permiten que ideas y emociones poco claras y difíciles de percibir adquieran una realidad concreta que puede observarse y entenderse.

Los rituales tienen una función de identidad en tanto integran a un grupo, al confirmar y crear la continuidad de sus tradiciones y articular el sistema normativo del mismo. No obstante, los rituales también pueden dividir al permitir el establecimiento de fronteras simbólicas. La categoría de "extranjero" dentro de una sociedad puede ser articulada y confirmada mediante rituales. Los símbolos que subrayan las diferencias culturales entre dos grupos son los elegidos para usarse en rituales de "separación". Es frecuente que tales símbolos sean del nacionalismo o de la religión. Puede ocurrir, por ejemplo, que un grupo minoritario desarrolle dos sistemas paralelos de rituales religiosos: uno que se realiza oficialmente y públicamente y que sugiere una asimilación de los valores culturales de la mayoría; otro que es realizado secretamente con el fin de continuar con la identidad propia y expresar la diferencia respecto a la comunidad cultural mayoritaria. De esta manera, los rituales no sólo crean un modelo consciente propio de un grupo cultural, sino que también construyen fronteras simbólicas entre las comunidades culturales.

Victor Turner disiente de Durkheim en su concepción del ritual y considera que éstos no sólo poseen una dimensión integrativa, sino también una antiestructural que se deriva del hecho de que son fenómenos "liminales" en los cuales los actores sociales experimentan profunda-

en las relaciones sociales, la clasificación asume la forma de una división entre los propios y los extraños





mente la solidaridad social, en la cual se diluyen las diferencias y jerarquías sociales.

La teoría del ritual de Turner gira en torno a la idea central de que existe una relación dialéctica entre ritual y estructura social. Turner observa al ritual como un motor del cambio social en la medida en que constituye una forma de protesta en contra de la estructura social existente.

Para Turner el ritual se presenta como algo antitético de la estructura social, al menos en tres sentidos:

1) El ritual relaja algunos de los requisitos para la diferenciación por *status*, propia de la estructura social. En su fase "liminal" hace que los participantes abandonen su identidad o su condición social previa, trocándola por una nueva.

2) El ritual flexibiliza las estructuras mediadoras que intervienen en la interacción social cotidiana y subvierte la interacción social institucionalizada de los *status-rol*.

3) El ritual se presenta como una instancia de legitimación o validación de la estructura social. Lo hace al introducir

en ella los valores de la comunidad en tanto pone a la estructura social al servicio de la *communitas*.

El concepto clave de la teoría turneriana del ritual es el de "liminalidad", que expresa el hecho de que en el ritual se pasa de la vida cotidiana estructurada —como una estructura formada por las relaciones entre diferentes *status-rol*— a un contexto social ambiguo. En Turner el ritual se presenta como antiestructura, es decir, subvierte la estructura social.

Steven Lukes (1975), un sociólogo contemporáneo, coincide con Turner en esta perspectiva del ritual. En la búsqueda de una definición general del ritual Lukes propone tener en cuenta tres dimensiones. En primer lugar, que el ritual es una conducta dirigida por reglas, es decir, es una conducta formalizada cuya realización produce una presión normativa en sus miembros.

En segundo, la conducta ritual no tiene un vínculo necesario con las prácticas religiosas, es posible hablar de rituales seculares.

En tercer lugar, el ritual es una acción de naturaleza simbólica. Por naturaleza simbólica Lukes entiende que el referente de los símbolos rituales (lo que se representa con los símbolos rituales) son objetos, relaciones, roles, situaciones, ideas, que tienen una importancia fundamental para el grupo social. Lo que hace el ritual es llamar la atención de los actores hacia esas representaciones colectivas.

De ahí, Lukes propone una definición del ritual como una actividad de carácter simbólico, gobernada por reglas, que dirige la atención de

sus participantes hacia objetos de pensamiento y sentimiento que tienen para ellos significado especial.

La liminalidad

Turner desarrolla su teoría del ritual a partir de la teoría de Van Gennep (1960) sobre los "ritos de paso", que son ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio: de lugar, de posición social, de *status* o de edad. Para Van Gennep, los ritos de paso incluyen tres fases: separación, margen (*limen*) y agregación. La primera, fase de separación, supone una conducta simbólica que represente la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o estado). Durante el periodo siguiente, o periodo "liminal", el estado del sujeto del rito (o pasajero) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo del estado pasado o de la situación futura. En la tercera fase el paso se ha consumado ya, el sujeto del rito (tanto si es individual como si es corporativo) alcanza un nuevo estado y en consecuencia adquiere derechos y obligaciones de tipo estructural claramente definidos, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas y patrones éticos (Turner, 1980: 104).

