

SÍMBOLOS CULTURALES.

Condensadores semánticos para la comprensión de la experiencia humana

Enrique COUCEIRO DOMÍNGUEZ

Universidad de La Coruña

enrique.couceiro.dominguez@udc.es

CULTURAL SYMBOLS. Semantic capacitors for understanding the human experience

Resumen: A través de una valoración crítica de diversas miradas teóricas -principalmente las de Sperber, Lotman, Vygotsky y Ricoeur-, sobre el carácter, función y modo específico de operación del símbolo, este ensayo pretende aportar una reflexión sobre la importancia crítica del repertorio simbólico de toda sociedad humana, como factor crucial en la génesis, coordinación y reproducción de la coherencia de su modo de vida, es decir, en la misma integración holística -por condensación e interconexión semánticas de dominios y dimensiones de la experiencia- del propio mundo cultural que tal grupo habita. Y en esta línea, se perfila el papel necesario y especial de los procesos y formas simbólicas en la integración comprensiva y en la comunicación de las experiencias vitales de las personas: en el establecimiento de las condiciones de posibilidad de que éstas se adapten y conformen culturalmente a un modelo ordenado de realidad.

Abstract: This essay tries to provide a general insight into the symbol, considering its character, its function and its specific workings as a semiotic-cultural device. Through developing a critical assessment about several theoretical points of view -namely those of Sperber, Lotman, Vygotsky and Ricoeur-, the work targets a reflection on the critical importance of symbolical repertoire in every human society, because symbol represents a key factor both for genesis, coordination and reproduction of their way of life consistency, that is, right for the holistic integration of the very cultural world that inhabits every group -working by semantic condensation and interconnection of its realms and dimensions of experience-. In this same way, the essay outlines the basic and special role of symbolic forms and processes both for understanding and communication of life experiences of people: for setting up the conditions of possibility for them to adapt and conform culturally to a tidy model of reality.

Palabras clave: Símbolo. Comprensión. Semántica. Cultura. Tipificación. Condensación
Symbol. Understanding. Semantics. Culture. Classification. Condensation

De dilatado trayecto en antropología son la producción y la discusión teóricas acerca del estatuto, alcances y propiedades del simbolismo cultural. A menudo, las caracterizaciones del mismo insisten sobre su desempeño a la vez instrumental y protagonista en la expresión condensada de aspectos más o menos capitales del acervo social, moral y cosmológico de una tradición específica; desde otra importante perspectiva se enfatiza en cambio su papel de factor activo en los procesos sociales, fundamentalmente de índole ritual; el enfoque hermenéutico se ha preocupado de desentrañar los espectros semánticos de los sistemas y síndromes simbólicos que constituyen ejes centrales de moradas culturales específicas, mientras que la orientación cognitiva se ciñe al examen de las propiedades distintivas del simbolismo en tanto que modo singular de pensamiento, cognición y operación mental. Pero desde esta multiplicidad de ángulos de abordaje del fenómeno simbólico no siempre se ha sondeado y tratado de determinar teóricamente, de forma priorizada –con la excepción de la obra destacada de autores como Turner, Geertz o Douglas o, desde otras tradiciones disciplinarias, Ricoeur, Gadamer o Lotman-, la importancia crítica del repertorio simbólico de todo grupo humano, como factor cardinal en la génesis, coordinación y reproducción de la coherencia normativa, ética y clasificatoria fundamental de su modo de vida; en la misma integración holística –por condensación e interconexión semánticas- del propio mundo cultural que tal grupo habita. Y en esta línea, también es preciso perfilar teóricamente el papel necesario y especial de los procesos y formas simbólicas en la integración comprensiva y en la reflexión y comunicación de las experiencias vitales de las personas: en el establecimiento de las mismas condiciones de posibilidad de que éstas se adapten y conformen culturalmente a un modelo ordenado de realidad, y de que en esa adaptación se relacionen entre sí. El presente ensayo trata de aportar, desde un personal diálogo teórico con las contribuciones de unos pocos autores, reflexiones críticas al respecto de este cometido tipificador, comprensivo y a la vez culturizador –o cosmogénico- del símbolo.

Acerca del simbolismo sperberiano: el simbolismo como proceso cognitivo acoplado al conceptual.

Desde su propuesta cognitivista, Dan Sperber entiende que los procesos de simbolización, como los de significación, no se restringen al nivel de código, sino que se dan cuando el código sale al encuentro efectivo del contexto comunicativo (Weinberg de Magis, 1998). Desde ese fundamento, si Peirce concebía al “símbolo” como unidad discreta, como una clase de *signo* que denota un objeto conforme a una convención, en virtud de una ley general de asociación de ideas que hace que se interprete como tal objeto, Sperber aborda certeramente la simbolización como un *proceso* activo y dialéctico, volcado en la práctica. Además, lo postula como un proceso verificado en el ámbito cognitivo –un modo de conocimiento per se-, descartando categóricamente la imagen circunscrita, fija y reificada del símbolo como unidad semiótica. Pero no cabe, desde el punto de vista de Sperber, preguntarse por el “significado” del simbolismo, ya que su cometido en el ámbito de la cognición no consistiría en significar (Sperber, 1978). En sí, el simbolismo alude a un proceso –o un dispositivo procesual- paralelo, alternativo y complementario al dispositivo conceptual, orientándose uno y otro a solucionar problemas de conocimiento. El dispositivo simbólico estaría “acoplado” al conceptual, constituyendo una estructura trifásica que arranca con la ‘puesta entre comillas de una representación conceptual deficiente’; sigue con la ‘focalización en la condición responsable de esa deficiencia’; y culmina en la ‘evocación en un campo delimitado por la focalización’. El simbolismo, de este modo, desarrollaría la función de solucionar de un modo u otro las carencias y problemas conceptuales que experimentamos cuando no podemos dar cuenta de una situación o experiencia mediante nuestro acervo de nociones.

Esa consideración sperberiana del simbolismo como “dispositivo acoplado” al conceptual, y complementario al mismo, presenta un interés notable para ir demarcando cuál puede ser el cometido específico del primero. Pero estimo que el modo como complementa al dispositivo conceptual –al cuál entiendo como el ‘sistema de significaciones’ activado mediante los signos conceptuales propiamente dichos, y especialmente los signos del habla-, dista de ajustarse a la tesis de Sperber en dos sentidos:

En primer lugar, el simbolismo no deja de constituir un modo de comunicación orientado también según una lógica semiótica: cierto es que el proceso simbólico no contribuye a “significar” con precisión definitoria fenómenos, episodios y órdenes de la realidad; pero no deja por ello de *transmitir sentidos* (no es casual que, recurrentemente, diversos autores que se han ocupado del simbolismo han destacado como uno de sus rasgos cardinales la polisemia), o imaginarios lógico-emotivos y axiológico-normativos –tocantes a aspectos a menudo cruciales para la experiencia de la vida y las relaciones humanas-. Y los transmite merced a un quehacer al que cabe definir como “comprensivo-sintético”, como más adelante precisaré. De todas formas, hay que advertir que aunque Sperber en los primeros tiempos desecha la referencia al símbolo como elemento discreto, concreto y transmisor de significados, sin embargo más adelante adopta otro concepto, el de “creencias reflexivas”, que parece recoger todo lo que rechazara en el concepto de símbolo (Sperber, 1997: 83):

“[reflective beliefs] are not a basic category of cognitive architecture, [but] they play a major role in the development and transmission of cultural representations, allowing concepts and ideas that are only half-understood, or that are well understood but only within the context of explicit theories, to stabilise in a human population and to expand the range of thoughts that can be entertained, way beyond what would be possible on a strict intuitive basis. It is arguable [...] that much of culture, from religion to science, is made of reflective concepts and beliefs”.

En segundo lugar, y en relación al cometido que acabo de mencionar, es problemático restringir la complementación simbólica del dispositivo conceptual a esa función de solventar carencias conceptuales cuando no podemos o no acertamos a dar cuenta de una situación o experiencia. Si de ello se ocupa el simbolismo, no se detiene ahí –y esta prevención hay que hacerla extensible también a la teoría de Ricoeur, como veremos más adelante-. El simbolismo se ocupa de “expresar lo conceptualmente inefable” –o ambiguo, o sólo parcialmente conocido- otorgándole cierta morfología, y de tender puentes cognitivos analógicos para esa aprehensión de lo desconocido o para afrontar aporías existenciales difícilmente disipables; pero no sólo cuando no acertamos a dar cuenta de una situación, o ante dilemas y crisis trascendentes, sino continuamente en el plano de la vida cotidiana, aportando por metafóricación, metonimia o ejemplaridad, imágenes sensibles a tipos o modelos generales donde dar encaje, donde clasificar -o al menos proporcionar algún mínimo anclaje en el orden de la realidad- las experiencias vitales en general, incluidas las conocidas, aunque problemáticas, y –además y sobre todo- vinculando esas imágenes entre sí, en un horizonte de totalidad cultural coherente.

En tercer lugar, y desde un punto de vista metodológico, encuentro que adoptar una perspectiva del simbolismo como proceso no puede conllevar que se excluya considerar la ubicua realidad de la objetivación de fenómenos, o figuras sensorialmente aprehensibles, que operan en los sentidos y con las funciones antedichas en tanto que *símbolos* activamente empleados en la interacción social comunicativa. Es posible atisbar la importancia de tal objetivación para la producción e integración de una *experiencia cultural enciclopédica*, en esta descripción de Colby, Fernández & Kornenfeld (1981: 432):

“[...] the focal events of social life (rituals, primarily) are replete with symbolic elements, each of which is overdetermined -a condensation of meanings- which, no differently than dream symbols, reaches out by multiple strands of association into many diverse domains, levels, and corners of cultural experience[...] in short, encyclopedic meaning”.

Las imágenes icónicas, los emblemas, objetos, sustancias, acontecimientos, relaciones, personas, conductas o narraciones que despliegan un valor simbólico en procesos de reflexión o de comunicación social en el marco de un contexto cultural dado, son insoslayables para un análisis interpretativo del simbolismo, tanto como el proceso de acción simbólica en el que son incorporados. Y son ineludibles no porque debamos tomarlos como “vehículos” imprescindibles para la percepción sensorial y figurativa, y por tanto para la comunicación de “contenidos” semánticos, sino porque ellos, o las imágenes mentales que de ellos nos hacemos y compartimos intersubjetivamente, constituyen las mismas objetivaciones o presentaciones actuales (que no representaciones vicarias, simulaciones o fingimientos) de los campos semánticos que encarnan efectivamente, y que resultan aprehensibles y demostrativas para las personas que las han incorporado por enculturación. La dualidad “vehículo” / “contenido” simbólico, y la idea misma de “representación simbólica” conforme a la cual la imagen perceptible -o una denotación inmediata y ordinaria de la misma- estaría ahí “en lugar de otra cosa (un contenido significado) sustituyéndola”, a mi parecer resultan descartables -particularmente en el caso del símbolo dominante-, dada la excepcional pluralidad y densidad semánticas, aunadas a la condensación emotiva y axiológica que precisamente lo convierten en lo que es: la fenomenología sensorialmente aprehensible (imagen, palabra, olor, tacto o combinaciones de varios de ellos) es un aspecto inherente y nuclear a la misma semanticidad del símbolo. Es parte capital de su mismo sentido transmitido. Y lo es porque dicho fenómeno sensorial -la objetivación a la que me refería-, en primer lugar es el elemento que, en un movimiento gestado por la imaginación convencionalizada, confiere forma y condición de posibilidad a la misma existencia del complejo o campo semántico que comunica: un campo cuyo sentido y comunicabilidad no preexisten a su formulación simbólica, sino que es realizada -dotada de realidad- en virtud de, y a condición de, dicha formulación. No existe algo previo, pues, cuyo lugar sea remplazado por la expresión, sino que el sentido se realiza, presenta y actualiza comunicativa y mentalmente en virtud de la propia expresión simbólica, que lo instituye como algo de interés social y personal. En segundo lugar, el fenómeno sensorial no está ahí para representar vicaria y selectivamente uno u otro de sus múltiples sentidos encadenados por asociaciones metafóricas y/o desplazamientos metonímicos, sean primarios o secundarios: la lógica de las conexiones simbólicas entre planos expresivo-semánticos no es sustitutiva sino asociativa y multirreferencial; no unívoca sino multívoca. Y en esa exuberante y tupida red de sentidos culturalmente imaginada es absurdo entender el símbolo, en tanto que imagen sensorial mentalmente incorporada que nos franquea el umbral de la pluralidad de sentidos, como un mero instrumento referencial, siendo más bien lo que integra la totalidad y le sobreañade un sentido capital: el de conjunto o unidad-tipo y tipificante que conecta la cultura con la experiencia vital del individuo. La objetivación, la figura simbólica, no está ahí tampoco para pregonar en singular uno u otro de sus valores o para suscitar esta o aquella de las emociones potenciales, como si estos constituyesen contenidos autónomos o exonerables de su concreción formal -incluidas abstracciones-; o como si fuesen libremente separables entre sí unos de otros. Máxime cuando estas nociones o emociones simbólicamente comprendidas son a menudo ambiguas unas respecto a otras, cuando no contradictorias, y su espectro axiológico ambivalente. Ciertamente es que la ‘pragmática’ actúa conteniendo o restringiendo la profusión semántica potencial: como continuamente observamos en el curso del trabajo de campo, y en el análisis de las narraciones y declaraciones que nos formulan los informantes en situaciones definidas, la

intención de la agencia selecciona y resalta determinados sentidos connotados en la densa maraña semántica del símbolo cuando trata de emplearlos estratégicamente en precisos contextos y oportunidades de acción social; y cuando no es tal intencionalidad, la misma inclusión del símbolo en el curso de determinado proceso ritual contribuye a estrechar su campo semánticamente pertinente en, y para, esa concreta ocasión. Así lo define Kondo (Kondo, 1985: 301) en relación al simbolismo de la ceremonia del te japonesa:

“Moreover, though the referents of a single symbol may be myriad, the location of the symbol in the nexus of the tea ceremony narrows its meaning or accents a certain meaning to the partial exclusion of others. This homology of code among the sensory modes is one of the major sources of the tea ceremony’s symbolic efficacy and power”.

Sin embargo, aunque la circunstancia pueda destacar determinados sentidos sobre otros, la comunicación simbólica en el mismo despliegue práctico no permite actuar a la postre discerniendo analíticamente significados discretos de forma resuelta y efectiva, pues la propia densidad y pluralidad de las interconexiones que gestiona el símbolo (o digamos, su selva semántica interna), determina, modifica y regula la forma, el sentido y la relevancia misma de cada elemento semántico involucrado. Así, las ideas aludidas remiten connotativamente unas a otras; ciertas concepciones conducen a postulados normativos y a tomas de posición moral; nociones y emociones dialogan y disputan entre sí en el seno del símbolo vivido; imágenes o valores intencionalmente perseguidos siempre ‘arrastran’ con ellos por su misma invocación activa, expresa o latentemente, y al modo de polizones no invitados, otras imágenes, emociones o alcances axiológicos connotados. En este sentido cabe matizar, por demasiado exigua, la propiedad propuesta por Turner de la polarización y transferencia normativo-sensorial presente en los símbolos rituales, puesto que habría que admitir que en los símbolos se revela más bien una extensa y abigarrada propiedad *multipolar* por la que se distribuyen y transfieren sentidos no sólo entre polos normativo y sensorial –o en esa “bivocalidad” que Cohen postula entre los polos político y existencial del símbolo político-, sino también entre extremos axiológicos, emotivos, cognitivos e incluso estéticos. Y aún más: los polos suelen resultar múltiples incluso en lo que se refiere a un mismo aspecto, ya que un símbolo a menudo acopla, por ejemplo, dos o más lecturas o mensajes axiológicos o normativos contradictorios o dispares entre sí, que convocan –e incluso fuerzan a colisionar- lealtades orientadas en direcciones contrapuestas, como la vecinal y la doméstica, la profesional y la legal, o la marital y la paterna; o “agridulces” polaridades sensoriales o emotivas, que conjugan la sensación de peligro junto a la dicha, o la repugnancia combinada con el atractivo hedonístico. Multivocalidad y multipolaridad, pues – y volveré a tratar este extremo al final del ensayo-.

Dicho de otro modo, y en suma, el símbolo consiste precisamente en el mismo complejo de interconexiones semánticas imaginadas e imaginables, emergentes y/o latentes, trabadas entre todas esas polaridades y sentidos heterogéneos, plurales y condensados: o bien, el epítome sinóptico y sintético de ese complejo resulta ser el propio símbolo como fenómeno sensorialmente perceptible y mentalmente asumido. Quizá el símbolo, objetivación de amplias ramificaciones semánticamente activada en un proceso de acción comunicativa, resulte ser el ámbito donde el todo –la totalización figurada del complejo- se transfigura en algo más que la difícil suma de sus partes o campos y alusiones de sentido, pues se erige como ese recurso comunicativo que, al ser movilizado, ipso facto se emancipa parcial o enteramente de la intencionalidad del actor que lo invoca o que con él intenta provocar; y se convierte en un factor activo que condiciona y transforma el propio contexto donde aparece y se hace pertinente, y a los mismos actores que lo utilizan.

Acerca del símbolo como condensador semiótico: Lotman

El abordaje sperberiano del simbolismo como proceso cognitivo, y no como fenómeno semiótico, conduce asimismo, a mi juicio precipitada y empobrecedoramente, a cuestionar otras penetrantes definiciones del fenómeno, como la que desarrolla Yuri Lotman. Lotman contempla atinadamente el símbolo como un fenómeno tipificador, al representar clases, no individuos: su acción es a la vez de cierre y de apertura comunicativa, esotérica y exotérica; su carácter dinámico y flexible, pues si se caracteriza por su capacidad de almacenar significados, también lo hace por la de reabrirse para ser reinterpretado. Elementos de continuidad de un grupo humano, los símbolos lotmanianos operan como aglutinantes de la memoria cultural a lo largo del tiempo, y como conectores semióticos de diversos ámbitos de la cultura. Tal hallazgo lo considero decisivo a la hora de considerar por qué el símbolo –incluyendo, por excelencia, esos macro-símbolos narrados que son los mitos– opera como protagonista en el epicentro mismo de la génesis cultural y de la habitabilidad de cualquier cultura en tanto que morada humana colectiva, aún a pesar de que la noción que el autor adopta de la cultura resulte ser ciertamente esencialista (las cursivas son mías):

“Siendo un mecanismo fundamental en la memoria de la cultura, los símbolos *transportan* textos, esquemas de argumentos y otras formas semióticas de un estrato a otro de la cultura. Al atravesar la diacronía de la cultura, los conjuntos constantes de símbolos en una medida significativa, *adoptan la función de mecanismos de unidad al realizar la memoria que el colectivo tiene de sí*, estos impiden que la memoria se disperse en estratos aislados cronológicamente. La unidad del conjunto básico de símbolos dominantes y su permanencia en la vida cultural, definen de manera esencial las fronteras nacionales y territoriales de una cultura” (Lotman, 2002: 91).

Si descartamos de su razonamiento esa cierta mirada esencialista y uniformadora de la cultura con que opera, Lotman apunta otra característica relevante del símbolo dominante, que he sugerido más arriba: su relación dialéctica y activa con el contexto cultural en el que ingresa, que le convierten en elemento de continuidad –reservorio, por tanto, de memoria local– pero también de transformación. Una característica –considero– derivada de las mismas propiedades de condensación semántica y de polisemia de las que hicieron mención expresa Victor Turner y Edmund Leach. Lotman apunta a la naturaleza dual del símbolo del siguiente modo: De un lado, al atravesar los estratos de la cultura –estratos a los que entiendo en dimensión diacrónica–, el símbolo se realiza como un invariante cultural, aspecto que se observa en su repetibilidad:

“El símbolo ingresará como algo disímil al espacio textual que lo rodea, como mensajero de otras épocas culturales (=otras culturas) como recordación de antiguos (=eternos) fundamentos de la cultura”. (Lotman, 2002: 91).