La "liminalidad" constituye el espacio en donde los paradigmas son cuestionados o modificados. Cuando las sociedades atraviesan por una transición "liminal", los patrones socioculturales tradicionales son puestos en duda y sometidos a crítica, y aparecen nuevos horizontes y formas de interpretar la vida.

Debe añadirse que la fase "liminal" es un periodo marginal. Los "ritos de paso" representan la transición de una clasificación social a otra, de un *status* social a otro, de una profesión o edad a otras. Estos ritos no se limitan a momentos coyunturales restringidos por un espacio de tiempo muy corto, sino que pueden expresar cambios como la entrada a la guerra por un pueblo o la transición de una época de escasez a una de abundancia (Turner, 1980: 105).

En efecto, la "liminalidad" es un punto intermedio de transición entre dos posiciones (Turner, 1974: 237). Por un lado, se tiene un estado de marginalidad en el que las acciones y relaciones no provienen de un *status* social reconocido, sino que son originadas fuera de él. Por el otro, en el sistema de clases sociales se encuentra el *status* que confiere el escalón más bajo en la estratificación social, donde recompensas desiguales son asignadas a diferentes posiciones.

La "liminalidad" es ese estado intermedio entre la marginalidad o condición de permanecer (de manera continua, por adscripción, temporal, situacional o voluntariamente) al margen de la estructura de un sistema social, de la conducta, del *status*, de los roles (ejemplo de este estado son los chamanes, mediums, sacerdotes, *hippies*), y la inferioridad estructural o *status* más bajo en la estratificación de clases sociales, los más pobres. La "liminalidad" denota cualquier condición en las periferias o fuera de la vida cotidiana, como es el caso de los movimientos milenaristas surgidos en las fases de transición de las sociedades (Turner, 1974: 47).

Turner distingue los fenómenos y situaciones que suceden en las sociedades tribales aplicándoles el concepto "liminal", mientras que a los fenómenos y situaciones que acontecen en las sociedades complejas les atribuye el concepto "liminoide". Cabe indicar, además, que a causa de la ambivalencia característica del fenómeno, Turner emplea el término fase "liminoide" en otras esferas fuera de los rituales de paso, tales como las peregrinaciones o las comunas *hippies*.⁹

Una segunda característica distingue los fenómenos de "liminal" y "liminoide". En las sociedades tribales la fase liminal del ritual, por ejemplo en los "ritos de paso", consiste en el aislamiento del individuo frente al grupo (ya que se trata de un sujeto que convive de manera cotidiana con la colectividad). En las sociedades modernas en cambio, por ejemplo, durante las fiestas de carnaval o los espectáculos de masas, el individuo no se encuentra aislado sino en contacto con la colectividad, ya que se trata de un sujeto que no convive de manera cotidiana con la colectividad.

Estrechamente vinculado con la "liminalidad", el término "antiestructura"¹⁰ denota la disolución de la estructura social¹¹ normativa con sus roles, *status*, derechos jurídicos y obligaciones, y representa un potencial latente de alternativas de las que surgirá lo nuevo. La antiestructura es precursora de formas normativas innovadoras, es fuente de nueva cultura (Turner, 1982: 28).

La fase de "liminalidad", en la que las estructuras normativas de la sociedad son temporalmente invertidas, se caracteriza por sentimientos de *communitas*. Durante la fase "liminal" del proceso ritual, las categorías de la vida normal tienden a disolverse. La persona "liminal" no posee *status* o ubicación en la estructura social.

⁹ "Oid" proviene del griego *eidos*, que significa "una forma que se parece o asemeja a otra". El término "liminoide" significa una forma semejante —sin ser idéntica— a lo "liminal". De acuerdo con Turner, la diferencia entre "liminal" y "liminoide" se encuentra en el carácter de obligatoriedad en el primero, y la opcionalidad en el segundo. Es el caso de un ritual de circuncisión (como el ejemplo del mukanda planteado por Turner), al que ningún miembro de la sociedad tribal puede dejar de asistir o participar, y el del carnaval, festejo propio de las sociedades complejas al que los individuos pueden asistir —ya sea participando en las representaciones o como meros espectadores— o dejar de hacerlo (Turner, 1982: 43).