Esto ocurre en la medida en que el símbolo veterano del que se hace uso público, en la maraña de conexiones semánticas, de carácter ontológico, emotivo, normativo, axiológico o conativo, que condensa, conserva y comunica, hace presentes en la actualidad sentidos pretéritos que pueden inspirar e informar, o por el contrario disonar o incluso interferir o colisionar con valores, concepciones o performances hoy prevalentes.

De otro lado, el símbolo lotmaniano descubre su dualidad porque al correlacionarse *activamente* con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia; y a cambio opera recíprocamente una transformación de dicho contexto –aunque, lógicamente, esta dialéctica desdice las pretensiones de “eternidad” e invariancia que asocia al símbolo–.

Esta concepción marcadamente diacrónica de la dinámica simbólica que, en Lotman,

consagra al símbolo como factor clave de la reproducción unitaria de cada cultura como tradición y memoria, creo que puede perfectamente ser complementaria respecto al concepto sistémico o sincrónico del símbolo que trato de esbozar, apoyándome fundamentalmente en Ricoeur, Coleridge, Frye o el propio Turner, como elemento de importancia crítica en la producción de la cultura como totalidad cuasi-coherente que faculta la integración de la experiencia vital de sus portadores.

Pero la teoría de Lotman apunta, de nuevo, esa dualidad que, como he venido proponiendo, resulta más cuestionable: la que separa en él un plano de expresión de otro plano de contenido, como si toda la estratigrafía y panorama semánticos del símbolo (y más dado su sentido múltiple, y “borroso”) preexistiesen o resultasen autónomos o discernibles respecto a su modo de presentación comunicativa (de nuevo, la cursiva es mía):

“Lo importante es que las potencias de sentido del símbolo *son* siempre más extensas que su realización manifiesta: los vínculos que, *ayudándose* de su expresión, establece el símbolo con este u otro contexto semiótico, no agotan todas sus valencias de sentido. Ello conforma la reserva de sentido con ayuda del cuál el símbolo puede establecer los más inesperados vínculos, cambiando su esencia y deformando de un modo imprevisible el contenido textual” (Lotman, 2002: 92).

Lo más relevante de la idea es que subraya el carácter ciertamente ‘rebelde’ e inagotable del símbolo, de las consecuencias imprevisibles de su utilización: de lo profundo o dilatado de su campo connotativo, pues viejos valores o nociones aparentemente olvidados bajo estratos de sentidos simbólicos más reciente o intensamente acumulados, o de derivaciones semánticas en general, son reavivados y pueden provocar respuestas en los receptores del mensaje simbólico que lleguen a desbaratar las intenciones que se pretenden a priori mediante la exhibición y manipulación del mismo símbolo, al resultar aquellos valores o derivaciones contradictorias o moralmente discordantes respecto al aspecto intencionalmente expresado del mensaje.

Característica distintiva de la expresión simbólica –a la que etiqueta Lotman de “mecanismo sígnico”– es su fusión icónico-indicial, lo que recuerda oportunamente lo expresado por Rappaport (2001) acerca de la doble y simultánea función autorreferencial y canónica del ritual, principalmente desplegadas a través de la indicación metonímica, la primera, y la simbolización metafórica la segunda. Señala Lotman (2002: 101) que:

“[En el símbolo] el contenido brilla a través de la expresión y la expresión tan sólo sugiere el contenido. En este sentido es posible hablar de la fusión del icono con el índice: la expresión señala al contenido en la misma medida en que lo representa. De allí la conocida convencionalidad del signo simbólico”.

No obstante, el diseño dual ‘expresión/contenido’ que formula Lotman presenta de nuevo el problema de la referencialidad, con lo que retomo la crítica que ya inicié más arriba. Como ya propuse entonces, el símbolo, como fenómeno comunicativo, no es tan susceptible de ser diseccionado simplemente entre un plano de representación y otro de representado (máxime si se reconoce continuidad indicial entre los mismos), o entre un aspecto vehicular y otro transportado:

En primer lugar porque los vínculos no los establece el símbolo *ayudándose* de su expresión, sino que tales redes de enlaces semánticos -incluidas las valencias potenciales de sentido y, ante todo, la conexión integrativa de todo el campo semántico con *su* principal manifestación expresiva-, elaboradas o elaborables por imaginación, convergencia y condensación, *son* aquello mismo en que consiste inherentemente el símbolo. Símbolo cuya

capacidad de creación e integración, que lo hace susceptible de constituir un recurso comunicativo y cognitivo, reposa en esa característica y específica unificación bajo un mismo fenómeno expresivo sensible, por más que la historia y la acción social continuamente provoquen transformaciones, deslizamientos, desapariciones, apariciones, reapariciones y nuevas lecturas en algunos de los campos semánticos connotados, convirtiendo la red semántica del símbolo en algo lentamente cambiante. Cierto es que en el símbolo los campos semánticos sobreabundan multívocamente y exceden lo escueto de su manifestación expresiva, y también que ésta apenas cubre, o alcanza a sugerir amplias regiones remotas de su campo connotativo, al modo de un cometa semiótico que arrastrase una larga y dispersa *coma* de sentidos sugeridos, progresivamente más y más etérea a medida que nos alejamos de su núcleo de sentidos más conscientemente habituales: pero sin esa inscripción –y, repito, realización– del conjunto polisémico en –y en virtud de– una misma manifestación expresiva, tal red de vinculaciones semánticas, o bien no tendría lugar ni posibilidad desde el principio –por no resultar imaginada o concebida; y ahí es donde opera creativo–convencionalmente la poiesis humana, con la institución social, intersubjetiva, de sus productos imaginarios–, o bien se desmoronaría, disgregándose en confusas mixturas de asociaciones fragmentarias, carentes de ese culminante sentido de totalidad de correspondencias, y por tanto no sólo ya incoherentes, erráticas e incommunicables, sino propiamente inexistentes (o quizá olvidadas, des-memorizadas). O acaso se mudaría al cobijo de otra forma simbólica convenida –aunque, a este respecto, creo que es inviable concebir algo así como una “sinonimia simbólica”–.

Por otro lado, diversos planos de expresión y de sentido se entreveran y ensanchan en el símbolo tanto en profundidad como en extensión, en virtud de la ramificada labor connotativa que opera: en el seno del símbolo, y mediante sus asociaciones metafóricas o metonímicas, unas ideas nos llevan a otras, que a su vez sugieren unas terceras, y éstas proyectan a las enésimas; y al hilo de nuestra interpretación antropológica de ese concreto simbolismo, estas pueden desdecir o corroborar imágenes –incluidas imágenes mentales– o sensaciones que simultáneamente nos llegan desde otras cadenas asociativas paralelas y/o sinápticamente entrelazadas por imaginaciones analógicas, desencadenadas por la vivencia del mismo símbolo. Es cuestionable, a este respecto y como vengo recalcando, que en el operativo simbólico unos elementos o planos actúen como meros “sustitutos” o “se encuentren en el lugar” de otros. Es posible que el observar el símbolo de este modo, como un encadenamiento de vicarias re-presentaciones, haya venido confundiendo sustancialmente la misma comprensión del modo y orientación de la comunicación específicamente simbólica. En todo caso, esta consagrada tesis “representativista” o referencial, desatiende una doble e importante cuestión: explicar la razón de esa presunta estrategia sustitutoria, –yendo más allá de la hipótesis parcial de que es simbólicamente como se posibilita ‘aprehender y comunicar lo relativamente desconocido abordándolo desde lo mejor conocido’–; y dar cuenta lógica, en la misma explicación, de cómo se articula tal estrategia con las descolantes propiedades, específicamente simbólicas, de la condensación y la multivocidad –paso que considero complicado cuando se adopta una visión del símbolo como un modo sustitutivo o referencial de expresión: a fin de cuentas, ¿a cuál de sus plurales sentidos sustituiría la figura simbólica o su directo denotado? ¿A cada uno de ellos? ¿A la misma unidad total de sentido conformada en metafórico calado por todos ellos, y que sólo puede concebirse expresarse mediante el símbolo? ¿Podría esta unidad de sentido, acaso, existir–expresarse de otro modo?–.

Ya sugerí con anterioridad, frente a la tesis de la representación–por–sustitución que, verosímelmente, las asociaciones metafóricas y metonímicas entre niveles semánticos no se dirigen –como suele darse por sentado– a la *sustitución referencial* de ciertos contenidos denotados por su fenómeno expresivo –o más propiamente, por la imagen mental intersubjetivamente compartida del mismo–, o por acepciones más directas y normalizadas del

significado de dicho fenómeno. Las asociaciones metafórica y metonímicamente operadas en el símbolo, a diferencia de lo que ocurre con la alegoría, responden a una lógica asociativa-sintética. O, dicho de otro modo, se dirigen más bien a la *conjunción comprensiva y transversal* de todos esos planos de sentido pertenecientes a distintos órdenes clasificatorios y dimensiones de la realidad, reconociéndole a cada uno de ellos tanto su cuota de importancia (estética, valorativa, cognitiva, normativa, etc.) como de problematicidad potencial; y revelando que todos ellos encuentran su lógica y sentido -o al menos su lugar, en el caso de sentidos poco racionales- a condición de esa participación en un conjunto coordinado supracategorial y que “atraviesa” y comunica los diversos órdenes clasificatorios de la cultura, de modo que co-expresándose recíproca y sinérgicamente unos a otros, adquieren para sí, y conforman, una coherencia cultural general, enciclopédica e integrada: lo que se logra vinculándolos precisamente por esa multiplicación de asociaciones, y por condensación de planos de sentido, al modo como la ilustra Edmund Leach (*Cultura y comunicación*, 1985). Algo similar a esta idea de que el símbolo no puede entenderse como un modo sustitutivo o referencial de expresión también lo encontraremos, considero, formulado por Ricoeur en relación a la característica simbólica del excedente de sentido generado por la polisemia.

De cualquier modo, tras el umbral que nos abre el fenómeno expresivo inicial del símbolo (esa palabra, ese icono, esa acción, esa persona de singular biografía) y la imagen mental que guardamos del mismo, accedemos a otras manifestaciones, ideas, colores, sustancias, emociones, episodios, acciones, relatos o personajes que, a modo de nodos que traban el encadenamiento continuo de horizontes sucesivos, hacen perder sentido a la tajante dualidad plano de expresión / plano de contenido. Puesto que en el curso de su uso en la concreta práctica comunicativa todos ellos pueden llegar a actuar como lo uno y lo otro, como referente y referido, incluido el inicial; e incluso a menudo lo hacen en sentidos reversibles (los supuestos contenidos remiten a las presuntas expresiones). El trazado de estas imaginadas equivalencias sería posibilitado por una propiedad del símbolo: éste superaría la “impertinencia semántica” de las simples metáforas, que en realidad intrínsecamente sólo plantearían simulacros de sentido “como sí”, como apuntan Merten & Schwartz (1982: 797,798) citando a Ricoeur:

“In general, metaphor can be defined as a way of using the sense of something familiar or concrete to refer to something remote or unfamiliar [...] metaphor involves a comparison which arises from the interaction between [...] the “tenor” and “vehicle.” The tenor refers to the idea or image that is conveyed by the vehicle. The conjunction of tenor and vehicle changes our understanding of each term, though seldom to equal degrees. [...] bringing [los términos de la metáfora] together creates an insight into previously unseen similarities between tenor and vehicle, it does so by juxtaposing dissimilar aspects of experience. Ricoeur refers to this feature of metaphor as its semantic impertinence since “the metaphorical ‘is’ at once signifies both ‘is not’ and ‘is like.’” “A new semantic pertinence is formed from this impertinence. Once one sees [la similitud propuesta por la metáfora], one can grasp the resemblances between what were previously thought of as unrelated phenomena [...] [El símbolo, a su vez, diferiría de la metáfora en que] it no longer retains the impertinence that characterizes metaphors. [...] This multivocal quality [del símbolo] allows for the development of numerous derivative metaphors”.

En cualquier caso, lo que cataliza todo este proceso efectivo y potencial operado en el símbolo es la misma red convencional –aunque siempre, en parte, también novedosa- de conexiones metafóricas desprovistas de ‘impertinencia’, desencadenada en nuestra mente por la experiencia de *ese* símbolo. Por ello, como he propuesto en otro lugar (Couceiro,

Enrique (en prensa) “El dominio del símbolo. Estratos y ecuaciones semánticas de la figura de Andrade en el oriente coruñés”),

“El símbolo no se relegaría, a diferencia de los signos en general, a *representar* de modo vicario un contenido significado, a una simple *función referencial*, sino que al demandar en si mismo atención, al emanciparse más allá de la mera representatividad, realiza otro papel, que es el de *presentar, conferir* realidad integral efectiva a lo que expresa: una *función creadora e integradora*”.

O sea, el mismo símbolo, su imagen mental, es aspecto medular, clave y fundamento de su propio complejo y polifacético mensaje connotativo por ser integrador y realizador del mismo. Quizá por ello, quien asume un símbolo comprensivamente, mentalmente; quien con ello lo agregue a su mirada del mundo... *se* vea personalmente incorporado al mismo, al paisaje simbólico que este contribuye a perfilar más o menos decisivamente –paisaje que en sus últimos alcances abarca la totalidad de la cultura específica-, tornándolo en todo un ámbito de percepción, de vivencia y de convivencia, más allá de un mero recurso comunicativo. Entonces, no resulta inocuo comprender símbolos. Y lo que es más: a efectos metodológicos, considero que tal “incorporación comprensiva” del antropólogo intérprete al sentido y a los efectos performativos del simbolismo cultural, constituye el modo obligado de plantear su abordaje e interpretación en el curso del trabajo de campo antropológico.

En suma, y volviendo a Lotman, quizá su más relevante aportación a la teoría del símbolo –y la que subrayo en relación a la que propondré más adelante- sea la caracterización que hace del mismo como *conector y condensador semiótico* que trasciende a lo sígnico: su papel de recurso mediador múltiple, a modo de Hermes semiótico que, metaforizando, interviene de enlace entre el texto y la cultura como un todo, entre los distintos dominios de la semiosis cultural y entre los modelos culturalmente significativos de la realidad y la experiencia misma de los acontecimientos vitales:

“Así pues, el símbolo interviene como condensador de todos los principios de lo sígnico y al mismo tiempo va más allá de los límites de lo sígnico: Es un intermediador entre distintas esferas de la semiosis y también entre la realidad semiótica y la que va más allá de ella. En igual medida es intermediador entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de condensador semiótico” (Lotman, 2002: 101).

Descripción y comentario de la tesis de Vygotsky: los símbolos como “instrumentos mediadores”

Esta concepción del símbolo como elemento mediador también la desarrolla ex profeso Lev Vygotsky con su noción de “instrumentos mediadores”; aunque para ello no se adscribe al usual campo de la semiótica, sino que en su teoría de la internalización y el desarrollo cognitivo parte resueltamente de una analogía tecnológica para sondear el papel de estos instrumentos en el desarrollo de la cognición humana. Tales “instrumentos mediadores” constituirían herramientas mentales que influyen en la cognición y la afectan, a modo de “recursos” o “actividades auxiliares” –en la propia terminología de Vygotsky- que intervienen entre los estados y procesos mentales de la persona y su entorno social. Generalmente estos “instrumentos mediadores” corresponden a lo que los antropólogos venimos designando como “símbolos”, aunque Vygotsky prefiere matizar elusivamente tal sinonimia (es significativo cómo parece coincidir con Sperber en esta elusión) y apostar por la primera expresión, porque ésta resaltaría el papel de dichos dispositivos en el desarrollo de la cognición en los individuos y en las sociedades. Sin embargo, el sentido es similar, pues

considera que cuando los símbolos operan como asistentes cognitivos y afectivos, se transforman en herramientas mentales internalizadas –en instrumentos mediadores-. Es decir, según Vygotsky, un instrumento mediador se construye asignando significado a un objeto o conducta, para a continuación emplazarlo en el entorno, de modo que afecte a los acontecimientos mentales. Los acontecimientos mentales constituirían así productos históricos objeto de aprendizaje en el curso de la interacción social con otros individuos que, a su vez, han aprendido los instrumentos de terceros. El simbolismo de estos recursos (una pintura, una danza, una exclamación, etc.) se asimila cuando el individuo representa su papel en el ritual de iniciación, y es a partir de entonces cuando llega a evocarle poderosas reacciones cognitivas y emocionales. Pero en general, el individuo se topa con objetos sensoriales en el curso de cualquier rutina interactiva; y sólo gradualmente esos dispositivos sensoriales se convierten en símbolos incorporados o internalizados en procesos interpersonales.

El concepto de “instrumentos mediadores” de Vygotsky se circunscribe a objetos o actividades de dimensión sensorial; y como tales, los diferencia de los “modelos culturales” que se referirían a complejos de representaciones mentales, o de creencias acerca de una parte de la realidad del mundo –y también habría que añadir que asimismo consistirían, como tantas veces observamos en la práctica etnográfica, en peculiares patrones y ‘temas’ narrativos mediante los cuales nuestros interlocutores locales tienden a estructurar y dotar de coherencia y sentido los relatos que nos brindan acerca de sus experiencias, propias o ajenas-. Pues bien, los modelos y los instrumentos mentales pasan a retroalimentarse recíprocamente, generando una dinámica duradera que informa nuestra comprensión de la naturaleza de dichos modelos y de los símbolos. Dado que las personas aluden metonímicamente a sus modelos culturales –es decir, refiriéndose a aquellas partes del modelo que convencionalmente están por el todo-, esta característica expresión metonímica podría producirse porque los instrumentos mediadores también funcionan como los medios primarios con los que se aprenden de otros tales modelos; y son los propios instrumentos los que devienen las partes que identifican al todo. Las partes del modelo que actúan expresándolo a otras personas, serían aquellas que funcionan como instrumentos mediadores para organizar las concepciones asociadas con el modelo. Los símbolos, en tanto que instrumentos mediadores, son primeramente hallados en contextos interactivos –sociales-, pero finalmente interiorizados –mentalmente incorporados-. Se convierten en las metonimias que sustentan la organización cognitiva del conocimiento cultural.

En resumen, el concepto de “dispositivo mediador” de Vygotsky nos ayuda a recordar que, si bien los símbolos son incorporados a la vida mental, también permanecen en la vida social; que el poder evocativo de esos símbolos en esta vida social es capital para la comprensión de lo que ha venido siendo un problema en el estudio de los modelos culturales.

Vygotsky propone, en este sentido, lo que en realidad constituye una tesis acerca de la dialéctica entre agencia y estructura, convención y creatividad, cercana en cierto modo al concepto de *habitus* de Bourdieu. Los artefactos en tanto que símbolos son ciertamente generados por la actividad humana; pero una vez producidos evocan pensamientos y sentimientos. Las personas usan esos dispositivos de mediación para conseguir sus metas; pero los dispositivos continúan influyendo en la conducta subsiguiente. Así que, en un sentido, los individuos manejan los dispositivos, pero también son dirigidos por ellos. Esta dialéctica y sus consecuencias son descritas del siguiente modo por Holland & Valsiner (1988), constatando –en la línea que traté de expresar más arriba- el carácter ambiguo e incluso contradictorio que puede adoptar la comunicación simbólica, derivado de su multivocidad, y que conduce a que la misma termine no sólo controlando a quien la ejecuta, sino informando e instruyendo el mismo contexto en el que tiene su oportunidad y en el que cobra su sentido:

“Tratamos de controlar nuestra propia conducta, pero nuestros medios para controlarla nos controlan también a nosotros. Creamos y aprendemos signos para que nos ayuden a manejar nuestros sentimientos y pensamientos en un contexto, pero es probable que encontremos los signos en otros contextos. Todos nosotros acabamos afrontando situaciones que son significativas de acuerdo a un modelo cultural dado o aún a una interpretación que contienen elementos que evocan otras interpretaciones no compatibles”.