¹⁰ Turner retoma de Brian Sutton Smith el término antiestructura, que denota la disolución de una estructura social normativa con sus roles, *status*, derechos jurídicos y obligaciones.

Los símbolos de antiestructura constituyen la representación antagónica de los símbolos de estructura, tales como los roles de *status* legitimados y confrontados por normas legales y políticas, reproducidos y aceptados en una sociedad.

¹¹ Turner retoma el concepto de estructura social tal y como lo emplea Robert Merton en el sentido de patrones de disposición de roles, *status* y secuencias de *status* reconocidos conscientemente, patrones que se encuentran operando en una sociedad, estrechamente relacionados con normas legales, políticas o sanciones. La estructura de roles denota las acciones y relaciones que emanan de un *status* social. La estructura de *status*, la probable congruencia de las diversas posiciones ocupadas por un individuo. La secuencia de *status* se refiere a la probable sucesión de posiciones ocupadas por un individuo a través del tiempo.

Los estados "liminales" también se producen en los procesos en los cuales aparecen experiencias paranormales, sobrenaturales. La sociedad "liminal" es una sociedad en transición cuyas fronteras se encuentran en constante cambio y movimiento, y en donde las categorías y estatus sociales se redefinen constantemente. A este proceso le corresponde el surgimiento de nuevos símbolos.

De la teoría del ritual de Turner se desprende que la estructura social está constituida por el conjunto de roles y *status* sancionados socialmente por normas y valores sociales. Este conjunto de roles y *status* prescribe acciones sociales, de tal manera que a un rol y *status* específico le corresponde un marco más o menos específico de acciones. Los actores asumen esta estructura social, en términos simbólicos, a través de reglas de conducta que permiten dar sentido a las acciones sociales. No obstante, en la estructura social existen "grietas", que el autor de *La selva de los símbolos* (1980) llama "zonas liminales", en las que uno o varios actores sociales se colocan en un rol que no se haya sancionado socialmente, es decir, se encuentra al margen de la estructura social.

Rothenbuhler (1988) aplica el término "facción liminal" a los actores de una huelga de masas. Este sociólogo entiende por "facción liminal" a todo grupo de actores que, ocupando una posición sancionada socialmente en la estructura social, pasa a ocupar una posición "liminal" que no puede ser significada por la ideología dominante en la estructura social. Así, nos encontramos con una lucha entre la "facción liminal" y la estructura social global. En este caso, la huelga como ritual es una amenaza potencial a la estructura social.

Desde esta perspectiva la huelga es considerada una práctica "liminal". Cuando los trabajadores se declaran en huelga dejan de tener el *status-rol* sancionado por la estructura social y sus acciones aparecen como no significativas en términos de las normas y valores de la estructura social. La constitución de la "facción liminal" trae consigo un cambio en la identidad de los actores (definida por la unidad de *status-rol* que le confiere la estructura social), así, por ejemplo, durante la huelga los trabajadores dejan de serlo.

Según Rothenbuhler, los periodos de "liminalidad faccional" tienen cuatro caminos lógicos de desarrollo:

1) La sociedad se libra por sí misma de la "facción liminal". Como consecuencia se da la represión de la "facción liminal".

2) La "facción liminal" es sancionada socialmente, es decir, su acción adquiere significado dentro del conjunto de normas y valores sociales en términos de innovación y desviación socialmente aceptadas. Como consecuencia se presenta la cooptación de la "facción liminal".

3) Los actores pertenecientes a la "facción liminal" obtienen una satisfacción de la participación en las prácticas "liminales", y con ello, terminan su participación en las prácticas "liminales", reintegrándose a la estructura social; la consecuencia es la recuperación de la "facción liminal".

4) Finalmente, se puede dar la posibilidad de que el conjunto de normas y valores que sustentan la estructura social sean derrotados por las prácticas de la "facción liminal", en este caso nos encontramos con una "facción liminal" revolucionaria. El éxito de la "facción liminal" culmina con el establecimiento de una nueva estructura social, con su distri-

*los festivales
son rituales "liminoides"
en los cuales
se subvierten los valores
de la sociedad global
y se asientan
nuevos códigos
de comportamiento*

bución de roles y *status* sancionados por nuevas normas y valores, que emanan de las prácticas "liminales". La consecuencia es la rutinización e institucionalización de las prácticas "liminales".