Esta teoría, compleja y sutilmente integrada, proporciona una convincente explicación acerca de cómo los individuos incorporan, comprenden y experimentan interactivamente la cultura, creciendo así personalmente; y lo hace por concebir la incorporación de los símbolos de un modo que admite tanto las dimensiones cognitivas como las afectivas del conocimiento cultural. Sin embargo, la diferenciación neta que establece entre los instrumentos mediadores y los modelos culturales presenta un problema teórico y metodológico: parece reducir el simbolismo en sí a un útil accesorio y de carácter escuetamente instrumental; a un simple medio auxiliar orientado a un fin, la transmisión y asimilación de esos modelos culturales que permiten el desarrollo personal y social. Ciertamente es que la relación que plantea entre los símbolos –o auxiliares mediadores– y los modelos culturales es la metonímica, de modo que son los propios instrumentos –los símbolos– los que se convierten en las partes que identifican –o evocan– al todo. Pero con ello puede estar reduciendo el simbolismo al estricto aspecto fenoménico de la simbolización, cosificándolo, esta vez, ‘en exceso’ –de un modo, así, diametralmente opuesto al que Sperber proponía cuando rechazaba la conveniencia heurística de adoptar el concepto reificado de “símbolo” y enfatizaba el “simbolismo en general” como un proceso cognitivo–. La distinción conceptual neta que hace Vygotsky entre “instrumento mediador” y “modelo cultural” parece reproducir de nuevo, aunque enmascarada bajo una nueva teoría y terminología, la dualidad [vehículo de expresión / contenido expresado]. En mi opinión, y entre ambas posturas extremas, la sperberiana y la de Vygotsky, los modelos culturales habrían de ser considerados imaginarios sociales tan “simbólicos” –en su génesis, constitución y acción– como esos instrumentos sensorialmente aprehensibles que se consideran mediadores –tanto en la faceta expresiva como en la performativa–, y entender que a la postre ambos integran el “símbolo”, pues teniendo en cuenta lo anteriormente discutido acerca de la condensación simbólica, no puede darse una disociación neta entre instrumentos y modelos como componentes discretos y definidos dentro de un mismo proceso simbólico. Y es que, aunque la radicación del modelo sea mental y la del instrumento externa –no así la de la imagen mental de tal instrumento, también interna–, su valor, sentido y pertinencia son en ambos casos intersubjetivamente establecidos y mantenidos: los modelos culturales no pueden existir, consistir, aprenderse ni transmitirse despojados de su convenida cristalización sensorial –lingüística, figurativa, artística, o de la índole que sea– y de la imagen mental que guardamos de tal cristalización, al margen de que en sí mismos también pueden adquirir habitualmente un carácter instrumental. Y por su parte, los instrumentos de mediación nunca son tales sin ser socialmente admitidos como segmentos correspondientes a modelos culturales, a parte de que, como advierte Turner respecto a los símbolos dominantes, pueden constituir “fines en sí mismos” –lo que entiendo como ‘aspectos fundamentales de su propio contenido comunicado’–, cuestionando con ello su carácter meramente mediador.

Por añadidura, distinguir entre instrumentos mediadores y modelos culturales elude considerar la característica ‘estratigrafía semántica’ de los símbolos –y de los modelos culturales–, que combina plurales niveles, capas y direcciones de imágenes y sentidos, y por tanto todo un juego ‘ comprimido ’ de mediaciones metafóricas y/o metonímicas. Desde este punto de vista, la mediación no se detiene en unos “instrumentos” sensoriales o “figuras simbólicas”, sino que es inherente también a los propios modelos culturales en tanto que simbólicos

–o simbólicamente con-figurados-, pues en ellos se pone en juego un repertorio de imágenes mentales trabadas por analogía –repito, intersubjetivamente convenidas- que remiten unas a otras como sentidos connotados.

Por otra parte, la teoría de los “instrumentos mediadores” de Vygotsky se desentiende intencionalmente de cuál pueda ser la especificidad del simbolismo, en sentido estricto, en la realidad de la comunicación social, ya que bajo el rótulo de dichos instrumentos mediadores incluye principalmente el lenguaje, las narrativas, y las formas de expresión propiamente ‘significativas’ junto a la pintura, los proverbios, los artefactos y otras formas no lingüísticas de expresión. Simplemente sugiere, en un sentido general, que los modelos son elaborados en relación a un instrumento mediador o símbolo en el curso de un proceso, y similarmente, los símbolos son interpretados y ampliados en relación a modelos culturales. Pero ¿qué particularidad distingue la comunicación simbólica de la comunicación lingüístico-sígnica? ¿Qué obra el simbolismo en el ámbito de la cultura que no lo proporcione la expresión propiamente conceptual, generada mediante signos lingüísticos? Según esta teoría, símbolo y signo actuarían ambos como instrumentos mediadores. Pero no alcanza a precisar en qué consiste específicamente la función o el cometido simbólico; no aborda cuál pueda ser su valor diacrítico.

El pensamiento simbólico según Ricoeur: el excedente de sentido y la *verstehen* o comprensión englobante

Con Paul Ricoeur retornamos al abordaje interpretativo de la semiótica simbólica. El símbolo kantiano constituiría un modo intuitivo y sensorial de aprehender todo aquello para lo que no disponemos de concepto, accediendo mediante él a lo abstracto y suprasensible (Kant, 1999). Ricoeur converge en esa noción de la especialización del símbolo en la representación sensible de aquello a lo que no accedemos conceptualmente, produciendo un esfuerzo reflexivo ilimitado para expresarlo, a diferencia de la alegoría, ligada por su parte a lo conceptual y lo retórico, al *logos*, por lo cual su glosa es sencilla.

Además de permitir comunicar lo suprasensible por vía no conceptual, los símbolos ricoeurianos consistirían en esas figuras privilegiadas que pueden identificarse como imágenes dominantes en un texto literario; aunque en antropología también podemos concretarlos, igualmente, *en las figuras persistentes dentro de las cuales una cultura total se reconoce a sí misma* –definición que resulta de vital interés, creo, para entender la real importancia antropológica del simbolismo cultural como elemento integrador, comprensivo y tipificador de la experiencia-. Existiría una tercera acepción que presenta los símbolos como esas magnas imágenes arquetípicas panhumanamente adoptadas al margen de diferencias culturales; acepción que, con Mary Douglas (1978), considero profundamente cuestionable (las cursivas son mías):

“El problema se ha estudiado a lo largo de los siglos, y finalmente se ha concluido por rechazar la posibilidad de la existencia de símbolos naturales. El símbolo adquiere sentido únicamente en relación con otros símbolos, es decir, enmarcado en un esquema. Ningún elemento de ese esquema puede tener sentido por sí mismo, aislado del resto. Ni siquiera la fisiología, común a todos los hombres, puede ofrecer símbolos comunes a toda la humanidad. *Es imposible la existencia de un esquema de símbolos interculturales. Primero, porque todo sistema simbólico se desarrolla de forma autónoma y de acuerdo con sus propias normas; segundo, porque los condicionamientos culturales ahondan las diferencias entre ellos, y tercero, porque las estructuras sociales añaden un elemento más de diversificación.* Cuanto más de cerca se examinan

las condiciones de interacción humana, más inútil e incluso ridícula parece la búsqueda de símbolos naturales”.

Pero los símbolos, culturales como son, responderían también a otros rasgos (Taylor et al., 1985: 168). Uno de ellos sería su carácter construido, inventado. En los símbolos no encontramos por tanto reflejos especulares, naturales o mecánicos, de cosas que existan fuera de ellos, sino creaciones de intérpretes humanos que interactúan y se insertan en complejos de percepciones y experiencias, y que mediante ellas edifican y alimentan todo un mundo de representaciones mediante tales símbolos.

El otro rasgo de los símbolos, remarcado en la concepción de Ricoeur y que ya saqué anteriormente a colación, reside en que su carácter especial emerge de su función como “excedente de significación”. Se trataría de su modo de aludir a la “sobredeterminación simbólica” vinculada a su polisemia. A este respecto, Ricoeur incluye el símbolo dentro de una categoría amplia de “signo” que también comprendería los signos lingüísticos, si bien un rasgo característico del signo simbólico sería su doble significación al conjugar un sentido literal con otro figurado al que apunta el primero. Pero a diferencia de otra forma retórica de comunicación mediante la analogía, la alegoría, en la que el sentido literal es meramente instrumental y se refiere instructivamente a un sentido figurado al que se podría perfectamente acceder de forma directa mediante una glosa o paráfrasis hablada, en el símbolo la conducción (metafórica o metonímica) del sentido primario a los secundarios no pueden verificarse sin que permanezca un excedente de sentido que se resiste a la traducción. En el símbolo no se produce, sin más, a diferencia de lo que ocurre con las categorías conceptuales, una pura referencialidad que convierta en radicalmente contingente ninguno de los sentidos respecto al mensaje simbólico en su totalidad. Por eso el símbolo es inagotable desde el punto de vista interpretativo: acumula polisémicamente capas y capas de sentido, que no se excluyen entre sí por sustitución –aunque cada contexto concreto de apelación al símbolo tienda a privilegiar pragmáticamente, como señalé, determinados sentidos sobre otros a los que parcialmente eclipsa-:

“No es necesario renegar del concepto para acordar que el símbolo puede dar lugar a una exégesis sin fin. Sí ningún concepto agota la exigencia de “pensar más” portada por el símbolo, esto sólo significa que ninguna categorización dada da cuenta de las potencialidades semánticas tenidas en suspenso en el símbolo, pero es únicamente el trabajo del concepto el que puede testimoniar este exceso de sentido” (Ricoeur, 1985).

Ricoeur considera que debido a estos particulares encadenamientos analógicos el simbólico se convierte en un lenguaje articulado a sus contenidos, primario y secundario; que en él existe una relación fundamental, motivada analógicamente –o como él mismo denomina, “vinculada”- entre la representación y lo representado, a diferencia del carácter convencional de otro tipo de representaciones (Ricoeur, 1991):

“[...] el lazo íntimo que conecta [en el símbolo] su intención primaria con su intención segunda y su incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma de la analogía, convierten el lenguaje simbólico en un lenguaje ligado, articulado a su contenido, y a través de su contenido primario, a su contenido segundo”.

También Gadamer advertía que el símbolo no se encuentra sujeto a la esfera del *logos*, del habla, porque no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado diferente, sino que es su propio ser sensible el que tiene significado –podríamos decir, como ya

hice, que *presenta* vinculadamente significado, sin *representarlo* vicariamente-. Considero que las de Gadamer y Ricoeur son formas consagradas de argumentar en sintonía con esa crítica de la referencialidad, con ese rechazo a concebir la dualidad vehículo / contenido como directamente aplicable a la comunicación simbólica, que ya desarrollé anteriormente, y por la cuál defendía la tesis de que *es* la conexión integrativa de todo el campo semántico con *su* figuración, con su principal manifestación expresiva, elaborada o elaborable por convergencia y condensación, aquello mismo en que consiste estructuralmente, por convencional inherencia, ese ‘imaginario social’: ese símbolo. Y que, asimismo, el propio elemento sensorial aglutinante –la figura simbólica- y su imagen mental, unidos a cada uno de los niveles de sentido condensados, usuales o potenciales, ‘distales’ o ‘proximales’ en el encadenamiento connotativo, constituyen el propio mensaje, en bloque, del símbolo, pudiendo eventualmente remitir recíprocamente unos a otros, y sin que ninguno de los planos y sentidos así articulados sea per se contingente o instrumental.

Pero con la expresión “excedente de sentido”, Ricoeur apunta sutilmente, además, a una propiedad drásticamente trascendental, inherente a ese superávit semántico, y de la que depende, considero, el papel cultural crítico del simbolismo: su habilidad para introducir a los intérpretes en una visión sumamente amplia de la experiencia como totalidad, a través de sus cualidades lingüísticas. Cualidades de las que destaca el poder de las metáforas empleadas en los textos: se trata de recursos lingüísticos que envuelven a los lectores (aunque desde la exégesis propiamente antropológico-cultural debemos, como comprobamos etnográficamente, extender el efecto en general a los portadores-intérpretes de símbolos culturales empleados en la acción social) proporcionándoles aprehensiones no lingüísticas de una totalidad (Taylor et al., 1985: 167-169).

Es en este sentido en el que Ricoeur considera que los símbolos ocasionan una visión englobante y envolvente del mundo, así como un “modo de ser y estar en el mundo” moralmente informado: noción que considero capital para entender la trascendente especificidad semiótica de los símbolos. Este pensamiento sustentado por los símbolos resulta ser una tendencia común a todas las culturas humanas: una clase de pensamiento *expansivo* al que Ricoeur denomina “comprensión” (*Verstehen*). Para la persona, los símbolos sustentan la posibilidad misma de aprehender la “pertenencia a la totalidad de lo que es” efectivo, tanto de si misma como de sus experiencias y de las de otros. Pero este momento de la “comprensión”, en la teoría de Ricoeur, está relacionado dialécticamente con otro momento, que es el de la “explicación”: el discernimiento humano se mueve de (1) una comprensión inicial como suposición intuitiva acerca de la totalidad, a (2) la explicación como momento de comprobar y estructurar tal suposición, y (3) de nuevo –mediante la simbolización- al entendimiento comprensivo, la *Verstehen*, abarcador de un mundo total posible, y de un “modo de estar en el mundo” predilecto. En síntesis: partiendo de la suposición intuitiva y pasando por la explicación, a la postre al intérprete de una experiencia le resultará posible entender comprensivamente –inscribir en una totalidad comprensible-, mediante el pensamiento simbólico, las situaciones límite, conflictos y aporías existenciales del humano “estar en el mundo”. La comprensión precede, acompaña y cierra a la explicación, ofreciéndole marco, cauce y dirección: envolviéndola, condicionándola, informándola y haciéndola posible. Y la explicación, recíprocamente desarrolla analíticamente la comprensión. Esta comprensión, dialécticamente vinculada a la explicación, constituiría la marca decisiva del símbolo: su carácter distintivo emerge abiertamente en relación a la comprensión (culturalmente informada, podríamos añadir) que precede, acompaña, desarrolla y culmina la explicación de la experiencia.

Algunas notas críticas sobre el enfoque expresivo, el performativo y el situacionista del simbolismo.

Generalmente, dentro de la antropología, autores como C. Geertz, R. Firth, J. Van Belzen, J.C. Mitchell de E. DeMarrais, entre otros muchos, han adoptado un clásico enfoque “expresivo” de la función simbólica, que puede sintetizarse en que los símbolos operan como instrumentos de comunicación, que representan y transmiten información acerca de realidades sociales y existenciales en general. Uno de los problemas que presenta este enfoque reside en que suele implicar que las palabras, imágenes, artefactos, acciones o relaciones humanas concretas porten un significado o una existencia lógicamente *previos* a su expresión en símbolos. De este modo, los símbolos son entendidos simplemente como inertes “contenedores” que transportan significados preexistentes, *diferentes*, pues, a su propia expresión; y no tomados como generadores de sus referidos semánticos en el curso, y en virtud, de la expresión comunicativa e ideática que de los mismos permiten, y de la memoria socialmente mantenida de esa asociación de sentido. Este problema y una propuesta alternativa al mismo ya los he abordado por extenso al hilo de la crítica de la idea de la representación simbólica. El otro problema, quizá más relevante, consiste en que no dan respuesta a la dimensión performativa de la acción simbólica: a la constatación de que los símbolos desplegados en la práctica de la vida social no simplemente manifiestan y ocultan, por ejemplo, relaciones de poder, o clasificaciones convencionales, sino que realmente las constituyen, las realizan.

Por eso, desde un marco de teorías alternativo, la figura o el enunciado simbólico rebasa el plano expresivo para dirigir esa comprensión, de la mano especialmente de su faceta emotiva, y tal como señalaron Durkheim o Radcliffe-Brown, hacia la movilización pública en pos de determinadas metas, desarrollando así, a diferencia de dicha expresión significativa –o signica-, una dimensión performativa (simbolizar siempre es ‘actuar’ sobre la realidad o la percepción que de la misma se tenga). La amplia corriente de quienes en antropología han optado por indagar en torno al “sistema simbólico” (Max Gluckman, Edmund Leach, Abner Cohen, Mary Douglas, Stanley Tambiah, M. Bloch, Robert Wagner, Beidelman entre otros, además, por supuesto, de los dos pioneros citados en primer lugar), afrontan la interpretación de lo simbólico destacando su labor en el terreno de la acción y organización social y del proceso político: los símbolos, y los rituales que los incorporan, valen como instrumentos y factores de comunicación e incitación para la acción social. Consisten en met mensajes no meramente expresivos, sino interventores en la generación y gestión de la realidad social.

Destacar este singular carácter performativo no justifica descartar el reconocimiento de las funciones expresivas y cognitivo-reflexivas que brinda el simbolismo, pero sí fuerza a expandirlas. Sin embargo, otra aproximación ulterior se distancia de estos dos enfoques, tratando de concebir el simbolismo, a su vez y fundamentalmente, como *manipulación estratégica* más que como sistema cultural, sea expresivo o performativo. Así, Thomas (1996), en una idea muy próxima a la que formula Appadurai (1986) respecto a la adquisición en el mismo contexto transaccional del valor de la mercancía, el significado de los símbolos no existiría codificado en artefactos comunicativos o en la mente de la gente, sino que se generaría en el preciso momento de interacción entre ambos. Desde esta perspectiva, el cómo son usados los símbolos resulta tan importante para estimar su sentido como cualquier asociación semántica prefijada: se trata de un enfoque situacional que plantea una crítica fundamental para determinar el papel real del simbolismo en la práctica.

Sin embargo, cabe rehacer una concepción sistémica no determinista ni ‘blindada’ del simbolismo, abierta al uso agencial y a la transformación de su carga semántica, bien adoptando la dialéctica lotmaniana más arriba resumida, en la que el símbolo, al correlacionarse *activamente* con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia y a cambio opera

recíprocamente una transformación de dicho contexto; o bien partiendo de una crítica del transaccionalismo situacionista, para contraponerle una propuesta análoga a la de Lotman.

Parte de la crítica consistiría en subrayar que la tesis situacionista relega a un plano secundario la explicación de la existencia y el cometido de las asociaciones de sentido –incluidas las metáforas–, de los aspectos tácitos del sentido común, los prejuicios, creencias, dogmas, conocimientos y clasificaciones convencionales de toda índole; margina la contribución, necesaria para la construcción y la comunicación de la realidad y de la acción, de los modelos culturales –que menciona Vygotsky– o esquemas culturales –Sherry Ortner (1990)–; o de los mismos hábitos y costumbres en tanto que imaginarios y protocolos de comportamiento y comunicación, transcontextualmente disponibles –e incluso inconscientemente influyentes– para quienes participan de un dominio cultural. Sin embargo, cabe objetar que todos esos elementos y planteamientos son transcontextualmente disponibles, justamente porque su valor y operatividad semánticos no dependen de una oportunidad interactiva específica, sino que competen –y, mucho más, *informan*– a diversidad de escenarios y circunstancias de acción y/o reflexión. En su persecución de una explicación situacional, deíctica, de la generación del significado simbólico, los seguidores de un transaccionalismo extremo tienden a arrinconar el examen de la misma consistencia y constitución intersubjetiva y sistémico-convencional de toda cultura humana, incluidos sus símbolos.

A cambio, es posible afirmar que el uso simbólico genera por actualización nuevos matices de sentido y los inserta en el acogedor regazo de los símbolos empleados, precisamente en virtud de la densa estratigrafía asumida de posibilidades y niveles semánticos que se prevén, o que a menudo intuitivamente se presienten, vislumbran y descubren en los mismos. El sentido no se improvisa sin más de la nada: sin semántica textual, simbólica, convenida –incluidas densas capas de ‘sobrentendidos’– no hay ‘magia’ contextual ni circunstancia matriz de tal sentido.

La otra parte de la crítica, lógicamente conectada con la anterior, tiene que ver con la visión agencial de la acción del individuo operador de símbolos, como si esta acción fuese plenamente racional y consciente. Si ciertamente el significado comunicativamente actualizado es contextualmente dependiente del uso de los símbolos en procesos de interacción social (así los rituales, donde los símbolos involucrados expresarían mensajes canónicos), sin embargo la densa y profunda carga connotativa de cada símbolo –especialmente del símbolo dominante–, así como la intrincada trama de interconexiones que éste forma por asociaciones con otros, convierten en cambio al juego simbólico en generador de corolarios de realidad meta-contextuales (o trans-contextuales) que expanden el efecto comunicativo “arrastrando” mensajes y percepciones de realidad imprevistos por quienes usan los símbolos de modo activo. Por eso, el símbolo, aunque pueda satisfacerla en mayor o menor medida, no se somete a una singular intención expresiva o estratégica dependiente discrecionalmente de la agencia; ni a un esfuerzo de racionalización de quien o quienes lo esgrimen en un concreto proceso de interacción.