El término "liminal" también puede aplicarse a los espacios en donde se producen socialidades que se colocan en las fronteras de territorios dentro de los cuales tradicionalmente se constituían identidades bien definidas. Esos espacios en donde se construyen fronteras son "liminales" ya que tienden a ser diferentes de los lugares definidos por las leyes, las costumbres y las convenciones sociales. Por lo mismo, las categorías y las identidades asignadas a los actores sociales, ocupantes de esos espacios, tienden a ser "liminales" y culturalmente ambiguas.

En el análisis de las relaciones entre el espacio y la identidad es necesario investigar cómo se forman las identidades de los grupos que se apartan de las normas de la sociedad y cuál es la importancia de esos espacios, de esos sitios en donde esos grupos desarrollan relaciones sociales. Esos otros lugares simbolizan otro conjunto de valores y creencias alrededor de los cuales los grupos forman sus identidades, y en relación con los cuales desean ser identificados por los demás.

Otro gran espacio liminal lo constituyen los festivales. En ellos, se producen identidades mediante prácticas carnalescas, identidades grotescas. Por medio de esta subversión se acentúa el sentido de libertad, y el sentido de *communitas* se logra a través del desorden, del consumo de drogas. En este sentido, los festivales son rituales "liminoides" en los cuales se subvierten los valores de la sociedad global y se asientan nuevos códigos de comportamiento.

Un fenómeno contemporáneo descrito por Turner como un tipo de ritual "liminoide" lo constituyen las peregrinaciones que adquieren la forma de un proceso ritual de transformación de la identidad de los participantes, que se produce a

través del sentimiento de *communitas* que emerge en las situaciones "liminales" aportando la percepción afectiva de pertenencia al grupo, de un "nosotros".

Los peregrinajes terminan en un santuario o templo que tiene el simbolismo de lugar sagrado. Este lugar es en sí mismo "liminal" y se localiza en las periferias. Lo marginal (desde el punto de vista de la sociedad dominante) se convierte en central (la fuente de su identidad y de una manera significativa de vivir). Las condiciones de incertidumbre o ambigüedad de tales lugares posibilitan que sean usados para ejecutar rituales en los cuales se forman nuevas identidades.

El peregrinaje involucra el alejamiento de la persona respecto a la rutina de la vida cotidiana y su compromiso con una búsqueda comunal de un lugar sagrado, el cual simboliza el renacimiento del individuo en nuevos valores. Cuando el peregrino arriba al lugar sagrado, después de haber experimentado la *communitas* durante la ruta de la peregrinación, su identidad sufre un proceso de renovación.

El turismo puede concebirse como un deseo de recuperación y de renovación, que implica un escape respecto a las rutinas de la vida

cotidiana. Podemos incluso encontrar formas de turismo radical (como los *spring breakers*) que implican la búsqueda de emociones revitalizadoras y de posibilidades de construcción de una nueva identidad.

Consideraciones finales

El análisis de los símbolos y rituales en Víctor Turner recupera la herencia legada por Émile Durkheim en su última gran obra publicada: *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Esta obra, como ya ha señalado Jeffrey Alexander (1988), no sólo llama la atención hacia los fenómenos culturales de la sociedad, sino que implica una reconfiguración del análisis sociológico en términos de la centralidad de los procesos simbólicos para la constitución de las relaciones sociales. Durkheim había sido recuperado por la sociología en función de una lectura de sus obras del periodo intermedio. A través de esta recuperación, se forjó una visión estructuralista de su obra y pensamiento que también influyó en la definición misma de un análisis sociológico que se llevaría a cabo mediante métodos preferentemente cuantitativos.

Por el contrario, situar la atención en esta obra de madurez de Durkheim llevaría a reconfigurar el análisis sociológico, en el cual se constituyen en objeto de investigación los procesos simbólicos y su función en la formación de la solidaridad social. Este enfoque nos permite analizar la acción social como motivada emocionalmente y fundamentalmente expresiva, en oposición al énfasis tradicional que observa a la acción social como una acción consciente y estratégica, en términos del cálculo medios-fines.

De las consideraciones anteriores se deriva una concepción cuyo paradigma sitúa a la sociedad como un mecanismo que persigue una serie de metas colectivas dirigidas a la adaptación al medio, a la vez que un mecanismo que responde a la ansiedad humana acerca del sentido y significado del mundo.

Aquí se sitúa la obra de Turner, que intenta responder cuál es la importancia y la función que cumplen los símbolos y rituales.