En suma, su bagaje de ricas ramificaciones semántico-valorativas, emotivas y sensoriales, a menudo contradictorias, heterogéneas o incoherentes entre sí, convierten al símbolo en un principio activo que goza de autonomía respecto al limitado propósito de quien lo emplea aquí y ahora, convirtiéndose en algo indócil, ambiguo; nunca del todo controlable, pues sobreabunda de significados y de matices manifiestos, y su uso tiende a convertir esa opulencia significativa, ese ricoeuriano excedente de sentido, en desbordamiento semántico que sobrepuja en la práctica intenciones racionales de sus operadores. El empleo efectivo del símbolo –y con él la apelación a su condensado semántico-performativo– cogenera (diríamos con Lotman), junto a –o a pesar de– los propósitos conscientes de la agencia, el mismo contexto en el que es empleado y la misma posición de quienes lo emplean, de un modo no proyectado, y llegando a condicionarlos o transformarlos. Aunque también constituye, no sin cierta paradoja, el conjunto de motivos figurativos y modélicos que informan,

y de condiciones para la misma posibilidad de selección, orientación y ejercicio de tales concretas intenciones agenciales.

En vista de que sustentan, dirigen y restringen, en su dialéctica con el contexto, el flujo de información, como señala Robb (1998) desde un punto de vista análogo al de Lotman, los símbolos cuentan con potencial suficiente como para establecer y reforzar los límites de la vida humana, especialmente los que perfilan las unidades sociales, y sus nexos morales, normativos e identitarios. Recíprocamente, los símbolos y sus campos semánticos tienden a ser modificados en el tiempo, en la línea de los cambios de valores, conocimientos y discursos del grupo, al experimentar históricamente un continuo empuje hacia el mantenimiento de la consistencia cultural. Sin embargo, considero que ese proceso de modificación simbólica resulta ser más complejo, matizado e intrincado en la realidad. En primer lugar, porque hay que recordar la importancia decisiva del ya tratado efecto tradicionalizador del simbolismo como factor de mantenimiento de la memoria cultural: puede constatarse, además de la relativa efectividad de aquella ‘criba semántica’ ejercida por la dinámica sociocultural sobre el repertorio simbólico, que se dan igualmente persistencias semánticas asociadas al hecho de que las redes de sentidos propias de los símbolos capitales se entrelacen no sólo mediante encadenamientos ‘sincrónicos’ de ideas, valores y emociones, sino también a través esas interconexiones ‘diacrónicas’ de capas de sentido nuevas y viejas, que bien teoriza Lotman. Pero también, en segundo lugar, porque desde el grosor, vigor y variedad de su polisemia, los símbolos que aún se emplean ritual o narrativamente, más que nociones, invocan e inducen –como no lo hace ningún otro recurso semiótico– emociones, sensaciones y actitudes intuitivas y espontáneas a menudo ligadas a veteranas ideas. Ya indiqué en detalle que aspectos presuntamente olvidados de la vieja semántica de un simbolismo pueden volver a reaparecer e interactuar con actuales tendencias de semanticidad y bajo nuevas formas de congruencia cultural. Si atendemos a tales potencialidades de su ‘genealogía semántica’, siempre nos va ser complicado definir qué recodos de sentido del símbolo van a desechar o van a pasar por alto las presiones del momento actual cuando vuelve aquél a ser empleado: interconexiones a menudo inadvertidas, no intencionalmente establecidas o preservadas, cuya coexistencia con frecuencia no resulta del todo congruente con la cosmovisión, el ethos o el discurso dominante contemporáneo; pero que sí ha venido contribuyendo a acrisolar el carácter de ese símbolo dado.

En síntesis, sea efectuando una función expresiva, sea poniendo en práctica efectos performativos, o sea –lo que es más probable– desarrollando ambos conjuntamente, la acción simbólica despliega en cualquier caso, y desde una perspectiva diacrónica, un parcial efecto de unificación de la memoria cultural, como apuntaba Lotman. Parcial, porque en el curso de tal unificación asimismo siembra tal memoria, por lo dicho, de incoherencias, ambigüedades, contradicciones y anacronismos en las ideas ontológicas o de valor convocadas bajo su tutela comunicativa.

Al respecto, quiero dirigir la atención, para terminar, sobre lo que considero el principal cometido del símbolo, consistente en su acción unificadora, no sólo diacrónica en el mantenimiento intergeneracional de la memoria de la tradición, sino también –y destacadamente– transversal o sincrónica, como supremo recurso comprensivo-sintetizador de cada universo cultural, y de integración de la personal experiencia humana de sus portadores en tal marco comprensivo. De un apoyo destacado en Lotman, paso a culminar mi argumento en sintonía, fundamentalmente, con los de Ricoeur, Coleridge, Frye y Turner.

El simbolismo como movimiento generador de mundos culturales: su acción comprensivo-sintética e integradora de la experiencia.

Si el simbolismo alcanza más allá de donde lo hace la expresión significativa y cubre semánticamente una función creativa, cognitiva y comunicativa, es porque opera de un

modo diferente y en sentido antípoda a como lo hace el signo; es porque actúa en una trayectoria diametralmente opuesta –aunque complementaria- al hacer descriptivo, especificador, analítico de la expresión verificada mediante los signos conceptuales. Una trayectoria que, como ya vengo sugiriendo, se orienta a proporcionar *comprensión integral y sintética* –y por tanto aceptabilidad y habitabilidad o, por lo menos, conformismo- de las experiencias, problemas y acontecimientos de la existencia humana, inscribiéndolos –y así normalizándolos- en esos modelos, patrones o imágenes contemplados en el orden moral, normativo y práctico, sintonizados con determinados estados anímicos, e integrados en la *weltanschauung* global propia de un marco cultural más o menos coherente.

Robert Cohn trae a colación en “Symbolism” (1974:181) una definición de Wellek & Warren que se mueve en un sentido cercano al seguido por Ricoeur respecto al “excedente de sentido” del símbolo, al sugerir que éste presenta una singularidad como figura, que estriba en que en él la representación del contenido por el fenómeno sensorial, o mentalmente aprehensible, no agota el superior potencial de su impulso semiótico, sino que este movimiento culmina en la manifestación de la importancia de tal fenómeno, planteando no ya una simple representación oblicua –como en el signo-, sino toda una directa presentación :

“[...] se hace la necesaria distinción entre signo y símbolo, siendo el último ‘un objeto que hace referencia a otro objeto pero que demanda atención por derecho propio, como una presentación’”.

La aportación decisiva, a mi parecer, de este tipo de definiciones consiste en el descubrimiento de un rasgo decisivo del simbolismo y que ya he anticipado más arriba: su superación de una simple función referencial, pues al emanciparse de la mera y plana representatividad, al ligar sus polisémicos sentidos como vinculados a esa marca aprehensible y comprensiva que les otorga un nuevo sentido, global y de conjunto, ejecuta otro papel probablemente más trascendental desde el punto de vista de la comunicación: *presentar*, o *conferir* realidad integral efectiva y *actual* a lo que transmite. Nada menos que una función *creadora*, además de *integradora*.

También, en este sentido, Coleridge (Wellek & Warren, 1949) procuró diferenciar el símbolo de la alegoría, tratando la diferencia de un modo cercano al que adopta Ricoeur, aunque revelando magistralmente en tal contraste lo que, pienso, resulta ser la clave de la especificidad del quehacer simbólico en sus efectos cognitivo y comunicativo –con lógicas derivaciones hacia lo práctico-performativo, aunque no las exprese-:

“[Mientras que la alegoría es meramente] una traducción de nociones abstractas a un lenguaje de imágenes, que en si mismo no es más que una abstracción desde los objetos de los sentidos[...] [el símbolo] es caracterizado por una translucidez de lo especial (la especie en lo individual, o de lo general (género) en lo especial[...] después de todo, la translucidez de lo eterno a través de, y en, lo temporal (este significado del símbolo puede ser denominado “monádico”)”.

Coleridge, aunque proponga el papel clasificador jugado por el símbolo, apunta a una función más profunda, una función de *tipificación* en la que aporta moldes, estándares y patrones a la experiencia: formas que asocian los acontecimientos y dilemas existenciales con imaginarios y paradigmas convenidos que permiten comprenderlos y darles encaje intelectual, axiológico y emotivo dentro de un paisaje cultural coherente.

Es decir, el símbolo hace algo más expresar significados discretos; y mucho menos se detiene en tratar de explicar las experiencias descomponiéndolas analíticamente (no operaría en los estrictos cometidos analítico-rationales de la fase explicativa de las consideradas por Ricoeur). Más bien, el mismo símbolo es parte fundamental de su propio complejo y

polifacético mensaje connotativo por ser integrador del mismo al modo comprensivo. Dicho de otro modo, la acción simbólica opera primordialmente como proceso “fundente” de “inscripción” de la experiencia personal o colectiva en una totalidad existencial, más allá de, y en sentido opuesto a la acción estrictamente signica o conceptual, que por su parte actúa descriptivamente, “fisionando” categorialmente la experiencia en elementos constitutivos. El recurso al símbolo permite tipificar modélicamente, presentar efectivo y coherente –y también problemático y contradictorio, si no inefable en los aspectos en que lo sea- el engarce postrero de cada caso o acontecimiento de la experiencia en una imagen o modelo clasificatorio, ejemplar cuando no arquetípico, moralmente caracterizado, complejo y fijo, más general y contextualmente transversal, de la realidad global. Dicho de otro modo, permite alojar e integrar creativamente cada experiencia humana en un cosmos existencial total, mostrando así qué y cuánto de verdad y autenticidad atesora. En un cosmos existencial total, aunque no del todo ordenado y trabado, donde los fenómenos se conectan entre sí a través de nexos transversales de sentido, y se someten a un orden a la vez ontológico, moral, normativo y estético. Este papel locativo-integrativo y comunicativo es la *verstehen* de Ricoeur, por la que, como vimos, los símbolos ocasionan una visión englobante del mundo, y un “modo de ser y estar” en el mismo, moralmente informado; y responde también plenamente a la caracterización de los símbolos por Lotman como “conectores semióticos” de los diversos ámbitos de la cultura, si bien aquí estamos contemplando una integración sistémico-sincrónica de los dominios culturales, antes que (aunque no excluyente de) la integración histórico-diacrónica de la memoria cultural.

Este papel del símbolo, como factor necesario en la producción de un universo cultural humano, parece bastante más trascendente que el mero movimiento categorizador de la denotación lingüística, aunque en realidad podemos considerarlo como complementario. Esta complementariedad resulta manifiesta en la visión sperberiana del “acoplamiento” entre los dispositivos conceptual y simbólico en el proceso cognitivo. Parece sugerirse también en la articulación dinámica entre explicación y comprensión simbólica sugerida por Ricoeur. Y es una combinación que también resulta subrayada por Frye (1952), cuando propone la definición del símbolo (en este caso el símbolo lingüístico) como elemento que potencialmente puede desplegar dos movimientos expresivos (la cursiva es mía):

“[En el símbolo] una dirección es centrífuga, moviéndose desde las palabras a las cosas que estas significan. La otra dirección es centrípeta, tratando de desarrollar desde las mismas palabras un *gran patrón o contexto*. En el movimiento centrífugo, la palabra es un símbolo en el sentido de un signo[...] En el otro movimiento la palabra es un símbolo en el sentido de una imagen, o unidad de una estructura verbal [...] Un fenómeno corolario es la unión dialéctica de los dos aspectos del lenguaje –centrípeto y centrífugo (símbolo y signo) en la síntesis superior del ‘simbolismo arquetípico’.”

Podríamos leer esa metáfora física empleada por Frye, en el sentido de que la dirección centrífuga equivaldría al movimiento analítico-significativo-explicativo propio de la expresión signica-conceptual, mientras que el centrípeto correspondería a la asunción sintético-evocativo-comprensiva propia de la comunicación simbólica (aunque aquí se deje al margen, quizá indebidamente, repito, la dimensión performativa de dicha comunicación). Pero todos los autores vienen a coincidir en resaltar la dialéctica de mutua dependencia entre la expresión signica y la simbólica en los procesos de construcción, cognición y comunicación sociocultural de la realidad.

En tal juego complementario, el signo conceptual definiría, disociaría y dislocaría, el continuo de la realidad delimitando especificativa y analíticamente sus constituyentes ontológicos (objetos, relaciones, acciones, valores y antivalores, etc.). El símbolo supera, en

cambio, la mera representación vicaria de cada idea escueta, significada en un sentido denotativo, -es decir, convierte en secundaria su mera función significadora- para autonomizarse y convertirse en un fenómeno globalizante, metaexpresivo, cosmologizante, que tipifica y se auto-demuestra -y con él cuanto tipifica- al ser presentado en el relato o el ritual como figura paradigmática junto a otros símbolos, en juegos de oposición, reciprocidad, complementariedad o redundancia. Y lo hace hasta el punto de que cuanto tipifica resulta simbólicamente generado y demostrado, no descripto, en virtud de su misma *inscripción* en una realidad global ordenada.

De este modo, el símbolo actuado -no el signo conceptual- da forma, cobijo y sentido existencial, paradero moral y tonalidad emotiva a los acontecimientos de la experiencia y los *registra*, los aloja, en un orden cultural poliédrico, cosmológico y primordialmente orientado, para las personas que lo adoptan, a afrontar la práctica de una vida cotidiana, gracias a él coherente, razonablemente previsible y verdadera. No solo vehicula el símbolo, por tanto, ortodoxias, sino también ortopraxis.

Merced a este inigualable potencial poético, universalizante, el símbolo consigue transmitir activamente, comunicar e integrar la experiencia vivida por cada persona, y las convenciones intersubjetivamente compartidas. Actúa, efectivamente, como ese auténtico *conector semiótico* de ámbitos de la cultura que formulara Lotman: ni más ni menos que la clave para que la cultura devenga consistente, holística y habitable; para que se haga y rehaga como una abierta totalidad diferente a un agregado informe de fenómenos, acciones e ideas parciales. El símbolo, dicho de otro modo, es el procedimiento de humanización efectiva de cualquier sistema cultural, pues es lo que posibilita inscribir y *comprender*, ajustándolos a tipos que tejen la unidad cultural mediante metáforas transversales, los acontecimientos y experiencias de la existencia. Y con ello convierte la cultura en una morada humana, aunque en ella proliferen contradicciones, incoherencias, riesgos, ambivalencias, tensiones, aporías o carencias en todos y cualquier orden. Por ello, asimismo el símbolo se erige en el factor creativo-comunicativo primordial para condensar e impulsar los procesos de sociogénesis, de desarrollo de la persona, y de continua y ubicua enculturación humana, tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico.

Pues bien; las causas de ese movimiento centrípeto -o sintetizador, inscriptor y normalizador- exclusivo del símbolo, imaginado por Frye, y por el que tal figura semiótica es capaz de desarrollar *comprensivamente*, desde las palabras o las imágenes, un gran patrón o contexto cultural, tienen que ver con la síntesis en el símbolo de su insondable potencial polisémico con su compacta condensación de sentidos conceptuales, imaginarios, axiológicos, emocionales y conativos del mensaje comunicado (Turner, 1980) -o según Colby, Fernández & Kornfeld, tienen que ver con su sobredeterminación generadora de una significación enciclopédica-. Síntesis por la que el símbolo y el predicamento acerca de la realidad que formula, se torna, como dije, en el contenido nuclear de su propio mensaje.

La acción simbólica, reitero, nunca es inocua, neutralmente expresiva, ni genera comunicados inertes: los moldea performativamente y los carga de valor, noción, propósito, norma y ánimo. Siendo que no es posible transmitir al modo simbólico significados discretos aislados, analítico-explicativos y precisamente definidos, ni sortear en él su continuidad entre planos de contenido y de expresión, toda delimitación significativa se ve bloqueada en origen porque simbólicamente cada significado no puede ser del todo dissociado de la mirada de otros significados, tonos afectivos y sentidos morales condensados e interconectados por encadenamientos connotativo-figurativos. Y lo que por encima de todo altera el sentido transmitido es el papel tipificador y comprensivo del símbolo: por su misma transmisión simbólica, el fenómeno, la idea o la experiencia sacados a colación son convertidos en manifestaciones específicas o genéricas de un tipo más amplio, y relativas a un orden de aún mayor escala, como vislumbraba Coleridge; y por tanto radicalmente desprovistos de discrecionalidad y estricta singularidad: arrebatados del incierto abismo de la casualidad.

Y todo ello elevado a una mayor potencia desde el punto en que cada símbolo se encuentra permanentemente vinculado mediante sinapsis semánticas con otros símbolos, formando redes y paisajes simbólicos.

El símbolo, entonces, desde sus convenciones confiere realidad y sentido a cada acontecimiento de experiencia individual o colectiva porque lo absorbe y lo somete al modelado operado desde su propio paradigma, relacionado a su vez con otros paradigmas simbólicos, de forma que lo despoja –o lo libera- de todo carácter contingente, casual y único –y como tal insondable, absurdo intelectualmente, e inasumible moral o emotivamente-, y sitúa a la experiencia en una posición más o menos clasificable y sujeta a comprensión (Verstehen), conforme al orden cósmico-existencial. Confiere sentido compartido y comprensible –más allá que meramente explicable- a lo vivido. En suma: brinda la trazabilidad que permite a las personas rastrear y acceder a la comprensión, aceptación –en todos los sentidos- y conciencia de las implicaciones de esa clase de experiencia (o sea, de esa experiencia convertida en clase), lo que permite poder seguir habitando el mundo, y obrar en consecuencia.

Bibliografía

- APPADURAI, Arjun
1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHN, Robert G..
1974 “Symbolism”, *The Journal of Aesthetics and Art Symbolism*, 33.
- COLBY, Benjamin; FERNÁNDEZ, James W.; KORNENFELD, David D.
1981 “Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology”. *American Ethnologist*, 8.
- DOUGLAS, Mary
1978 *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- FRYE, Northrop
1952 “Three Meanings of Symbolism”. *Yale French Studies*, 9: 11-19.
- HOLLAND, Dorothy C.; VALSINER, Jaan
1988 “Cognition, Symbols, and Vygotsky’s Developmental Psychology” *Ethos*, 16.
- KANT, Immanuel
1999 *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KONDO, Dorinne
1985 “The Way of Tea: a Symbolic Analysis”. *Man*, 20.
- LEACH, Edmund
1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: s.XXI.
- LOTMAN, Yuri
2002 “El símbolo en el sistema de la cultura”. *Forma y función*, 15.
- MERTEN, Don; SCHWARTZ, Gary
1982 “Metaphor and Self: Symbolic Process in Everyday Life”. *American Anthropologist*, 84.
- ORTNER, Sherry
1990 “The Foundings of Sherpa Religious Institutions”, en Emiko Ohnuki-Tierney (Edit.). *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.
- RAPPAPORT, Roy A.
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- RICOEUR, Paul
1985 *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Docencia.
1991 *Finitud y culpabilidad*. Buenos Aires: Taurus.
- ROBB, John E.
1998 “The Archaeology of Symbols”. *Annual Review of Anthropology*, 27.
- SPERBER, Dan
1978 *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos,
1997 “Intuitive and Reflective beliefs”. *Mind and Language*, 12.

-
- TAYLOR, Mark K.; BUNGE, Mario; GAINES, Atwood D. y otros
1985 “Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology”, en *Current Anthropology*, 26
- THOMAS, Julian
1996 *Time, Culture and Identity*. Londres: Routledge.
- TURNER, Victor
1980 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- WEINBERG DE MAGIS, Liliana
1998 “Dan Sperber y los procesos de simbolización” Textos de crítica y revisión bibliográfica preparados por el *Proyecto ensayo, simbolismo y campo cultural*. (Proyecto CONACYT 1 000-PH). México: Cuadernos E.S.C.
- WELLEK, Rene; WARREN, Austin
1949 *Theory of Literature*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company.