Por su parte Clifford Geertz realiza un interesante aporte a este problema en su concepción de la religión como *ethos* y cosmovisión. Mientras que el *ethos* es la forma de ser de un pueblo: su estilo estético y moral, la cosmovisión es el conjunto de ideas generales que sobre el mundo tiene ese pueblo. La religión se constituye por la relación de ambos elementos, y esa relación explica su persistencia como fenómeno social.

¿Cómo define Geertz el fenómeno religioso?

La religión es un sistema de símbolos (vehículos de concepciones) cuya función es transmitir información. En tanto sistema cultural, la religión transmite información para modelar procesos sociales y psicológicos que permiten moldear la conducta de los actores. Los modelos tienen una dimensión de y una dimensión para. Los modelos de la realidad nos permiten captar la realidad como algo inteligible. Los modelos para la realidad nos permiten manipularla una vez que conocemos los procesos que la componen. La religión es un sistema simbólico que proporciona modelos de y para la realidad.

La religión produce modelos que provocan en los actores una serie de disposiciones. En opinión de Geertz existen dos tipos de disposiciones: las motivaciones, que son tendencias a realizar cierta clase de actos y experimentar cierto tipo de sentimientos en determinadas situaciones (Geertz, 1992c: 93), y los estados de ánimo, que no requieren explicación y que son provocados por símbolos. Las motivaciones y estados de ánimo relacionados forman el *ethos* de un pueblo, es decir, su estilo moral y religioso, su forma de ser.

La religión, además de suscitar disposiciones, contiene una concepción que explica cómo es el mundo. Este aspecto apela a la necesidad de confirmar que el hombre puede comprender el mundo y que no vive en el caos.

La religión como sistema simbólico ofrece un discurso sobre el orden del mundo que justifica sus imperfecciones y permite concebir la posibilidad de su perfección. Geertz considera que la religión opera a través del intento de que se acepte el mal como un elemento inseparable de la realidad, y por lo tanto trata de asignarle un puesto y no simplemente de confinarlo a un lugar imaginario (Geertz, 1992d).

Otra respuesta a la interrogante sobre la importancia de los símbolos ya ha sido adelantada por Abner Cohen (1976) al afirmar que éstos son ontológicamente necesarios para los hombres a causa de dos tipos de necesidades simbólicas: la necesidad de identidad y la necesidad de comprender los problemas permanentes del ser humano (el significado de la vida, de la muerte, del mal y del bien, de la tristeza y de la felicidad). En la medida en que no existen respuestas empíricas para estos problemas, ni soluciones a ellos, las respuestas que siempre se ofrecerán serán en términos culturales y simbólicos. Los símbolos cumplen esta función de proporcionar identidad y sentido.

El orden simbólico también produce el orden social, es decir, un conjunto de relaciones interpersonales y una cultura en la que se construye un tejido social en el cual los hombres encuentran identidad y sentido. En este conjunto de relaciones existen roles y actividades sociales específicas. Las formaciones simbólicas permiten a los hombres identificar las actividades que corresponden a cada rol y les ayudan a identificar el tipo de relaciones sociales en que se involucran. Esta función que cumplen los símbolos y rituales se denomina objetivación. Los valores, normas, reglas y conceptos abstractos como honor, prestigio, rango, justicia, bien y mal se tornan tangibles a través de los símbolos y rituales, y el hombre en sociedad es auxiliado para estar consciente de su existencia, comprenderlos y relacionarlos con su vida diaria.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey, *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Cohen, Abner, *Two-dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1976.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1912/1991.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- , “La religión como sistema cultural”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, 1992a, pp. 87-117.
- , “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, 1992b, pp. 118-130.
- , “Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, 1992c, pp. 203-218.
- Lukes, Steven, “Political ritual and social integration”, en *Sociology*, núm. 9, 1975, pp. 289-308.
- Morris, C. W., *Foundations of the theory of Signs*, Chicago, the University of Chicago Press, 1938.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*, Madrid, Alianza Universidad, núm. 326, 1988.
- Rothembuhler, Eric, *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Swartz, Marc, Víctor Turner y Arthur Tuden, “Introducción”, en Swartz, Turner y Tuden, *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966.
- Turner, Víctor, *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*, Manchester University Press, 1957.
- , *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1974.
- , *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI, 1980.
- , *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Nueva York, PAJ Publications, 1982.
- , *The Anthropology of Performance*, 1986.
- Turner, Víctor y Edith Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- Van Gennep, Arnold, *The rites of passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

